

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME TREIZIÈME

PREMIÈRE PARTIE

PRÉEXISTENCE — PUY (ARCHANGE DU)

Imprimatur :

Parisiis, die 6° Februarii 1936

V. Dupin, v. g.

DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE
LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

É. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME TREIZIÈME

PREMIÈRE PARTIE

PRÉEXISTENCE — PUY (ARCHANGE DU)



PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, BOULEVARD RASPAIL, 87

—

1936







DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

P (Suite)

PRÉEXISTENCE. Ce mot intervient à divers endroits de la théologie :

1° On parle de la *préexistence du Christ*, en ce sens que le Verbe de Dieu, existant de toute éternité, a assumé, au moment de l'incarnation, une nature humaine, à laquelle il s'est uni hypostatiquement. Cette nature humaine ne préexistait pas; mais, en vertu de la communication des idiomes, on peut dire du Christ-Jésus qu'il préexistait. C'est ce que fait, d'ailleurs, saint Paul dans le texte célèbre de l'épître aux Philippiens, II, 5-9.

2° On a posé, à diverses reprises, la question de la *préexistence des âmes humaines*, se demandant si l'âme de l'homme vient à l'existence au moment même où se forme le corps humain, ou si, au contraire, l'âme créée bien antérieurement, est envoyée dans le corps au moment de la conception ou de l'animation.

Les doctrines pythagoriciennes et platoniciennes, pour autant que l'on peut les préciser, semblaient se rallier à cette deuxième hypothèse. Voir ici les articles Métempsycose, t. x, col. 1574, et Platonisme, t. xii, col. 2267. Elles ont influencé un certain nombre de penseurs chrétiens, et on les retrouve tant chez certains gnostiques que chez Origène, qui a fait leur fortune dans l'Église. Voir l'art. Origène, col. 1531 sq. C'est l'influence d'Origène qui explique la faveur que l'hypothèse de la préexistence a rencontrée chez Némésius, Didyme, Évagre, les hésitations aussi de saint Jérôme, dans la première partie de sa carrière, et de saint Augustin, qui n'a jamais su prendre position de manière définitive. Prudence et Priscillien, soit directement, soit de toute autre manière, ont été entraînés par le même courant. Sur tout ceci, voir les articles consacrés à chacun de ces auteurs, et l'art. Ame, col. 996. Les controverses origénistes du IVe et du VIe siècle ont roulé en grande partie sur cette question. Voir l'art. Origénisme, surtout col. 1568, 1576 sq., 1581. Finalement, cette doctrine de la préexistence des âmes fut condamnée au Ve concile (553), voir ce même article, col. 1581 et 1582. Peu à peu, la doctrine fut abandonnée, non sans quelques retours offensifs, et il est remarquable qu'au milieu du IXe siècle, Photius la combatte énergiquement. Voir art. Ame, col. 1007. On la signale chez les Arméniens du XIVe siècle. Voir même article, col. 1020. La scolastique latine en avait dès lors fait justice. Voir *Sum. theol.*, Ia, q. CXVIII, a. 3. A l'heure présente, elle serait considérée comme une hérésie, bien qu'elle n'ait pas laissé de conserver quelques traces dans les idées et le langage populaire.

3° On a parlé de la *préexistence de la matière* à la création, l'œuvre créatrice consistant seulement à mettre de l'ordre dans le chaos préexistant. L'idée est également platonicienne; elle a été un des postulats essentiels du gnosticisme, et a pu laisser quelques traces dans l'ancienne littérature chrétienne. Elle s'oppose évidemment au dogme de la création *ex nihilo*. Voir l'art. Création, en particulier col. 2057-2079.

É. Amann.

PRÉMONTRÉS. I. Origine de l'ordre. II. Règle et organisation. III. Évolution. IV. Privilèges et liturgie. V. Rôle de l'ordre. VI. Personnages célèbres : saints et bienheureux. VII. Vie intellectuelle. VIII. État actuel.

I. Origine de l'ordre. — L'ordre des chanoines réguliers prémontrés tire son nom de la première abbaye de l'ordre, fondée en 1120, aux environs de Soissons, dans le vallon de Prémontré. Les prémontrés sont aussi appelés norbertins, du nom de saint Norbert, le fondateur de l'ordre.

Les sources de la vie de saint Norbert se trouvent, pour une grande part, dans la *Vita Norberti*, peut-être contemporaine de Norbert. On en relève deux adaptations : la *Vita B*, éditée à Anvers, en 1622, par J.-C. Van der Sterre, qui en donna un texte critique, reprise dans les *Acta sanctorum*, junii t. I, p. 791-973 de l'éd. d'Anvers, 1695 et p. 801-983 de l'éd. de Venise, 1711, mais sans l'appareil critique de Van der Sterre; la *Vita A*, éditée par R. Wilmans dans les *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XII, p. 663-703.

Norbert de Gennep apparaît au début du XIIe siècle comme le réformateur du clergé ayant charge d'âmes. Il avait reçu le sous-diaconat et avait été pourvu d'une prébende de chanoine à l'église collégiale de Xanten, sa ville natale, en Rhénanie. Peu soucieux de remplir les charges de sa profession, il passait les années de sa jeunesse à la brillante cour de l'empereur Henri V qu'il accompagna à Rome, lors de l'expédition de 1111 contre Pascal II. Norbert, qui éblouis-

sait ses compagnons par le faste de sa vie, trouva son chemin de Damas. Il se résolut à mener une vie plus conforme à ses engagements et se prépara, à l'abbaye de Siegbourg, à recevoir l'ordination sacerdotale (Cologne, 1115). Il était alors âgé d'environ 35 ans. Le jour de sa première messe, sa prédication s'adresse à ses collègues, les chanoines de Xanten, qu'il conjure de revenir avec lui à une vie plus évangélique

Ayant échoué près de ses collègues de Xanten, Norbert rentra dans le silence et, pendant trois ans, il mène une vie de retraite et de pénitence. Il a ainsi l'occasion d'examiner les trois genres de vie spirituelle : canoniale, monastique et érémitique. La vie canoniale, il l'a vécue à Xanten, mais, telle qu'elle existe, elle ne peut plus satisfaire les aspirations de son âme. Il lui faut une destinée plus austère et plus laborieuse. La vie monastique, il l'a goûtée à Siegbourg, où il fut initié aux secrets de la contemplation. La vie érémitique, il l'a vu pratiquer par un ermite, habitant non loin de Xanten et qu'il visitait fréquemment, et il l'a pratiquée lui-même. En définitive, il n'embrassa aucune de ces trois vocations.

Même pendant ces années de retraite, Norbert semble avoir prêché. Rupert de Deutz lui en fait un reproche et Norbert est cité devant le synode de Fritzlar (1118), où on l'accuse de prêcher sans mission et sans ménagement pour ses auditeurs; on lui fait même un crime d'avoir rejeté ses habits précieux. La réponse de Norbert fut tout un programme : il revendiqua le droit de prêcher et saisit l'occasion d'adresser quelques leçons à ses juges. On n'ose le condamner, mais il part désabusé; avant de quitter le pays, il résigne son canonicat et distribue aux pauvres ce qui lui reste de patrimoine.

Son premier soin fut de faire approuver sa vocation de prédicateur par le souverain pontife. En novembre 1118, nous le retrouvons à Saint-Gilles, en Languedoc, près du pape Gélase II, qui écoute ses confidences et le relève de l'irrégularité qu'il croyait avoir encourue en recevant le même jour le diaconat et la prêtrise. Le pape apprécia tout de suite l'homme que Dieu lui envoyait pour la réforme de l'Église et voulut l'attacher à sa personne. Norbert le prie de n'en rien faire; le pape le prend alors sous sa protection et lui impose la mission d'aller prêcher partout où il voudrait, dans tous les diocèses. Dès lors, Norbert se manifesta comme prédicateur ambulant (*Wanderprediger*). Il sera une leçon pour ses contemporains, par son exemple d'abord, car il embrasse les pénitences les plus austères, et, précurseur de saint François d'Assise, par la plus grande pauvreté, et ensuite par sa prédication au peuple, mais aussi aux prêtres et aux religieux.

Comment ce missionnaire fut-il amené à fonder un ordre religieux? Au cours de ses prédications, plusieurs disciples s'étaient attachés à lui et partageaient sa vie de travail et de pénitence, entre autres, Hugues de Fosses, chapelain de l'évêque de Laon, Barthélemy de Joux. Avec eux, Norbert se rend, en 1119, à Reims, où le pape Callixte II tenait un synode. Norbert voulait lui demander le renouvellement de son mandat de prédicateur. Il ne put cependant avoir accès auprès du pontife; découragé, il quittait déjà la ville, quand l'intervention de l'évêque de Laon lui procura l'entrevue désirée. Le pape le reçut avec bonté, confirma les pouvoirs donnés par son prédécesseur, Gélase, mais ne semble pas avoir encouragé le missionnaire. La santé de Norbert était fortement ébranlée. Pour le retenir, l'évêque de Laon proposa au réformateur la direction des chanoines de Saint-Martin de Laon. Norbert dut accepter cette mission pour ne pas désobéir aux volontés du pape, mais obtint l'autorisation de réaliser dans ce chapitre ses idées de réforme. Les chanoines, cependant, peu désireux de changer de vie, se refusèrent d'accepter la direction de Norbert.

Barthélemy de Joux ne renonça point à son désir de garder ce personnage d'élite dans son diocèse, et décida Norbert à se fixer dans le voisinage de Laon pour y entreprendre la fondation d'une maison ordonnée d'après son idéal. Après une nuit passée en prières dans un endroit marécageux de la forêt de Coucy et où Norbert vit en rêve des moines blancs avec croix et flambeaux, chantant des psaumes et allant en procession autour de la chapelle en ruines qui se trouvait en cet endroit, le réformateur déclara à l'évêque qu'il désirait construire une abbaye en ce lieu qui lui fut « prémontré » par Dieu (*præmonstratum*). Les bénédictins de Saint-Vincent de Laon, dont relevait la chapelle, la lui cédèrent, et l'évêque de Laon donna sa coopération pour l'érection d'un petit couvent. Norbert travailla tout de suite au recrutement : sa vie apostolique reprit avec une intensité croissante. Seul, à cette époque, Bernard de Clairvaux connaîtra pareil triomphe et saura susciter sur son passage un enthousiasme semblable. Son passage, dans toutes les provinces qu'il traverse, est marqué par des conversions et, autour de lui, se forme une escorte de disciples sans cesse grossissante. Norbert revient à Prémontré, y amenant quarante clercs et un nombre plus considérable de laïques. L'ordre de Prémontré était fondé (1120).

Dès 1121, le fondateur reprit ses courses apostoliques, auxquelles il associa les plus effrayantes austérités. Il ne semble cependant pas pressentir qu'il est fondateur d'ordre. Ce qu'il veut, c'est rétablir les chanoines dans la ferveur de leur institution primitive et, dans ce but, former un clergé d'élite, imitant le sacerdoce éternel du Christ, et, dans cet idéal, se dévouant plus fructueusement au ministère des âmes par suite d'une formation mieux appropriée.

A peine Norbert eut-il jeté les fondements de son ordre, que de toutes parts surgirent des corporations de prêtres qui se placèrent sous sa direction. La première filiale de Prémontré fut Floreffe, près de Namur. Dès 1123 ou 1124, nous retrouvons les prémontrés à Anvers. La ville était devenue comme la citadelle de Tanchelin, un hérésiarque antisacerdotal, qui avait entraîné à sa suite toute la population. Bouchard, évêque de Cambrai, après plusieurs tentatives infructueuses pour ramener les Anversois à la foi chrétienne, se souvint de Norbert, ami de sa jeunesse. Répondant à l'appel de l'évêque, celui-ci choisit parmi ses disciples les plus savants et les plus zélés — la tradition en fait des anciens élèves des écoles de Paris et de Laon — et, avec eux, il arrive à Anvers. Le succès est complet. Le peuple acclame en Norbert le sauveur de la ville. Les prémontrés construisent alors une abbaye autour de l'église Saint-Michel que les chanoines avaient offerte à Norbert pour s'assurer sa coopération dans la lutte contre l'hérésiarque. Nous retrouvons Norbert, en ce même temps, aux côtés de saint Bernard dans la campagne contre Abélard.

En 1126, à la diète de Spire, Norbert fut élevé à la dignité d'archevêque de Magdebourg. Ses adieux à la communauté de Prémontré furent touchants et se trouvent, d'après la tradition, résumés dans le *Sermo* que l'ordre conserve comme le testament spirituel de son fondateur. Le nouvel archevêque entreprit sans tarder la réforme des institutions canoniales et du clergé de son diocèse, ce qui engendra de l'opposition, surtout quand il voulut remplacer les chanoines de la collégiale Sainte-Marie par des religieux de Prémontré, ce qui fut réalisé en 1131. Pendant toute la durée de son épiscopat, Norbert eut à lutter contre les usurpations des princes, le relâchement du clergé et la

simonie. Il s'intéressa aussi à l'évangélisation des Wendes. Il prit part à plusieurs synodes, à celui de Wurtzbourg en 1127 et en 1130, à celui de Liége, et à celui de Reims en 1131. Il eut un grand rôle dans la querelle des investitures. Lors du schisme d'Anaclet, il se rangea du côté d'Innocent II, voir ici, t. VII, col. 1957, et il persuada l'empereur Lothaire II d'entreprendre la campagne d'Italie pour rétablir ce dernier à Rome. Norbert accompagna l'armée dans cette expédition. Il rentra à Magdebourg, pendant le carême de 1134, épuisé par les fièvres. Il mourut le 6 juin, et fut enseveli dans la collégiale de cette ville, au milieu de ses chanoines prémontrés. Norbert de Xanten fut canonisé en 1582 par Grégoire XIII. Au commencement du XVIIe siècle, quand le protestantisme conquit Magdebourg, les prémontrés d'Autriche, sur l'initiative du prélat Questemberg de Strahov, mirent tout en œuvre pour s'assurer la possession des reliques de leur fondateur. Après plusieurs tentatives infructueuses, les saints ossements furent enlevés et transportés à l'abbaye de Strahov, à Prague (1626-1627), et le saint fut proclamé protecteur de la Bohême. La fête de saint Norbert se trouve au 6 juin dans le calendrier romain, mais, depuis 1625, les prémontrés la célèbrent le 11 juillet, date de ses obsèques solennelles.

Norbert, lors de son élévation à l'archevêché de Magdebourg, avait confié la maison de Prémontré à son premier disciple, Hugues de Fosses, qui poursuivit l'œuvre du maître. Celui-ci, d'ailleurs, plaça la jeune communauté dans un cadre plus monastique peut-être que ne l'avait envisagé Norbert, pour qui la sanctification personnelle devait, après formation complète, s'extérioriser dans la prédication et le ministère paroissial.

Le nouvel ordre de Prémontré fut approuvé par le pape Honorius II en 1126, par la bulle *Apostolicæ disciplinæ*. Sous la puissante impulsion de Hugues de Fosses et avec l'appui des plus hautes autorités ecclésiastiques, l'ordre se propagea merveilleusement en France, dans les Pays-Bas, en Allemagne, en Pologne, en Espagne, en Italie et au Danemark. Il ne tarda pas à passer les mers et à s'établir en Angleterre, en Irlande et en Palestine. Avant sa mort, le premier abbé-général de l'ordre eut la consolation de réunir sous sa présidence, en chapitre général, cent-vingt abbés. En dehors des abbayes, de nombreux prieurés et prévôtés et mainte *grangia* relevaient de l'ordre.

II. RÈGLE ET ORGANISATION. — Au début, Norbert ne semble pas avoir envisagé la composition d'une règle bien définie qui présiderait à la formation religieuse des recrues. De même, celles-ci se contentaient de la direction spirituelle du fondateur et de l'exemple qu'il leur donnait. Ces conseils et ces exemples cependant faisaient défaut à la communauté pendant les fréquentes absences de Norbert, à l'occasion de ses courses apostoliques. Le choix d'une règle s'imposait.

Devant les efforts faits par plusieurs conciles et divers évêques pour rendre aux chapitres l'ancienne vie commune, Norbert songea à susciter un organisme modelé sur l'organisation primitive; il établirait des communautés de prêtres vivant sous le régime de la collectivité des biens, mais où la vie contemplative des membres serait unie aux travaux extérieurs du ministère. Encore fallait-il que ce programme fût concrétisé et délimité par un règlement strict.

La *Vita* nous apprend comment, à la suite d'une vision, la règle de saint Augustin fut adoptée par Norbert. Son institut prit dès lors place dans le groupement des chanoines réguliers. Encore cette règle manquait-elle de précision pour servir de cadre à une vie de communauté. Les premiers législateurs de l'ordre — et le bienheureux Hugues de Fosses occupe la place principale parmi eux — eurent à cœur d'élaborer un règlement qui délimiterait la vie en commun et serait en même temps une garantie pour l'uniformité des diverses maisons.

Ce travail fut avant tout une adaptation. L'on emprunta aux *Officia ecclesiastica cisterciensia* ce qui, dans la règle, a rapport à la vie de communauté. L'organisation de la direction suprême fut élaborée d'après la *Charta charitatis* et les *Instituta generalia* (1134) des cisterciens. Quelques emprunts s'y ajoutèrent, pris à la règle de Cluny, et plus particulièrement à la rédaction spéciale de Hirsau. Ceci est tellement vrai qu'une étude comparative des *Consuetudines cistercienses* et des *Consuetudines præmonstratenses* permettrait de reconstituer le texte primordial de la règle de Prémontré, qui nous fait toujours défaut, et prouverait en même temps que le texte des « Premiers statuts », édités par Van Waefelghem, ne constitue nullement le texte primitif. Cette première rédaction — celle du bienheureux Hugues — daterait de 1134 environ, et aurait obtenu l'approbation des abbés des premiers monastères, réunis en chapitre. Une seconde rédaction aurait été faite vers 1150. Son auteur reste inconnu et elle ne fut jamais officielle dans l'ordre. Vint ensuite une rédaction définitive, vers 1200, sur laquelle se greffèrent les décisions des chapitres généraux postérieurs; cf. H. Heijman, *Untersuchungen über die prämonstratenser Gewohnheiten*, Tongerloo, 1928.

Cette rédaction est le plus ancien texte connu de la règle de Prémontré. Il a été édité par R. Van Waefelghem sous le titre, *Les premiers statuts de l'ordre de Prémontré*, dans *Analectes de l'ordre de Prémontré*, t. IX, 1913, d'après un texte du *Monacensis lat. 17 174*; E. Martène, dans son *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. III, Anvers, 1737, col. 890-926, donne une recension postérieure sous le titre : *Institutiones Patrum Præmonstratensium*; J. Le Paige, dans son *Præmonstratensis ordinis bibliotheca*, Paris, 1633, p. 784-840, fournit une troisième rédaction qu'il intitule *Statuta primaria Præmonstratensis ordinis*. La première rédaction imprimée émane du chapitre général de 1505 (sans date et sans indication d'imprimeur ou de lieu). A la fin du XVIe siècle et au commencement du XVIIe, les chapitres généraux de l'ordre adaptèrent les constitutions aux décisions du concile de Trente, d'où la rédaction des statuts de 1628, qui fut définitivement adoptée en 1630 (éd. Maes, Louvain), sous le titre : *Statuta candidi et canonici ordinis Præmonstratensis renovata ac anno 1630 a capitulo generali plene resoluta, acceptata et omnibus suis subditis ad stricte observandum imposita*. De l'assentiment du chapitre général de 1896, cette édition fut reproduite intégralement par l'imprimerie d'Averbode en 1898. Récemment, les chapitres généraux viennent de terminer la rédaction provisoire des nouveaux statuts mis en concordance avec le Code canonique. Ils portent comme titre : *Sacri, candidi canonici ordinis Præmonstratensis statutorum renovatorum distinctio prima*, Averbode, 1925; *distinctio secunda*, Averbode, 1929; *distinctiones tertia et quarta*, Averbode, 1931.

Les rédactions du XIIIe siècle de la règle des prémontrés comportent déjà la division en quatre distinctions : la Ire distinction traitant de la discipline conventuelle, la IIe de la direction de la maison, la IIIe constituant le code pénal et la IVe s'occupant de la direction générale de l'ordre. La rédaction de 1925-1931 comporte, dans la Ire partie, la discipline conventuelle, dans la IIe le gouvernement de l'ordre, dans la IIIe la direction de la maison et dans la IVe le régime pénal.

Si les prémontrés du XIIe siècle se présentent comme

des chanoines, et si, par l'exercice du ministère, ils se rapprochent fort des corps capitulaires, la constitution hiérarchique de chaque maison ne laisse pas d'être calquée assez fidèlement sur celle des anciens monastères bénédictins. On y retrouve, le plus souvent sous le même nom, les mêmes fonctionnaires. Mais les prémontrés s'assimilèrent plus particulièrement l'organisation cistercienne. Comme les moines de Cîteaux, ils réagissent, au commencement du XII[e] siècle, contre les tendances des clunisiens. Tandis que Cluny avait tout centralisé aux mains de l'abbé général, la décentralisation amena, chez les prémontrés, une organisation qui semble se rapprocher de la forme démocratique. A la tête de chaque communauté se trouve un chef, abbé ou prévôt, élu par les religieux; ce chef — et c'est en ceci surtout que consiste la caractéristique norbertine — exerce ses fonctions avec une indépendance presque complète vis-à-vis du pouvoir central. Ce pouvoir central existe, certes, mais il est dans la main de tous les abbés réunis en un chapitre général, tenu jusqu'en 1469 chaque année, à Prémontré, le 9 octobre et, après cette date, le quatrième dimanche après Pâques, et qui, depuis 1605, ne fut plus convoqué que tous les trois ans. Il y a bien, à l'instar de ce qu'on trouve chez les cisterciens, quelques abbés jouissant de prérogatives spéciales, ce sont les abbés de Prémontré, de Floreffe, de Cuissy et de Laon, appelés les quatre « Pères de l'ordre »; mais ils ne possèdent guère qu'une préséance d'honneur sur leurs collègues. Il y a en même temps, pour les trois dernières abbayes que nous venons de nommer, un droit de contrôle et d'inspection de l'abbaye de Prémontré et de son chef. L'abbé de Prémontré n'a lui-même qu'un droit de contrôle, auquel plus d'une fois les monastères chercheront à échapper, et parfois avec succès.

L'ordre est divisé en provinces, appelées *circaries*, où, primitivement, deux visiteurs, députés par le chapitre général, faisaient l'inspection, et où, en outre, à l'époque moderne, le vicaire général préside à la direction au nom du général, y convoquant les chapitres provinciaux et résolvant les cas courants quant à la discipline ou les affaires des abbayes. Les anciens catalogues énumèrent 29 circaries : celles de France, de Floreffe, de Ponthieu, de Wadgassen, de Brabant, de Flandre, de Westphalie, d'Ilfeld, de Lorraine, de l'Angleterre du Nord et de l'Écosse, de l'Angleterre du centre, de l'Angleterre méridionale, d'Irlande, de Normandie, de Gascogne, d'Auvergne, de Frise et de Hollande, de Souabe et de Bavière, de Bohême et de Moravie, de Pologne, de Livonie, de Hongrie, de Danemark et de Norvège, de Sclavonie, de Grèce et de Jérusalem, de Rome et de Saxe.

Dans la dépendance mutuelle des abbayes, le droit de paternité prévalut de tout temps. L'abbaye fondatrice avait des prérogatives bien définies sur l'abbaye fondée. Elle avait à veiller, dans sa filiale, au progrès spirituel et à l'observance de la discipline et pouvait à cet effet faire chaque année la visite canonique. Elle jouissait en même temps du droit d'inspection sur ses revenus et sur la gestion de ses affaires. Il y avait d'ailleurs, surtout à l'époque moderne, pour l'abbaye en tutelle, la faculté d'en appeler au chapitre provincial ou à l'abbé général. Aux temps primitifs de l'ordre, l'appel à l'abbé de Prémontré fut fréquent et semble indiquer une intervention plus directe et plus efficace.

Les dignitaires et fonctionnaires d'une abbaye peuvent se classer en deux séries. Les uns ont pour charge de veiller au maintien de la discipline conventuelle et à l'organisation des différents services à l'intérieur de la maison. Ce sont le prieur, le sous-prieur, le circateur, le maître des novices, le sacristain, le chantre, le sous-chantre, le bibliothécaire. D'autres sont préposés à l'administration des biens et au fonctionnement matériel de la maison, tels le proviseur, le cellérier, le pitancier, l'archiviste — les archives, sous l'ancien régime, avaient avant tout un intérêt économique — et quelques autres fonctionnaires subalternes. A la tête de l'abbaye se trouve un chef qui, à ces deux points de vue réunis, occupe la suprême direction : c'est l'abbé ou prélat, auquel, au Moyen Age, dans les monastères d'Allemagne, on donnait le nom de prévôt.

Les chanoines ou clercs destinés à la prêtrise forment le noyau principal de la famille norbertine, non seulement par le nombre, mais aussi par leur état de vie et par leurs fonctions. C'est par eux que se réalise le but principal de saint Norbert : la prédication et le ministère des âmes. A côté de l'élément canonial, la communauté norbertine comprend un élément monastique, les frères lais ou frères convers, auxquels est dévolue la plus grande part du travail manuel. H. Lamy, *L'abbaye de Tongerloo*, p. 67 sq.

Saint Norbert ouvrit aussi aux pieuses femmes la solitude de ses cloîtres. Il existait, du vivant déjà du fondateur, des couvents doubles qui prirent une grande extension. Ce genre de communauté, cependant, malgré la séparation existante, donnait lieu à des inconvénients, et une décision du chapitre général, prise sous le généralat de Hugues de Fosses vers 1140, éloigna la demeure des sœurs de celle des chanoines. Les couvents doubles furent supprimés. On alla même jusqu'à décréter que dorénavant on ne recevrait plus de sœurs. Les couvents de norbertines survécurent cependant à cette crise. Leur organisation se calque sur celle des abbayes et le prêtre, religieux de l'ordre, qui a la direction de la communauté, porte le nom de « prévôt », s'il a été placé par libre choix des religieuses à la tête d'un couvent indépendant. Il est nommé « prieur », quand la haute direction des sœurs, dépendant d'une abbaye, lui est conférée par nomination du prélat de celle-ci. Primitivement, les sœurs des couvents doubles vouaient leurs soins à l'entretien matériel de la communauté d'hommes, et s'occupaient aussi dans quelques couvents du *xenodochium* ou hôtellerie. Quand elles formèrent des couvents séparés, elles devinrent avant tout des contemplatives, soumises à la loi ecclésiastique de la clôture. Elles se partageaient en *sorores cantantes*, attachées au service du chœur, et *sorores non cantantes*, qui s'occupaient avant tout de travaux manuels. Cf. A. Erens, *Les sœurs dans l'ordre de Prémontré*, dans *Analecta præmonstratensia*, t. v, 1929, p. 5 sq.

A côté de ses institutions religieuses pour hommes et pour femmes, Norbert fut le premier fondateur d'ordre qui songea à introduire les directives de la vie religieuse jusqu'au foyer de la famille et parmi le tourbillon des affaires séculières. Il créa le tiers ordre, institution qui sera reprise un siècle plus tard par saint Dominique et surtout par saint François d'Assise. Il réalisa ainsi la pensée d'un état intermédiaire entre le cloître et le monde. Thibaut, comte de Champagne, fut le premier tertiaire prémontré. Il eut des imitateurs innombrables. Chaque abbaye s'adjoignit, au cours des temps, une phalange d'âmes de bonne volonté. On peut en rapprocher les « sainteurs » et les frères et sœurs *ad sucurrendum*, dont les noms sont relevés dans les obituaires de nos abbayes.

En 1751, le pape Benoît XIV accorda son approbation pour une nouvelle rédaction de la règle du tiers ordre de Prémontré, adaptée aux temps modernes. Par bref du 30 mars 1923, où le tiers ordre de Prémontré est loué comme le plus ancien qui existe, le pape Pie XI approuva une nouvelle rédaction de la règle de vie des tertiaires prémontrés,

accordant à ceux-ci de nombreuses faveurs spirituelles.

III. Évolution. — Sans éliminer la pensée du fondateur, les temps y apporteront des modifications notables et donneront lieu à des déviations accidentelles dans l'institut créé par saint Norbert.

Dès 1126, après le départ de celui-ci pour Magdebourg, les religieux de Prémontré s'adonnèrent avec moins d'assiduité à la prédication. La vie canoniale allait former la base principale de leurs aspirations religieuses. Celle-ci d'ailleurs était mieux à même de satisfaire les aspirations personnelles de chaque religieux. Dans la rédaction des statuts primitifs, du moins d'après le texte que nous possédons (le texte Van Waefelghem), la prédication n'est l'objet d'aucune prescription particulière, preuve manifeste du changement survenu depuis le départ de Norbert. A ce point de vue, les intentions du patriarche seront reprises et pleinement réalisées au siècle suivant par saint Dominique, lui-même ancien chanoine régulier, qui s'inspirera des principes norbertins dans l'institution de ses frères prêcheurs. Cf. H. Galbraith, *The constitution of the dominican order*, Manchester, 1925.

Un autre changement ne tarda pas à s'opérer quant à l'administration des paroisses. Saint Norbert avait voulu le ministère paroissial, tout comme la prédication, mais il ne comprenait pas ce ministère comme il se pratiqua dans la suite. Dans sa pensée, l'administration des sacrements et le service paroissial devaient avoir pour centre une abbaye, où les prêtres, chargés du ministère, mèneraient la vie religieuse dans toute sa rigueur. Alors que les premiers statuts portent encore des dispositions à ce sujet, graduellement se fit la séparation entre cures et couvents, un ministère paroissial tant soit peu intense étant irréalisable dans le cadre de la vie monastique.

Aux premiers temps, l'ordre de Prémontré eut une extension extrêmement rapide. D'après les chroniqueurs contemporains, il comptait, à la fin du XIIe siècle, environ mille abbayes et prieurés, et, en outre, un plus grand nombre encore de résidences moins importantes. Beaucoup de ces maisons religieuses existaient déjà, il est vrai, mais s'étaient agrégées à l'ordre pour retrouver un renouveau de ferveur. Si l'histoire de cette première période forme une des pages les plus brillantes du passé de l'ordre, il y eut cependant des fléchissements : des compétitions à propos d'élections abbatiales, des tendances à l'affaiblissement de l'observance régulière. Toutefois, le résultat d'ensemble fut merveilleux; des contrées entières furent converties au christianisme; les paroisses mal desservies reçurent comme curés des chanoines formés à la pauvreté, à la prière et à l'étude et reprirent leur antique ferveur chrétienne; des foules immenses d'hommes et de femmes, sous l'habit de frère lai ou de sœur norbertine, pratiquèrent la perfection chrétienne et la sainteté; mais les clercs surtout donnèrent l'exemple des vertus sacerdotales et de la discipline ecclésiastique. De concert avec l'ordre de Cîteaux, celui de Prémontré contribua puissamment à cette magnifique renaissance spirituelle que connut le XIIe siècle.

Les XIIIe et XIVe siècles marquent pour l'ordre de Prémontré une décadence, qui se manifeste d'ailleurs dans tout l'ordre monastique. Plusieurs causes y contribuèrent. L'ordre eut d'abord à subir le contrecoup des secousses politiques qui troublèrent profondément la chrétienté. Les guerres continuelles, amenant à leur suite invasions et exactions, affaiblirent ou ruinèrent nombre d'abbayes et y rendirent malaisée la vie de communauté. Le schisme d'Occident troubla les esprits et divisa la chrétienté en deux ou trois obédiences, d'où grande difficulté pour la réunion régulière des chapitres généraux. Ce furent, plus tard, les hérésies de Wiclef et de Jean Huss, dont tous les ordres eurent à souffrir. Enfin, le XVIe siècle amena la réforme protestante qui détruisit nombre de maisons norbertines en Allemagne, et balaya toutes celles d'Angleterre et des Pays-Bas septentrionaux, tandis que les abbayes françaises étaient ruinées par les guerres de religion.

L'ordre de Prémontré, au surplus, portait en lui-même une grande source de relâchement : le nombre exagéré des petits prieurés et des cures où la règle fléchissait devant les goûts individuels et où dominait la tendance à imiter la vie des clercs séculiers. Mais ce fut surtout l'institution de la commende qui contamina tout l'ordre monastique. L'attribution d'une abbaye à un séculier, qui n'avait d'autre souci que de toucher les revenus, devait causer la ruine de l'institut et énerver la vie conventuelle, où l'autorité du prieur claustral, n'étant pas soutenue par celle du prélat, ne jouissait plus de la fermeté requise pour obtenir l'observance intégrale de la règle. A un moment donné (1778), sur un total de 76 abbayes prémontrées situées en terre française, 54 étaient données en commende. Même l'abbaye chef d'ordre, malgré le concordat entre la France et le Saint-Siège, devint, au XVIe siècle, successivement la proie de deux cardinaux.

Cette décadence devait cependant amener des sursauts de ferveur et, conséquemment, des mouvements de désagrégation.

Jadis les religieux de Magdebourg, la ville archiépiscopale de saint Norbert, avaient manifesté une indépendance marquée vis-à-vis de Prémontré. De même, les abbés et prévôts de Saxe refusaient d'assister aux chapitres généraux, alléguant la longueur du voyage et les périls de la route. Cependant, les papes Lucius III, en 1180 (bulle *Quæ a viris*, dans J. Le Paige, *Ord. Præm. bibliotheca*, p. 634) et Innocent III, en 1198 (bulle *In eo sumus*, *ibid.*, p. 646) appuyèrent les revendications de l'abbé-général de Prémontré à ce sujet; mais, en 1211, par l'entremise de Guillaume, évêque de Paris, les Saxons obtinrent une concession. Il fut décidé qu'un seul prévôt de Saxe viendrait tous les trois ans au chapitre général, comme député de ses collègues, muni de leurs notes et agissant en leur nom.

Le renouveau catholique, qui fut la gloire de la fin du XVIe siècle, suscita dans l'ordre des mouvements de réforme indépendants, qui prirent le caractère d'une véritable scission.

Une première réforme se manifesta en Espagne. Là, surtout, la commende avait fait des ravages. Dans le mouvement de réforme qui s'élaborait, on n'est pas étonné de voir présenter le projet de placer à la tête des abbayes des prélats élus pour trois ans : c'était éliminer le danger d'un abbé commendataire, nommé à vie. Cette nouveauté, d'ailleurs, s'inspirait des constitutions de congrégations ou d'ordres plus récents, gouvernés par un provincial amovible, et non par un abbé élu à vie. Sous l'impulsion autocratique du nonce Ornamento et de par la volonté de Philippe II, les prémontrés d'Espagne furent forcés de subir cette réforme radicale; l'abbatiat triennal fut introduit et la haute direction des abbayes d'Espagne fut confiée à un provincial. Un noviciat commun réunirait les candidats de toutes les abbayes. Une rédaction spéciale des statuts, parue en 1576, codifia ces transformations. Voir aussi les *Constitutiones ordinis Præmonstratensis congregationis hispanicæ*, Ségovie, 1708.

L'abbé-général de Prémontré, Jean Despruets, après de vaines tentatives pour entrer en rapports avec la circarie révoltée, fut autorisé par un bref de Grégoire XIII à s'imposer, et put enfin avoir emprise

sur l'Espagne. Il fit rentrer les abbayes dans la tradition de l'ordre. Il permit cependant à la circarie de conserver l'abbatiat triennal, mais il nommerait lui-même le vicaire général d'Espagne, qui aurait toute autorité dans la province. Plus tard, sous divers prétextes, les prémontrés espagnols abandonnèrent l'habit et le bréviaire de l'ordre, que le pape Clément XI leur fit cependant reprendre en 1703. Depuis lors, la province espagnole eut une vie fort autonome, qui dura jusqu'à la révolution de 1833, laquelle anéantit toutes les institutions religieuses de la presqu'île ibérique. Cf. E. Valvekens, *La congrégation des prémontrés d'Espagne*, dans *Anal. præm.*, t. VIII, 1932, p. 5-24.

Une autre réforme, fruit de tentatives personnelles de deux prémontrés, Daniel Picart et surtout Servais de Lairuels, porte le nom de « réforme de Lorraine ». Elle débuta à l'abbaye de Pont-à-Mousson et s'étendit rapidement en Alsace, en Lorraine, en Picardie, en Champagne et en Normandie; 42 monastères formèrent la « congrégation de l'antique rigueur de Prémontré », qui fut approuvée par le pape Paul V en 1617 et par le pape Grégoire XV en 1621. Le Paige, *op. cit.*, p. 749 et 751. Cette congrégation obtint par là l'autorisation de se gouverner par son chapitre particulier, auquel présiderait l'abbé de Prémontré ou son vicaire général. Cette réforme est marquée par un retour à la vie commune, à l'abstinence perpétuelle, au chant des matines à minuit et au jeûne continuel du 14 septembre à Pâques. Un second noviciat était imposé à tous les profés, mais le vœu de stabilité avait disparu, les religieux pouvant être transférés d'une abbaye à l'autre. Les chapitres généraux de l'ordre protestèrent contre ce qu'ils appelaient « un schisme ». En 1661, un *modus vivendi* fut adopté entre la réforme de l'antique rigueur et l'observance commune. A l'usage de cette congrégation, la nouvelle édition des statuts de 1630, publiée par l'abbé-général Saulnier (Étival, 1725), contient en annexe les : *Articuli reformationis seu communitatis antiqui rigoris nuncupatæ*. Voir E. Martin, *Lairuels et la réforme des prémontrés*, Nancy, 1893; du même, *De canonicis præmonstratensibus in Lotharingia et de congregatione antiqui rigoris*, Nancy, 1892.

Les abbayes allemandes avaient subi une réforme sérieuse vers le milieu du XVe siècle, sous la direction de Jean Busch. Celles d'Angleterre avaient passé par une évolution similaire. La grande difficulté était l'assistance régulière aux réunions des chapitres généraux. Le primat de Cantorbéry, John Morton († 1500), fut l'artisan d'une réforme fort importante et Prémontré garda ses attaches en Angleterre, jusqu'à la destruction des ordres religieux par Henri VIII. Cf. Gasquet, *Collectanea anglo-præmonstratensia*, Londres, 1906.

L'ordre de Prémontré lui-même, s'inspirant des décrets du concile de Trente, adopta une réforme générale et élabora une nouvelle rédaction de ses statuts. Ceux-ci furent promulgués en 1630. Quand, en 1770, la Commission des réguliers, instituée en France par Louis XV, exigea la revision et la réimpression des statuts monastiques de la part des congrégations de France, les deux observances de prémontrés rédigèrent des statuts communs, promulgués en 1773. Ces statuts, qui n'obligeaient que les maisons de France, différaient peu de ceux de 1630. A la suite des dispositifs généraux, elles contenaient en annexe vingt-trois articles à l'intention de la « réforme de l'antique rigueur ».

Mais déjà le XVIIIe siècle touchait à sa fin. Ce fut pour les prémontrés la grande catastrophe. Les querelles du jansénisme ne les avaient qu'effleurés, mais l'esprit du philosophisme pénétra dans leurs cloîtres. L'œuvre néfaste fut commencée par l'empereur Joseph II. Il débuta par le décret du 21 mars 1781, défendant aux maisons religieuses de ses états de communiquer avec des supérieurs d'ordre demeurant en pays étranger. C'était couper les liens et détacher les abbayes de l'empire et des Pays-Bas de la maison mère de Prémontré. En 1783, il supprima les couvents contemplatifs; les prévôtés et prieurés des sœurs furent englobés dans cette décision. Par décret du 11 septembre 1783, il supprima l'exemption des abbayes et les plaça directement sous la juridiction de l'Ordinaire. Dans l'empire, d'après la prescription gouvernementale, les abbayes formeraient une province, avec un président à sa tête. Cette fonction fut supprimée à son tour, en 1813. Depuis 1785, les jeunes religieux des abbayes furent contraints d'aller suivre les cours dans les séminaires généraux érigés à cet effet, et d'y prendre le costume des séminaristes. Le collège de Prague fut supprimé cette même année. Par contre, chaque abbaye de l'empire fut chargée de desservir de multiples paroisses. En 1788, l'État confisqua tous les objets en argent qui se trouvaient dans les abbayes, fit transporter les documents d'archives aux archives de l'État, à Vienne, et confisqua les livres des bibliothèques des abbayes au profit des bibliothèques des universités.

La Révolution fit crouler d'un seul coup l'édifice élevé par saint Norbert en détruisant l'abbaye mère et toutes les maisons de France et de Belgique. Les abbayes qui existaient encore en Allemagne furent victimes de la grande sécularisation. Sur la base de la paix de Lunéville (1801) et des pourparlers de Ratisbonne (1803), on concéda à la noblesse du pays, en compensation des biens qu'elle perdait sur la rive gauche du Rhin, les propriétés des diverses abbayes. Ce fut un désastre, non seulement pour la vie religieuse, mais aussi pour tous les trésors d'art renfermés dans ces lieux saints.

Quand la Révolution fut passée, il ne resta plus que des ruines. Un moment, les religieux dispersés mirent leur espoir dans le concordat qui s'élaborait entre le pape et Napoléon (1801), mais aucune clause ne favorisa les abbayes supprimées. Le Congrès de Vienne (1814-1815) n'accorda aucune attention aux pétitions qui lui furent adressées par les représentants de l'ordre de Prémontré. En France, le régime « libéral » s'opposa à une reprise de la vie conventuelle, et, en Belgique, la mentalité calviniste de Guillaume Ier, roi des Pays-Bas réunis, se cabra contre toute restauration des vieilles cités de la vie religieuse catholique. Entre temps les religieux survivants mouraient. L'Écuy, le dernier abbé de Prémontré, expira à Paris en 1834.

La révolution belge de 1830, en inscrivant la liberté d'association dans sa charte constitutionnelle, permit la restauration de quelques abbayes, mais peu nombreuses tant par manque de ressources que par manque de sujets. En France, les difficultés furent beaucoup plus grandes. Dès 1850, l'évêque de Soissons, Mgr de Garsignies, avait racheté l'antique abbaye de Prémontré pour y fonder un orphelinat. Plein de sympathie pour l'œuvre de saint Norbert, il donna l'habit au P. Edmond Boulbon, ancien trappiste, et fit venir quelques chanoines d'Averbode et de Tongerloo pour restaurer la vie religieuse à Prémontré. Mais la situation respective du prieuré et de l'orphelinat donna lieu à des difficultés et la restauration de Prémontré dut être abandonnée. Le P. Edmond Boulbon releva alors de ses ruines, en 1858, le couvent de Frigolet, près Tarascon, tandis que l'abbaye de Grimbergen reprit et repeupla celle de Mondaye, en Calvados. Ces monastères ont actuellement quelques prieurés en annexe.

En Autriche-Hongrie, les persécutions de Joseph II étaient passées. L'empereur Léopold avait déjà rendu, en 1790, le privilège de la libre élection des prélats pour les abbayes qui existaient encore. Peu à peu, elles redevinrent florissantes. Les abbayes de Jászó et de Csorna furent restituées à l'ordre par l'empereur François Ier.

Depuis la mort du dernier abbé-général, L'Écuy, l'ordre de Prémontré manquait de chef et d'union. En 1867, l'abbé de Strahov, Jérôme Zeidler, prit l'initiative de réunir un chapitre de l'ordre. Il y fut élu abbé-général et alla représenter les prémontrés au concile du Vatican, mais il mourut avant d'avoir été confirmé par le Saint-Siège et n'eut pas de successeur. En 1883, sous la présidence de Mgr Vannutelli, nonce apostolique à Vienne, les abbés prémontrés, réunis en chapitre, placèrent à la tête de l'ordre Sigismond Stary, abbé de Strahov à Prague. L'abbaye de Saint-Michel de Frigolet, fondée sous le régime de l'ancienne étroite observance, fut placée sous la juridiction de l'abbé-général par Léon XIII en 1898.

A Sigismond Stary succéda, comme abbé-général, le Rme P. Schachinger, prélat de Schlägl, et, depuis 1922, cette dignité est confiée au Rme P. Crets, de l'abbaye d'Averbode. L'ordre est représenté auprès du Saint-Siège par un procureur, nommé par le chapitre général.

Depuis le rétablissement de l'unité, ces chapitres généraux tiennent régulièrement leurs assises tous les six ans. Depuis 1924, ces réunions ont été dédoublées, en vue de la revision des statuts. Le chapitre général de 1924 établit une nouvelle circonscription des circaries ou provinces. Voir ci-dessous, col. 29.

L'antique institution canonique de saint Norbert montre actuellement une belle vitalité. Ses abbayes sont peuplées (Averbode et Tongerloo comptent chacune plus de 200 sujets); elles constituent des centres actifs de vie religieuse et scientifique et fournissent un fort contingent de prêtres pour le service paroissial dans le pays ou pour les missions dans les régions lointaines.

IV. Privilèges et liturgie. — 1° *Privilèges*. — Les prémontrés, en dehors des privilèges ordinaires, jouissent de deux grandes faveurs.

Ils peuvent d'abord se charger de paroisses sans une dispense du Saint-Siège. Ce privilège fut primitivement concédé à des abbayes en particulier. Il fut généralisé par la suite pour l'ordre entier et confirmé solennellement par la constitution *Oneroso*, donnée par Benoît XIV, le 11 septembre 1750.

Ils jouissent aussi du privilège de faire conférer à leurs clercs les ordres majeurs, par n'importe quel évêque, sans lettres dimissoriales de l'Ordinaire du diocèse. Cette faveur avait été accordée par Urbain IV en 1261, et fut renouvelée par Benoît XIII en 1730. Cf. H. Lamy, *L'abbaye de Tongerloo*, p. 122, où d'autres concessions de ce privilège sont relevées.

Jadis, les prémontrés jouissaient d'autres privilèges qui ne sont plus de notre temps. Au début de l'ordre, le Saint-Siège avait accordé l'exemption complète des dîmes aux prémontrés, comme aux cisterciens, mais ce privilège cessa bientôt pour les premiers, à l'exception des dîmes novales. D'autres faveurs se rapportent à la célébration des offices en temps d'interdit, à l'inviolabilité des lieux réguliers, au droit de sépulture, à la célébration du chapitre général hors de toute contrainte de la part des évêques. On notera qu'une décision d'un chapitre général, vers 1200, rejette l'emploi des ornements pontificaux pour les abbés; mais quand, au concile de Vienne (1311-1313), l'abbé de Prémontré, Adam de Crécy, seul parmi 115 prélats, parut nu-tête, le pape Clément V, par *motu proprio* du 28 juin 1313, lui accorda l'usage des *pontificalia*. Ce privilège fut par la suite individuellement reconnu aux chefs d'abbaye pour eux et pour leurs successeurs. Actuellement, c'est un usage général.

2° *Liturgie*. — Les Prémontrés ont leur liturgie particulière. Saint Norbert, en se fixant à Prémontré, adopta la liturgie de l'endroit, mais elle subit quelques infiltrations, par suite des adaptations mêmes de la règle qui régit la vie de communauté. Nous pouvons donc dire que la liturgie primitive des prémontrés fut la liturgie romano-gallicane, à laquelle furent joints des emprunts multiples de la liturgie de Laon, ainsi que d'autres, plus rares, pris à la liturgie des clunisiens et des cisterciens.

Afin de conserver l'unité de culte dans les diverses abbayes, cette liturgie fut consignée dans un *Liber ordinarius*, dont la rédaction est proche de l'époque de la fondation; quelques auteurs l'attribuent même au bienheureux Hugues de Fosses. Des copies de cet « ordinaire » furent en usage dans les différentes abbayes; mais bientôt, en même temps que les scribes y ajoutaient les décrets liturgiques, émanant des chapitres généraux, des coutumes locales furent annexées au texte primitif, du moins certaines abbayes établirent un code liturgique pour leur propre usage, inspiré par l'Ordinaire officiel.

Le plus ancien ms. connu du *Liber ordinarius* est le *Monacensis latinus 17 174* (XIIe siècle). Le P. Michel Van Waefelghem, O. Præm., a publié dans les *Analectes de l'ordre de Prémontré*, 1907-1913, le *Liber ordinarius* d'après un texte d'un ms. du XIIIe-XIVe siècle, de la bibliothèque du duc d'Arenberg. D'autres mss. de cette même recension sont conservés. Voir préface de l'éd. citée, p. 3 sq., et L. Goovaerts, *Écrivains*, etc., t. IV, p. 224. L'édition de ces textes est de la plus haute importance pour l'histoire de l'ancienne tradition gallicane dans la France du Nord, mais l'étude du missel et du bréviaire prémontrés n'est pas assez avancée pour que nous puissions juger du degré de conservation de la tradition primitive, et de l'unité liturgique dans les diverses circaries.

Quelques exemplaires de manuscrits du *Missale Præmonstratense* nous sont conservés, entre autres, des exemplaires du XIIe siècle. Voir la liste dans R. Van Waefelghem, *Répertoire*, p. 365 sq. Nous possédons de même des exemplaires de manuscrits du bréviaire, à Charleville, n. *11* (XIIe s.), à Soissons, n. *103* (XIIIe s., vient de Prémontré) et n. *104* (XIIIe-XIVe s., même provenance). Voir l'indication d'autres mss. dans R. Van Waefelghem, *Répertoire*, p. 362. D'autres textes liturgiques nous restent, des calendriers, des diurnaux, des épistolaires et évangéliaires, des homéliaires, hymnaires, lectionnaires, etc. Voir *ibid.*, p. 362-364. Quant aux éditions du bréviaire et du missel, on trouvera les indications dans L. Goovaerts, *op. cit.*, t. IV, p. 232 sq., 201 sq.

Ces multiples éditions de bréviaire et de missel, de par leur origine indépendante, devaient nécessairement engendrer la confusion. Quand le pape Pie V uniformisa les éditions liturgiques romaines, l'ordre de Prémontré dut prendre des mesures semblables. L'abbé-général Jean Despruets fit paraître, en 1574, une édition du bréviaire et du processionnal et, en 1578, une édition du missel. L'ancienne tradition y fut conservée intacte. L'insuffisance cependant des rubriques du missel n'était guère propice à l'uniformité dont parlaient les statuts. Pour y obvier, l'abbé-général de Longpré, au début de son abbatiat, fit paraître un nouveau missel, où les rubriques sont plus abondantes. Quelques années plus tard, sous la pression de ceux qui demandaient que l'on se rapprochât de la liturgie romaine, il chargea Jean Le Paige, syndic de l'ordre à Paris, — de rendre le bréviaire

prémontré conforme au bréviaire romain ». L'édition parut en 1608 et ne donna satisfaction à personne. On la traita « d'édition vicieuse et suspecte » et elle fut désavouée. L'abbé-général Pierre Gosset, cédant à des demandes importunes, permit *ad conformitatem conservandam* d'employer le rite romain pour la messe privée et chargea son frère, un prémontré, de préparer une nouvelle édition du bréviaire et du missel. Le bréviaire parut en 1621. Il est calqué sur le bréviaire romain et abandonne le plan et le texte de l'ancien bréviaire traditionnel. Le missel parut en 1622. Lui aussi est calqué sur le missel romain et ne garde, ni l'ancienne ordonnance, ni les anciennes rubriques prémontrées. A cette réforme liturgique s'adapta une revision de l'ordinaire, qui parut en 1628 et fut suivie bientôt d'une seconde édition largement remaniée, en 1635. A l'abbaye de Tepl, on conserve un ordinaire imprimé en 1483. Le bréviaire prémontré passa par les mêmes « réformes ».

En France, la Commission des réguliers s'intéressait aussi à la liturgie des ordres monastiques sur lesquels elle avait mis l'emprise. Sous son impulsion, de Manoury institua pour son ordre, en France, une liturgie particulière, modelée sur la liturgie parisienne. Le bréviaire composé par Remacle Lissoir, abbé de la Val-Dieu, parut en 1786, ainsi que l'antiphonaire noté, par Hanser, de la même abbaye. Le missel et le graduel furent réimprimés l'année suivante. Cette nouvelle liturgie répartissait les psaumes de façon à ce qu'ils fussent récités tous une fois par semaine et scindait ceux qui étaient trop longs; elle rendait obligatoire la psalmodie fériale pour toutes les fêtes des saints, privilégiait l'office dominical, favorisait l'office férial et les leçons de la sainte Écriture en élaguant les fêtes des saints devenues trop nombreuses. Il va sans dire que cette réforme ne fut adoptée qu'en France, et qu'elle mourut avec Prémontré même. A ce propos parut une plaquette devenue extrêmement rare, *Lettre d'un prémontré françois à un prémontré de Brabant ou dissertation sur le nouveau rite introduit dans les églises du même ordre en France l'an 1786 par l'autorité du chapitre national*, Louvain, 1792, 22 p.

Après la Révolution, on continua à se servir, pour la récitation chorale ou privée, du bréviaire de Manoury de 1770.

Cependant, en 1912, le pape Pie X, par la bulle *Divino afflatu*, édicta une nouvelle adaptation des psaumes au bréviaire romain, où il ne faisait que reprendre la tradition du rite parisien du XVIII[e] siècle. Cette innovation fut adoptée par les prémontrés dans leur psautier : *Rubricæ servandæ in divini officii recitatione et in missarum celebratione secundum ritum Præmonstratensem ad normam bullæ : Divino afflatu*, édictées par Norb. Schachinger, abbé-général, le 21 septembre 1912. De là une nouvelle édition du bréviaire, élaborée par une commission liturgique instituée par le chapitre général en 1914. Un nouveau *Kalendarium perpetuum* fut approuvé par la Congrégation des Rites le 23 janvier 1924.

Dès une époque, qui remonte aux débuts de l'ordre, la récitation de l'office de la sainte Vierge fut annexée à la récitation de l'office divin au chœur et cette pratique est en usage de nos jours encore. Cet office d'après le rite prémontré eut plusieurs éditions. Cf. L. Goovaerts, *op. cit.*, t. IV, p. 220.

Le chant, adapté à cette liturgie, est le corollaire nécessaire du bréviaire et du missel. Les beaux manuscrits du Moyen Age, avec leurs enluminures rutilantes, leurs couvertures en cuir repoussé, leurs fermoirs ouvragés, ont servi pour le service du chœur longtemps encore après l'apparition des bréviaires et missels imprimés. Cette conclusion s'impose nécessairement à l'examen des manuscrits, qui subirent des « adaptations » quand une innovation dans la liturgie réclamait un changement ou quand le chant lui-même prenait d'autres modulations ou se simplifiait. Cf. J. Borremans, *Le chant liturgique traditionnel des prémontrés*, Malines, 1914; du même, *Un trésor méconnu du chant grégorien : les mélodies présentant un chromatisme fictif*, dans *Anal. præm.*, t. IX, 1933, p. 5-20.

V. Rôle de l'ordre. — Norbert, en fondant son ordre, n'avait pas la prétention de créer une congrégation nouvelle. Toute son ambition le portait à la réforme du clergé régulier, pour atteindre du même coup et le clergé séculier et le peuple. Dans son idée, les prémontrés ne devaient être qu'une branche plus féconde et plus vivante de l'arbre des chanoines réguliers de Saint-Augustin. Ce que voulait le fondateur, c'était une congrégation de clercs réformés, vivant en commun, livrés au travail, à la prédication et aux diverses pratiques de l'abnégation chrétienne. Il entendait former des apôtres, des missionnaires et, au besoin, des pasteurs attachés aux paroisses, rurales surtout.

Au temps de la fondation de l'ordre, le régime des paroisses rurales était lamentable. La querelle des investitures avait fait négliger les nécessités spirituelles des habitants de la campagne, et la manière dont se recrutait le clergé de l'époque n'était guère favorable à la formation d'un clergé nombreux et dévoué. Ce ne sera qu'à la fin du XVI[e] siècle, à la suite du concile de Trente, que l'organisation des séminaires s'implantera dans les diocèses. Entre temps, le bienheureux Hugues de Fosses, le premier successeur de Norbert, orientera chez les prémontrés la vie monastique vers l'apostolat paroissial. Le texte le plus ancien que l'on connaisse à ce sujet dans la législation norbertine porte : *Hec sunt que proposuimus ammodo non recipere altaria ad que animarum cura pertinet, nisi possit esse abbatia*. R. Van Waefelghem, *Les premiers statuts*, p. 45. D'après ce texte, l'idée des premiers législateurs semble avoir été de former un centre de vie conventuelle dans la paroisse même. Les premières générosités des évêques et des princes permirent sans doute une organisation dans cet esprit, mais les paroisses confiées à chaque abbaye devinrent bientôt tellement nombreuses, que la disposition statutaire devenait nécessairement lettre morte. Les chanoines prémontrés seront dorénavant curés de paroisses, investis eux-mêmes de cette fonction, ou remplaçant l'abbé du monastère qui est la *persona*. De préférence, on adjoindra à ce curé, pour le service de la paroisse, quelques jeunes religieux de l'abbaye. Cette disposition fut déjà confirmée par les papes Innocent II, en 1135, et Urbain IV, en 1262 (J. Le Paige, *Ord. Præm. bibliotheca*, p. 622 et 630, et H. Heijman, *Untersuchungen*, p. 367), qui attribuèrent aux abbés prémontrés le droit de placer leurs religieux dans les paroisses, dont ils avaient acquis le patronage et où ils entraient en même temps en possession des dîmes novales. Les religieux seraient présentés par l'abbé à l'évêque du diocèse, qui les confirmerait dans leur charge.

Les services rendus par le prémontré curé, dans l'organisation paroissiale, sont grands. C'est à l'abbaye que se recrute régulièrement ce clergé rural, c'est à l'abbaye qu'il est préparé à sa tâche. Les religieux y reçoivent leur formation scientifique, et nombreux sont ceux qui ont suivi les cours à l'un ou l'autre des *studia generalia* que connut l'Europe occidentale au Moyen Age. Ce savoir, ils le mettront en pratique dans l'exercice de leur ministère paroissial, et, comme leur idéal vise plus haut que celui du clergé rural ordinaire, leur dévouement se trouvera plus désintéressé.

Au cours des temps, ce droit des prémontrés leur fut confirmé par l'autorité royale en France, par celle des princes en d'autres régions. Chaque abbaye aura dès lors en annexe, aux temps modernes comme au Moyen Age, une série de paroisses incorporées, où se dépense le dévouement des religieux. Dans les provinces correspondant à la Belgique actuelle, à la fin de l'ancien régime, les prémontrés desservaient 172 paroisses et, d'après un témoignage, datant du commencement du XVII[e] siècle, les prémontrés de Tongerloo et d'Averbode à eux seuls avaient sous leur direction une population de 100 000 habitants. Dans les Pays-Bas septentrionaux, les abbayes de prémontrés, avant les troubles religieux du XVI[e] siècle, avaient à leur charge environ 150 paroisses. En Angleterre, avant la Réforme, les abbayes possédaient de nombreuses paroisses affiliées. Il en fut de même en Allemagne et en Autriche-Hongrie, où, depuis le XII[e] siècle jusqu'au XIX[e], la *cura animarum* constituait la grande occupation des religieux. Un recensement de 1736 porte à 1272 le nombre de paroisses desservies par les prémontrés. Car, même à l'époque moderne, la disette du clergé séculier pour le service rural était manifeste : *Nisi norbertini mihi forent subsidio, quomodo tot parœciis meæ diœcesis possem providere*, disait Jean Le Mire, évêque d'Anvers.

Le concordat de 1801 anéantit pour les abbayes de France et de Belgique l'ancien droit de patronage. Cependant, dans ces deux pays, à l'heure actuelle, 102 paroisses sont encore administrées par les prémontrés, du consentement des évêques. En Hollande et dans les pays d'Autriche, de Hongrie et de Tchécoslovaquie, 121 paroisses restent incorporées aux diverses abbayes.

Il est à remarquer aussi qu'au début du XII[e] siècle, la fondation de la paroisse devait être précédée bien souvent de l'évangélisation de la région. Ce fut surtout le cas à l'est de l'Elbe, où, sous l'impulsion de saint Norbert, archevêque de Magdebourg, toute une œuvre de christianisation et de colonisation fut entreprise. A l'instar de cette initiative du fondateur dans le pays des Wendes, les prémontrés du XVII[e] siècle se firent les missionnaires de la foi catholique dans l'Allemagne réformée. A l'heure actuelle, les abbayes de Belgique ont des centres d'expansion catholique en Angleterre, au Danemark, au Brésil et au Canada, et dépensent leur plus belle vitalité au Congo belge. Les prémontrés de France évangélisent Madagascar; ceux de Berne, en Hollande, ont de belles missions aux Indes anglaises; ceux de Hongrie sont engagés dans le mouvement de l'union des Églises.

L'ordre de Prémontré prend à juste titre sa place parmi les ordres qu'on a dénommés « ordres agraires ». Le travail manuel était le partage des religieux, tant prêtres que frères lais, aux débuts de l'ordre. C'était là d'ailleurs une nécessité à une époque où la fondation d'une abbaye, entreprise d'ordinaire au milieu de pays incultes ou de landes infertiles, obligeait la communauté aux durs travaux des champs, pour subvenir aux besoins de la vie de chaque jour. L'histoire nous apprend d'ailleurs que, là où ils apparurent, en Belgique et dans le Nord surtout, les prémontrés apportèrent de nouvelles méthodes d'agriculture, la culture intensive se substituant à la culture en jachères. Par leur exemple et aussi par leur autorité sur les serfs et les colons qui travaillaient sous leur direction, les religieux firent bénéficier des régions entières de leur activité. Dans le cadre de leur système économique, il faut placer l'organisation des *villæ* ou centres d'exploitation, où, sous la direction d'un religieux prêtre, frères convers et serfs entreprenaient des travaux considérables d'assainissement et de défrichement, qui donnèrent plus d'une fois naissance à de nouveaux villages. Les abbayes situées dans les régions limitrophes de la mer ou des grands fleuves — ce fut le cas pour les abbayes de Saint-Michel d'Anvers et de Saint-Nicolas de Furnes en Belgique et pour les abbayes de Frise en Hollande — entreprirent de grands travaux d'endiguement, procurant ainsi de nouveaux terrains conquis sur la mer.

Saint Norbert avait recommandé spécialement la charité à ses adeptes, leur assurant que la prospérité de leur institut dépendrait de la générosité des aumônes qui y seraient distribuées. Il détermina même que, dans toutes les maisons de l'ordre, la dîme des oblations et des revenus serait affectée à la subsistance des indigents, des pèlerins et des hôtes. D'après ce programme, les abbayes norbertines furent de tout temps des centres d'où la charité chrétienne rayonnait. De là, la fonction, dans chaque maison, du frère hôtelier; de là, l'attribution spéciale d'une partie des revenus pour le service *ad portam* (distribution aux pauvres sous la porte-cochère de l'abbaye); de là aussi la fondation, à l'exemple du *xenodochium* de Prémontré même, de certaines maisons qui, dans quelques régions désertes, semblent avoir eu presque uniquement comme but de fournir le logement au passant.

VI. Personnages célèbres : saints et bienheureux. — Bien qu'au cours de huit siècles d'existence, la solitude des multiples monastères de l'ordre ait abrité mainte vie faite de sainteté, d'abnégation, de dévouement, l'ordre de Prémontré ne possède pas au martyrologe romain une grande théorie de saints. A vrai dire, l'ordre n'y est représenté que par saint Norbert lui-même, au 6 juin, et encore ne s'agit-il pas d'une canonisation en forme. Les vieilles chroniques monastiques, cependant, proclament à l'envi la sainteté d'éminents personnages qui illustrèrent l'ordre, et des hagiographes des XVII[e] et XVIII[e] siècles ont réuni les biographies des prémontrés qui édifièrent le monde chrétien. Cf. G. Lienhardt, *Ephemerides hagiologicæ ordinis Præmonstratensis*, Augsbourg, 1768; J.-C. Van der Sterre, *Hagiologium Norbertinum*, éd. posth., Namur, 1887.

Il est à remarquer toutefois que, dès le début, on a gardé dans l'ordre une grande réserve au sujet des saints qui seraient sortis de son sein, ainsi qu'une sobriété manifeste dans les récits merveilleux. Est-ce modestie? Est-ce négligence? Est-ce désir d'éviter aux monastères le trouble que cause toujours le concours des pèlerins? Peut-être faut-il plutôt chercher la solution dans le fait du ministère paroissial des prémontrés. Les chanoines résidant au couvent se préparaient à l'exercice des fonctions paroissiales par des études plus positives, qui les empêchaient de se lancer, comme les moines contemplatifs et en particulier les cisterciens, dans les spéculations mystiques et, du même coup, les mettaient en garde contre une trop grande crédulité vis-à-vis des récits merveilleux. Une fois envoyés dans les paroisses, absorbés par les travaux et les soucis du ministère, ils n'étaient pas bien placés pour organiser le culte des saints de leur monastère, bien qu'il ne manquât pas de personnages d'une grande sainteté dans les abbayes norbertines. De plus, vivant continuellement en dehors de l'abbaye, ils perdaient fatalement, quoi qu'on y fît, quelque peu de cet esprit de corps qui anime généralement les communautés religieuses. Cette vie active n'est pas davantage favorable à l'élaboration des longs récits merveilleux auxquels peuvent se consacrer des moines jouissant de loisirs pour vaquer à la contemplation et aux rêveries mystiques. H. Lamy, *L'abbaye de Tongerloo*, p. 279. Il est remarquable, par exemple, que Philippe d'Harvengt, abbé de Bonne-Espérance, écrit, à la demande

d'étrangers, la vie de saints qui ne relèvent pas de l'ordre, sans penser à la glorification d'aucun de ses confrères. Ajoutons enfin que, lorsqu'il s'agissait d'obtenir de Rome soit une canonisation, soit l'approbation d'un culte, l'ordre ne possédait pas suffisamment de cohésion pour agir d'un commun effort, et surtout pour réunir les fonds nécessaires, car les prémontrés n'ont jamais joui, sous ce rapport, du privilège des ordres mendiants, pour lesquels ces frais se trouvaient réduits au minimum. C'est sous le bénéfice de ces remarques qu'il faut étudier la liste des saints personnages issus de l'ordre.

Le culte du fondateur lui-même, saint Norbert — fut-il canonisé par Innocent III? ce n'est pas prouvé — fut autorisé par Grégoire XIII, le 28 juillet 1582. Le général de l'ordre, Jean Despruets, composa à cette occasion un office du saint qui fut adopté au chapitre général de 1584. Depuis lors aussi, les noms de saint Augustin et de saint Norbert sont insérés dans le *Confiteor* et l'oraison *A cunctis*. Le 13 septembre 1672, Clément X décréta que la fête de saint Norbert, évêque et confesseur, serait dorénavant célébrée dans l'Église universelle, le 6 juin, sous le rite double. Cf. E. Valvekens, *La « canonisation » de saint Norbert*, dans *Analecta præmonstratensia*, t. x, 1934, p. 5 sq. Depuis 1625, sous Urbain VIII, les prémontrés célèbrent la fête de saint Norbert le 11 juillet, pour éviter les complications auxquelles donnaient lieu, le 6 juin, les octaves de la Pentecôte ou du Saint-Sacrement. Les reliques de saint Norbert furent transportées, en 1627, à l'abbaye de Strahov, à Prague, où elles se trouvent encore actuellement.

L'ordre de Prémontré a en outre adopté dans son office liturgique les fêtes suivantes de saints ou bienheureux de l'ordre :

Le 14 janvier (avant le nouveau *Kalendarium* de 1924, le lundi qui suit l'Ascension), fête du bienheureux Gerlac, lequel quitta l'armure des croisés et fut revêtu de l'habit de l'ordre par le pape Adrien IV; il s'installa comme ermite à Houthem, près de Fauquemont, au pays de Maëstricht, où il vécut dans la pénitence et la retraite. Il mourut à la fin du XIIe siècle. A l'endroit où il passa sa vie s'éleva bientôt un couvent de moniales norbertines. Dans le sanctuaire, actuellement église paroissiale, les reliques du bienheureux sont toujours en honneur. Son office fut admis au bréviaire en 1675.

Le 16 janvier, fête du bienheureux Godefroid, comte de Cappenberg, admis à la vie religieuse par saint Norbert, qui avait ses vues sur lui pour la direction future de l'ordre. Le manoir de Cappenberg fut converti en abbaye, dont Godefroid fut le premier abbé. Une mort prématurée l'enleva, à l'âge de trente ans, le 13 janvier 1127. Ses reliques sont vénérées actuellement à l'église paroissiale d'Ilbenstadt, en Rhénanie. Le culte du bienheureux fut reconnu par Paul V en 1614. Cf. H. Hüsing, *Der heil. Gottfried, Graf von Cappenberg*, Munster, 1882.

Le 10 février, fête du bienheureux Hugues de Fosses, ancien secrétaire de l'évêque de Laon, Barthélemy de Joux, premier disciple de Norbert, son successeur dans la direction de l'ordre et premier abbé de Prémontré, où il mourut en 1164. L'ordre lui est redevable de sa législation première et de son code liturgique. Ses reliques se trouvent actuellement à l'abbaye de Bois-Seigneur-Isaac, en Belgique. Rome a reconnu son culte le 13 juillet 1927. Cf. H. Lamy, *Vie du bienheureux Hugues de Fosses, premier abbé de Prémontré* († 1164), Charleroi, 1925; du même, *La gloire posthume du bienheureux Hugues de Fosses*, Charleroi, 1928.

Le 17 février, fête du bienheureux Evermode, d'abord prévôt de Sainte-Marie à Magdebourg, puis second évêque de Racebourg et apôtre des Wendes. Son office fut adopté en 1675.

Le 3 mars, fête du bienheureux Frédéric, abbé de l'abbaye de Mariengaarde en Frise. Il fut un maître brillant à son époque, annexa à son abbaye un collège renommé et créa dans sa communauté une atmosphère scientifique († 1175). Ses reliques furent transportées au XVIIe siècle à l'abbatiale de l'abbaye de Bonne-Espérance, actuellement église du séminaire, où elles se trouvent encore. Son office se trouve au bréviaire de l'ordre depuis 1675.

Le 29 mars, fête du bienheureux Ludolphe, neuvième évêque de Racebourg, qui, dans sa lutte pour la défense des libertés et des biens de son Église contre les convoitises du duc Albert de Saxe, tomba martyr de la bonne cause, en 1250.

Le 5 avril, fête de sainte Julienne de Cornillon, que d'aucuns rattachent à l'ordre, ce qui n'est pas prouvé. Tout au plus peut-on dire qu'elle se trouvait probablement sous la direction spirituelle du prieur de l'abbaye prémontrée de Mont-Saint-Cornillon, quand elle fut favorisée des révélations qui aboutirent à l'institution de la Fête-Dieu. Elle mourut en 1259. L'office de la sainte fut placé dans le bréviaire prémontré par le chapitre général de 1914, avec la mention que la sainte relève de l'ordre, indication qui est tombée dans l'édition de 1932.

Le 8 mai, fête du bienheureux Hermann-Joseph, confesseur, religieux de l'abbaye de Steinfeld, en Rhénanie, dont la vie pieuse et sainte fut une contemplation ininterrompue († 1233). Ses reliques se trouvent encore actuellement à Steinfeld, où résident maintenant des salvatoriens. Son office est au bréviaire prémontré depuis 1675.

Le 15 juin, le bienheureux Isfride, d'abord prévôt de l'abbaye de Jérichow (Allemagne), fut élu en 1178 évêque de Racebourg et dirigea ses efforts vers l'évangélisation des Wendes. Il défendit son peuple contre les oppressions des grands et mourut, après une vie remplie de prodiges, en 1204.

Le 9 juillet, fête des saints Adrien et Jacques, qui furent du nombre des martyrs de Gorcum, tombés victimes de la haine des gueux calvinistes (1572); béatifiés dans le groupe des martyrs de Gorcum en 1675 par Clément X; canonisés en 1867 par Pie IX.

Le 19 juillet, fête du bienheureux Hrosnata, religieux de l'abbaye de Tepl, martyrisé pour la défense des biens monastiques qui lui étaient confiés, le 14 juillet 1217. Ses reliques sont conservées à l'abbaye de Tepl. En 1892, la Congrégation des Rites a accordé la reconnaissance de son culte.

Le 13 août, fête de la bienheureuse Gertrude, fille de sainte Élisabeth de Thuringe, religieuse du monastère d'Altenberg (Allemagne), qui mourut après une vie toute de simplicité, de mortification et d'abnégation, à l'âge de 70 ans, en 1297, après avoir dirigé sa communauté pendant 40 ans. Ses reliques se trouvent encore actuellement à l'église de l'ancien couvent. Culte approuvé pour le monastère par Clément VI, étendu par Benoît XIII à tout l'ordre en 1728. Son office se trouve au bréviaire depuis 1675.

Le 30 août, fête de la bienheureuse Bronislava, abbesse du monastère de Zwierziniec (Pologne), célèbre par son esprit de solitude et de contemplation († 1259). Culte approuvé par Grégoire XVI en 1839, pour le monastère et le diocèse de Cracovie, étendu à tout l'ordre par Léon XIII.

Le 26 octobre, fête du bienheureux Gilbert, abbé de Neuf-Fontaines, en Auvergne, dont la vie fut remplie de sainteté et de miracles († 1152). Son nom se trouve dans les litanies des saints. Son office a été admis au bréviaire prémontré depuis 1657.

Enfin, le 17 novembre, fête du bienheureux Siard,

abbé de Mariengaarde (Frise) qui brilla par son esprit de pauvreté et de charité. Ses reliques, après les troubles religieux du XVI[e] siècle, furent transportées en 1617 à l'abbaye de Tongerloo, où elles sont le centre d'un pèlerinage très fréquenté. Son office est au bréviaire depuis 1675.

On aurait cependant tort de ne juger l'ordre que d'après cette liste officielle de saints et de bienheureux. Il y aurait lieu d'y ajouter d'autres noms que la vénération n'a jamais placés au premier plan, mais que l'histoire n'a pas oubliés. Aux débuts de l'abbaye de Prémontré, nous voyons dans le couvent des moniales annexe, la bienheureuse Ricvère de Clastres se dévouer à l'organisation et à la direction de sa communauté de religieuses et à l'hospitalisation des pauvres et des malades († 1136). Mentionnons encore Tancrède, premier prieur de la Luzerne, en Normandie; Gauthier, d'abord abbé de Saint-Martin de Laon, homme tout apostolique et ami des pauvres, adonné à l'oraison et à l'étude, qui succéda à Barthélemy de Joux sur le siège épiscopal de Laon († 1155); Hildegonde, comtesse de Meer, qui fonda un couvent de moniales dans son château familial, où sa fille Hedwige lui succéda comme abbesse; Luc, abbé de Cornillon, qui donna l'exemple d'une tendre dévotion aux esprits célestes († 1165); Aldéric, issu d'une famille royale de France, qui passa toute sa vie dans le monastère de Füssenich, inconnu de tous et se sanctifiant dans l'humble métier de porcher; Odinon, premier abbé de Rotha, qui forma des âmes nombreuses à la haute perfection; Raoul, abbé de Vicogne, qui fut la providence des pauvres de la région et accomplit nombre de miracles; les bienheureux Richard de Floreffe († 1150) et Yves de Soissons, la bienheureuse Hermengarde, fondatrice et religieuse de Cuissy († 1155) et le bienheureux Luc, qui en fut le premier abbé († 1145); le bienheureux Odon, premier abbé de Bonne-Espérance; Gérard, premier abbé de Claire-Fontaine († 1150); le bienheureux Garembert ou Walinbert, du Mont-Saint-Martin († 1141); la bienheureuse Oda de Bonne-Espérance; les sept chanoines prémontrés de Saint-Samuel en Palestine, qui furent martyrisés en 1187; Dodon, chanoine du Jardin-de-Marie (Mariengaarde), qui vécut en ermite et mourut avec les stigmates de la passion († 1232).

Si l'ordre eut ses défections et ses apostasies à l'heure des luttes religieuses, il eut aussi ses martyrs. Citons Théodore Schlegel, abbé de Saint-Lucius de Caire, qui prêcha avec ardeur contre les erreurs de Calvin et fut décapité, après de cruels tourments, avec plusieurs de ses religieux († 1529); Mathieu Mackerell, abbé de Barlings et évêque titulaire de Chalcédoine, qui groupa 20 000 hommes pour résister à Henri VIII d'Angleterre, et qui, vaincu, fut arrêté, emprisonné, pendu et traîné sur la claie avec l'abbé de Wellebec et cinq autres religieux de l'ordre († 1536); le bienheureux Pierre de Calmpthout, de l'abbaye de Tongerloo, qui fut martyrisé par les gueux de mer († 1572); Jean de Hecques, proviseur de Saint-Josse-au-Bois, tourmenté et mis à mort par les calvinistes († 1568); les religieux de l'abbaye de Saint-Jean-de-la-Castelle, qui furent brûlés par les calvinistes (1569); le prince Hayton d'Arménie, qui embrassa l'ordre de Prémontré au monastère de Lapaïs de Chypre († XIV[e] s.); Daniel de Campenhout, prieur de Grimberghen; Jean d'Avesne, abbé de Ninove († 1571); Yves de Blohec, religieux de Beauport († 1158) et bien d'autres encore.

Signalons encore, en 1580, le martyre de Jean Kyeran, abbé de la Sainte-Trinité, en Irlande, qui fut mis à mort à Dublin († 1580); la vie pieuse de Guillaume Eiselin, qui mourut à l'âge de 21 ans en odeur de sainteté à l'abbaye de Rotha, et dont l'*Encensoir d'or* est un écrit de haute spiritualité († 1588); Jean Lohel, religieux de l'abbaye de Tepl, qui devint archevêque de Prague, et fut remarquable par son intelligence et sa vertu († 1622).

Le XVIII[e] siècle finissant réservait à l'ordre de Prémontré une brillante couronne de martyrs : le P. Guidel de Pont-à-Mousson, guillotiné à Liège en 1793; le P. Adrien Toulorge de La Blanchelande, massacré la même année à Coutances; le P. Charles Ochin de Vicoigne, supplicié à Valenciennes en 1794. L'île Madame conserve les tombes des PP. Bavilet, Lefort, Mercier; l'île d'Aix, celles de J.-B. Dupré; l'île de Ré, celles de Nicolas Jouette et de J. Van den Block; l'île d'Oléron, celle d'Hercule Prowoost. A Sinnamary mourut, en 1798, le P. Mansuy Lapostre, à Konoñama, le P. Jean Venaty. Et nombreux sont ceux qui revinrent des pontons, de Cayenne et d'autres lieux de déportation, après des souffrances inimaginables.

Sur les prémontrés qui furent promus à la dignité épiscopale, voir A. Zak, *Episcopatus ordinis Præmonstratensis*, dans *Anal. præm.*, t. IX, 1-28 sq.

VII. LA VIE INTELLECTUELLE. — Si l'ordre de Prémontré n'a jamais considéré les études comme un de ses buts essentiels, il s'est toujours maintenu, néanmoins, à un niveau intellectuel en corrélation avec la culture de son temps.

1° *Les débuts.* — Saint Norbert lui-même était un intellectuel. C'est son instruction profonde et variée, son esprit ouvert, qui l'avait fait accueillir à la cour de l'archevêque Frédéric de Cologne et, plus tard, à celle de l'empereur. Les longs mois de retraite et de recueillement, à l'époque de sa conversion, l'avaient nécessairement orienté vers la science de l'Écriture sainte et de la contemplation. Sa vie, cependant, fut tellement remplie que nous n'avons de lui que quelques fragments oratoires. On lui attribue, en outre, quelques ouvrages, dont il ne subsiste que les titres. Les manuscrits — du moins le suppose-t-on — périrent dans l'incendie de la ville de Magdebourg, lors de la guerre de Trente ans.

La *Vita sancti Norberti* nous apprend que, durant la période de ses prédications, Norbert ne dédaigna pas de fréquenter l'école de Laon, et parmi ses premiers disciples plusieurs étaient sortis des *studia generalia* de l'époque.

L'œuvre législative à laquelle s'employa le bienheureux Hugues de Fosses, premier abbé général de Prémontré, atteste une haute culture intellectuelle. Les premiers statuts, d'ailleurs, comportent dans le chapitre *De armario et solatio ejus*, des indications très suggestives au sujet de l'emploi et de la conservation des livres manuscrits du monastère, et le texte : *Interim legant in conventu singuli in singulis libris usque ad signum collationis*, qui fait partie du règlement de la journée, dénote que, dans les abbayes, malgré le travail manuel nécessaire, les études suivaient leur programme régulier.

Comme, en effet, les membres de la communauté étaient destinés au service paroissial, la formation intellectuelle devait se faire avant tout au sein du monastère, de concert avec la formation religieuse. Le *scriptorium* était vraiment, à cette époque, le centre intellectuel de chaque abbaye. C'est là que se faisait l'élaboration du chartrier, qui devait assurer au couvent la tranquille possession de ses biens, privilèges et libertés, là qu'étaient confectionnés les magnifiques exemplaires des manuscrits destinés au service du chœur; là que se faisait la transcription des œuvres de la latinité classique, des livres de la sainte Écriture, des ouvrages patristiques. Nous possédons encore actuellement quelques exemplaires sortis du *scriptorium* de plusieurs abbayes norbertines. L'école de copistes et de miniaturistes de

l'abbaye de Cuissy était célèbre en son temps. Tout aussi connues sont celles de l'abbaye de Bonne-Espérance, de Heilissem, du Parc. Dès les origines, nous trouvons en annexe à quelques abbayes, des académies et des collèges. Nous avons déjà relevé l'école monastique de l'abbaye du Jardin-de-Marie, en Frise. Les nominations et les directions émanant du centre de telle ou telle abbaye entretenaient l'enseignement dans mainte paroisse incorporée, où la nomination du *ludimagister* relevait de l'abbé, qui s'attachait à soutenir et promouvoir le mouvement intellectuel.

Les traces les plus évidentes de la culture des religieux prémontrés aux XIIe, XIIIe et XIVe siècles, se trouvent dans les écrits hagiographiques que nous laissèrent certains d'entre eux. Nous avons déjà parlé des *Vita* que composa Philippe d'Harvengt, abbé de Bonne-Espérance. Nous relevons encore les *Vitæ sancti Norberti*, qui datent des environs de 1150, et qui ont toute la saveur de ce genre de littérature. De plus grande valeur, cependant, sont les écrits ascétiques, que nous laissèrent quelques chanoines, et qui les placent aux premiers rangs parmi les maîtres de la spiritualité du Moyen Age. Nous avons les *Cantiques spirituels* du bienheureux Herman Joseph (éd. W. Van Spilbeeck, Namur, 1899; cf. L. Jörss, *Das arnsteiner Mariengebet und die Sequenzen des M.-A.*, Marbourg, 1920); les écrits apologétiques d'Anselme de Havelberg († 1158) (éd. L. d'Achery, *Spicilegium*, t. XIII; voir ici, t. I, col. 1360); les écrits d'Adam Scotus, abbé de Drybourg (vers 1184-1188), qui devint chartreux (A. Wilmart, *Maître Adam, chanoine prémontré, devenu chartreux à Witham*, dans *Anal. præm.*, t. IX, 1933, p. 209-313; Fr. Petit, *Ad viros religiosos. Quatorze sermons d'Adam Scotus*, texte établi avec interprétations et citations, Tongerloo, 1934; L. Goovaerts, *Écrivains*, t. I, p. 9-11; compléter d'après ceci l'art. paru, t. I, col. 389); les écrits ascétiques de Philippe de Harvengt, abbé de Bonne-Espérance, en Hainaut († 1183) (voir son art., t. XII, col. 1407 sq.); les œuvres de Richard l'Anglais, de l'abbaye d'Arnsberg, en Allemagne (XIIe siècle), dont on possède un *Tractatus de officiis missæ*, des *Carmina in missam et orationem dominicam* et une *Vita sanctæ Ursulæ* (Goovaerts, *op. cit.*, t. II, p. 91-92); les *Collations* de Wichman d'Arnstein, prémontré jusqu'en 1230, puis dominicain († 1270?) (M. A. Van den Oudenryn, *Miracula et collationes fratris Wichmanni*, dans *Anal. præm.*, t. VI, 1930, p. 5-53); les écrits de Zacharie Chrysopolitanus (XIIe siècle), de l'abbaye de Saint-Martin de Laon, homme d'une rare sagacité et d'une profonde érudition, dont l'ouvrage principal, *Commentarius in concordiam evangeliorum*, eut plusieurs éditions (3e à Cologne, 1618, et *P. L.*, t. CLXXXVI); Gervais, quatorzième abbé-général de l'ordre († 1228), qui, au IVe concile du Latran (1215), gagna la bienveillance du pape Innocent III, mais dont les ouvrages : *Commentarii litterales in minores prophetas* sont perdus. Ses *Epistolæ* ont été publiées par Caillieu, à Valenciennes, en 1661, et par C.-L. Hugo, *Sacræ antiquitatis monumenta*, t. I, Étival, 1725.

Pour des matières plus particulières, il faut citer Jean de Sacrobosco (Holybusch, ou Jean de Holywood), Écossais d'origine; inscrit à l'université de Paris en 1221, il étudia à Oxford, devint religieux de l'abbaye de Holywood, et eut une grande réputation de mathématicien († à Paris, 1236). Parmi ses œuvres, on connaît sa *Sphera mundi*, qui jouît dans les écoles d'une faveur qui dura quatre cents ans.

Nous possédons toute une série de chroniques et d'annales, écrites dans les abbayes norbertines et narrant leur histoire, ou celle de la région : celles de Mülhausen, en Bohême, écrite par Gerlach (*Mon. Germ. hist., Script.*, t. XVII); de Saint-Paul de Verdun (t. XVI); de Floreffe (t. XVI), du Parc (t. XVI); de Schäftlarn (t. XVII); d'Osterhoven (t. XVII); de Windberg (*Primordia Windbergensia*, t. XVII); de Steingarden (*Historia Welforum Weingartensis*, t. XXI); de Gottesgnaden (*Fundatio monasterii Gratiæ Dei*, t. XXI); d'Ilfeld (*Historia monasterii Ilfeldensis*, t. XXV); d'Ursperg (*Burchardi et Chuonradi Urspergensium chronicon*, t. XXIII), de Wittewerum (*Emmonis et Menconis Werumensium chronica*, t. XXIII); de Mariengaarde (*Gesta abbatum Horti S. Mariæ*, t. XXIII, et A. Wumkes, *Sibrandus Leo's Abtenleven*, Bolsward, 1919); de Ninove (*Balduini Ninoviensis chronicon*, t. XXV); de Mildenfurth (B. Schmidt, *Arnold von Quedlinburg und die ältesten Nachrichten des russischen Hauses*, Iéna, 1883); de Weissenau (*Acta S. Petri in Augia*, éd. Baumann, Karlsruhe, 1877); de Schussenried (*Mon. Germ. hist.*, t. XXV); de Marchtall (*Liber fundationum seu annales Ecclesiæ Marchtallensis*, t. XXIV); de Steinfeld (*Historiæ Francorum Steinveldenses*, t. XIII); de Vicoigne (*Historia monasterii Viconiensis*, t. XXIV); d'Adelberg (t. I); de Prémontré (*Sigeberti Gemblacensis continuatio Præmonstratensis*, t. VI); de Saint-Martin de Laon (*Sigeberti continuatio Laudunensis*, t. XXVI).

Aux XIVe et XVe siècles, les écrivains prémontrés ne sont peut-être plus de premier ordre, mais ils ne sont pas dépourvus de mérites. Citons, en Écosse, Raoul Strodus, de l'abbaye de Drybourg, poète et philosophe très connu († 1370); Patrice, de la même abbaye, philosophe et théologien († 1350); le prince Hayton, en Chypre († XIVe siècle), qui écrivit entre autres une curieuse *Histoire de l'Orient* (Haguenau, 1529); à Floreffe, le prieur Pierre de Herentals († 1391), auteur d'un *Collectarius evangeliorum* qui eut trois éditions imprimées avant 1500. A nommer encore, pour l'Angleterre, l'historien Wugenhall; pour l'Allemagne, Pierre de Kaiserlautern, de l'abbaye de Lutra, remarquable non seulement comme théologien, mais aussi comme littérateur et juriste; pour la Belgique, Roland Piquot, de Dilighem († 1507), docteur en droit; pour la France, Thomas l'Heureux, de Dommartin, bachelier en théologie († 1420).

Les religieux de l'abbaye de Tepl donnèrent au XIVe siècle une traduction allemande de la Bible (éd. Phil. Klimesch, Munich, 1884). La première traduction de la Bible en hongrois fut faite en 1415, par un prémontré (*Anal. præm.*, t. VI, 1930, p. 223).

2° *L'époque moderne et contemporaine.* — De bonne heure nous retrouvons les religieux de l'ordre aux différents *studia generalia*. C'est surtout l'université de Paris, la plus renommée pour l'enseignement des arts et de la théologie, qui attirait les sympathies des prémontrés. Jean II de Rocquignies, le dix-neuvième abbé-général de l'ordre († 1269), lui-même docteur en théologie de cette université, appuya ce mouvement en fondant, en 1252, dans cette ville, un collège destiné à mettre plus à la portée des élèves prémontrés les cours universitaires. En 1349, Clément VI concéda aux prémontrés la faculté de professer comme licenciés à cette université. Dès cette époque, on rencontre des prémontrés dans toutes les villes universitaires : Orléans, Bourges, Dôle, Cologne, Douai. Cet exode cessera pour les Pays-Bas avec la fondation de l'Université de Louvain (1425) qui attirera dorénavant les habitants de la région. Les abbés chercheront d'ailleurs à faciliter ce mouvement en érigeant, à l'exemple du collège prémontré de Paris, un collège ou maison de logement et d'études dans les villes possédant un enseignement supérieur. Le collège prémontré de Louvain fut fondé par la circarie de Brabant, en 1571. La circarie de Floreffe y possédait en même temps un autre internat depuis 1619. Tongerloo eut son collège Saint-Norbert, à

Rome, depuis 1618. Auprès de l'université de Douai, un collège de l'ordre avait été érigé en 1620; auprès de celle de Cologne en 1618, grâce à l'abbé de Steinfeld; auprès de celle de Prague, en 1637, par l'intermédiaire de Gaspard de Questemberg. Les élèves de l'abbaye de Hebdom, en Pologne, suivaient les cours de l'université de Cracovie. Le célèbre collège de Salamanque, en Espagne, réunit la gent studieuse des abbayes de la presqu'île ibérique depuis 1576.

On était d'ailleurs à une époque où, dans chaque abbaye, les études de philosophie et de théologie étaient sérieusement conduites, souvent même sous la direction de licenciés d'université — Jansénius, plus tard évêque de Gand, enseigna au XVIe siècle l'Écriture sainte à l'abbaye de Tongerloo — ou présidées d'ordinaire par des religieux de l'ordre, qui avaient reçu leur formation dans quelque université, et qui, parfois, malgré le vœu de stabilité, étaient pris dans une autre maison de l'ordre. Le séminaire domestique de l'abbaye de Saint-Michel d'Anvers entra même en conflit avec l'université de Louvain, pour avoir ouvert ses cours de philosophie à des étudiants de la ville.

Il n'est pas étonnant de trouver, dès lors, à une époque plus moderne, toute une pléiade de savants et d'écrivains dans l'ordre. Nous citons entre bien d'autres, Nicolas Psaume, abbé de Saint-Paul de Verdun, puis évêque de cette ville († 1575), qui représenta l'ordre au concile de Trente, où il fut chargé de la rédaction des canons touchant la réforme des religieux. Il donna une édition des *Canones et decreta concilii Tridentini*, Verdun, 1564, et un commentaire : *Concilium Tridentinum lucubrationibus illustratum*, Verdun, 1572. On a encore de lui : *Préservatif contre le changement de religion*, Verdun, 1563; *La doctrine vraie du sacrement d'ordre*, Verdun, 1563; *Advertissement à l'homme chrestien pour cognoistre et fuir les hérétiques de ces temps*, Reims, 1564. Parmi les meilleurs théologiens de l'ordre, nous citerons Florent de Cocq, de l'abbaye de Saint-Michel d'Anvers († 1699), avec ses *Principia totius theologiæ moralis et speculativæ*, 3 vol., Cologne, 1682, et *De jure et justitia*, qui eut trois éditions, Bruxelles, 1687, Bruxelles, 1708, Malines, 1741; Macaire Havermans, de la même abbaye († 1680), dont le *Tyrocinium christianæ moralis theologiæ* fut édité, Anvers, 1674, Anvers, 1675, Venise, 1771, et qui fournit encore une *Disquisitio theologica : quia Dei amor requiritur et sufficit cum sacramento ad justificationem*, Louvain, 1675, et une *Defensio brevis tyrocinii moralis theologiæ*, Cologne, 1676; Thadée Schwaiger, de l'abbaye de Strahov († 1743), dont l'œuvre théologique comporte 21 ouvrages édités, et enfin Simon Braunman, de l'abbaye d'Averbode († 1747), *Tractatus theologici tum praxi tum speculationi accommodati*, 7 vol., Louvain, 1750-1752.

Parmi les auteurs ascétiques, il faut citer, outre l'incomparable Servais de Lairuels († 1631), qui laissa entre autres trois ouvrages de haute spiritualité, l'*Optica regularium*, Pont-à-Mousson, 1603, les *Meditationes ad vitæ religiosæ perfectionem, ibid.*, 1621, et le *Catechismi novitiorum et eorum magistri, ibid.*, 1623; Lohelius, abbé de Strahov, à Prague, et archevêque de cette ville († 1622), qui travailla vigoureusement à l'œuvre de la contre-réforme en Bohême; Willibrord Bosschaert, de l'abbaye de Tongerloo († 1657), dont on a surtout une *Vita contemplativa et activa*, Louvain, 1620, et la *Feria sexta sive ejus dignitas*, Malines, 1653, et qui donnait régulièrement pour les confrères occupés dans les paroisses et réunis à l'abbaye chaque année, ses conférences sur des sujets variés; Augustin Wichmans, abbé de Tongerloo († 1661), qui publia un *Epigrammata de viris vitæ sanctimonia illustribus ex ordine Præm.*, Louvain, 1615; une *Apotheca spiritualium pharmacorum*, Anvers, 1626; un *Sabatismus Marianus*, Anvers, 1628; le *Brabantia Mariana*, si avantageusement connu, et qui eut plusieurs éditions (1re éd., Anvers, 1628) et dont le *Syntachma pastorale*, ou instruction pour les religieux dispersés dans les paroisses, mériterait d'être édité; Gérard van Herdegom, de l'abbaye de Tongerloo († 1675), qui écrivit son *Diva virgo candida*, Bruxelles, 1650; Ludolphe van Craywinckel, de l'abbaye de Tongerloo († 1679), dont les *Godvruchtige meditatiën* furent le manuel de dévotion pendant tout un siècle (1re éd., Anvers, 1661); Jérôme Hirnhaim, de l'abbaye de Strahov (1679), dont nous avons entre autres, *Recta vitæ via seu devotæ meditationes*, Prague, 1678, et qui est l'auteur d'une volumineuse explication du *Sermo sancti Norberti*, Prague, 1676; François Wennius, de l'abbaye du Parc († 1617), qui écrivit des directives pour les novices et leurs maîtres dans son *Speculum religiosorum*, Louvain, 1615; Jean Herlet, de l'abbaye d'Oberzell († 1718), qui fournit un recueil de méditations, intitulé : *Solitudo Norbertina*, Marchtall, 1698; le célèbre Goffiné, de l'abbaye de Steinfeld († 1719), qui composa son *Manuel du chrétien*, encore populaire de nos jours surtout en Allemagne; Sébastien Sailer, de l'abbaye de Marchtall († 1777), qui publia une *Imitation de la sainte Vierge*, Gunsburg, 1764, œuvre anonyme d'un chanoine de Marchtall, et qui fut lui-même un écrivain assez fécond; Godefroid van Elshout, de l'abbaye de Ninove († 1667), qui publia : *Den gheeste lycken Roos-Hof*, Bruxelles, 1649; *Hantboecxken der daghelyckscher devotien*, Bruxelles, 1649, et *Den dobbelen gheestelycken Olyf-boom*, Anvers, 1651; Daniel Bellemans, de l'abbaye de Grimberghen († 1674), avec son *Het citherken van Jesus*, qui eut deux éditions, et *Den lieffelycken paradysvogel*, dont on connaît 11 éditions; Adrien de Buck, de Saint Nicolas de Furnes (XVIIe siècle), qui écrivit : *Troost n edeeynewyngkel des zedighe wysheyt*, Bruges, 1653, adaptation en vers flamands du *De consolatione philosophiæ*, de Boèce; Denis Albrecht, de l'abbaye d'Étival († 1753), avec son *Manuel des chanoines prémontrés*, Argenteau, 1742; Georges Lienhardt, abbé de Roggenbourg († 1783), qui écrivit entre autres ouvrages son *Exhortator domesticus*, Vienne, 1754 et 1760. Il faut citer à part Épiphane Louis, abbé d'Étival († 1682), qui laissa plusieurs ouvrages : *La nature immolée par la grâce*, Paris, 1674; *La vie sacrifiée et anéantie des novices*, Paris, 1674 1675; *Conférences mystiques sur le recueillement*, Paris, 1676, 1683; *Traité de la contemplation naturelle* (reste manuscrit) et ses *Lettres spirituelles*, Paris, 1688. Bien qu'il fût un peu porté au quiétisme, il mérita cependant l'éloge de dom Calmet, qui l'appelle « un homme très éclairé dans la théologie mystique et un des plus sublimes contemplatifs de son temps ».

Parmi ceux qui s'appliquèrent à l'histoire, citons J. C. Van der Sterre, abbé de Saint Michel d'Anvers († 1629), qui donna la première édition critique de la *Vita B* de saint Norbert, publiée par Polycarpe de Hertoghe, à Anvers, en 1656, et publia une *Vie de saint Norbert* en flamand, Anvers, 1623; Jean Le Paige († 1650), auteur de la *Præmonstratensis ordinis bibliotheca*, Paris 1633, où il a rassemblé une foule de documents; Maurice Du Pré, de l'abbaye de Saint Jean d'Amiens († 1645), qui écrivit une *Vie de saint Norbert*, Paris, 1627, et composa les *Annales breves ordinis Præm.*, Amiens, 1645, rééditées par I. Van Spilbeeck, Namur, 1889; Thérèse Petryczowna, religieuse de Zwierzyniec († 1700), qui donna une Chronique historique de son monastère, Cracovie, 1860; l'Espagnol Joseph Noriega, de l'abbaye de

Notre-Dame de la Vid (XVIIIe siècle), qui publia *Dissertatio apologetica mariano candida in qua de constanti revelatione candidi habitus Præmonstratensis per Deiparam*, Salamanque, 1723, et son compatriote Emmanuel de Illana, de Valladolid († 1783), qui écrivit une *Vie de saint Norbert* fort appréciée, Salamanque, 1755; René de Vertot d'Aubœuf, de l'abbaye de Valsery († 1735), auteur d'une *Histoire de l'ordre de Malte*, Dijon, 1725; Mansuet Le Jeune, de l'abbaye de Pont-à-Mousson († vers 1760), qui publia une *Histoire critique et apologétique des templiers*, Paris, 1789, ouvrage posthume. Parmi ces historiens de l'ordre, il faut cependant réserver une première place à Charles-Louis Hugo, abbé d'Étival et évêque titulaire de Ptolémaïs († 1739), qui condensa l'historique des abbayes relevant de l'ordre dans son ouvrage : *Præmonstratensis ordinis annales*, 2 vol. in-fol., Nancy, 1711. Voir ici, t. VII, col. 201, et H. Lamy, *L'abbé Hugo d'Étival et la coopération des abbayes belges à son œuvre historique*, dans *Anal. præm.*, t. I, 1925, p. 174-186, 261-286. Il a donné aussi son admirable *Vie de saint Norbert*, Luxembourg, 1704, et ses *Sacræ antiquitatis monumenta*, Étival, 1725.

La littérature proprement dite n'a guère pour représentants que des professeurs d'humanité, comme de Waghenaer, de Saint-Nicolas de Furnes († 1662). Comme poète français, nous avons Claude Rohault, prieur de Sélincourt et prieur-curé d'Holnon, près de Saint-Quentin († 1675), qui publia entre autres son *Institution chrestienne*, Paris, 1774.

Parmi les savants, il faut mentionner Jean Zahn, de l'abbaye d'Oberzell († 1707), géomètre et physicien; Benoît Bayer, de Strahov († 1754), astronome; Procop Divisch, chanoine de Klosterbruck († 1765) qui, quelques années avant les expériences de Franklin, dès 1754, plaçait un paratonnerre sur son presbytère; Carasmar, de l'abbaye de Notre-Dame de Belpuig († 1791), le célèbre archiviste d'Espagne, remarquable par sa science diplomatique et paléographique.

La musique ne fut pas négligée : Masius, le célèbre abbé du Parc († 1647) était excellent organiste; Wintherer, d'Ilbenstadt (XVIIIe siècle) et Oelschlegel de Strahov († 1788), furent constructeurs d'orgues. En 1775, l'abbé de la Val-Dieu, Lissoir († 1608), fonda dans son monastère une école de musique où Hanser, de l'abbaye de Schussenried († 1792) fut le maître du compositeur français Méhul († 1817).

La gravure fut cultivée par Louis Barbaran, de Saint-Martin de Laon (XVIIIe siècle); la peinture par Eustache Restout, de l'abbaye d'Ardenne († 1713), par son frère Jacques († vers 1700), et par Luc, de l'abbaye de Steingaden (XVIIe siècle); l'architecture par Nicolas Pierson de Sainte-Marie-Majeure de Pont-à-Mousson (XVIIIe siècle) et son frère Arnould, par Jacques Cottard († 1743), qui reconstruisit son église abbatiale de Grimberghen, et par Antoine Thys (XVIIIe siècle) qui éleva la tour de l'abbatiale du Parc. Dans le domaine des beaux-arts, les prémontrés furent avant tout les mécènes des artistes, à toutes les époques. Ils encourageaient les peintres, les sculpteurs, les orfèvres, les brodeurs. Par leur intermédiaire, ils faisaient de leurs abbayes et de leurs églises abbatiales des endroits privilégiés où l'art servait à rehausser la splendeur du culte et à rendre gloire au Très-Haut. Si, actuellement, malgré guerres, pillages, confiscations, révolutions, incendies, nos abbayes conservent encore des trésors d'art devant lesquels l'admiration s'incline, que furent les abbayes à leur époque de grandeur et de magnificence?

L'ordre de Prémontré a un titre spécial à la reconnaissance de la religion et des lettres ecclésiastiques pour avoir sauvé de la dispersion et du naufrage les *Acta sanctorum*, commencés par les bollandistes. Par suite de la suppression des jésuites, l'institut bollandien avait été supprimé à son tour, en 1788, par le gouvernement autrichien des Pays-Bas. Godefroid Hermans, abbé de Tongerloo, fit l'acquisition, pour son monastère, du musée et du mobilier de cet institut, et fit continuer cette entreprise par ses religieux, de concert avec quelques anciens bollandistes, rétribués par lui, jusqu'à ce que, en 1796, l'abbaye de Tongerloo fut supprimée à son tour. Avant la débâcle, cependant, les religieux de Tongerloo réussirent à faire évacuer l'outillage scientifique de l'œuvre et à le transporter en lieu sûr, le sauvant ainsi une seconde fois de la dispersion. Cf. H. Lamy, *L'œuvre des bollandistes à l'abbaye de Tongerloo*, dans *Anal. præm.*, 1926-1927, t. II-III.

L'enseignement de la jeunesse ne fut jamais l'apanage des prémontrés. Ce n'est que par exception qu'ils eurent des collèges aux temps modernes, comme ce fut le cas pour l'abbaye de Saint-Nicolas de Furnes. A la fin de l'ancien régime, les circonstances les ont cependant orientés dans cette voie. A la suite de la suppression des jésuites, l'enseignement de la jeunesse avait de grandes lacunes, surtout en Allemagne et dans l'ancienne Autriche-Hongrie. Les prémontrés de Bavière, reprirent, en 1781, le gymnase de Landshut, mais le cédèrent, en 1794, aux dominicains. Les prémontrés de Tepl se chargèrent, en 1804, du gymnase de Pilsen; ceux de Strahov reprirent le collège de Saaz et les *Realschulen* de Reichenberg et d'Aakonitz; ceux de Siloé, le gymnase de Deutschbrod. En Hongrie, l'abbaye de Csorna prit la direction des collèges de Steingaden et de Keszthely, et l'abbaye de Jášžo se chargea de ceux de Kaschau, de Rosenau et de Gross wardein. La direction de ces collèges fut, pendant le XIXe siècle, une des occupations principales des prémontrés de l'ancienne Autriche-Hongrie. En 1871, Strahov perdit ses gymnases, de même que Seelau. Le gouvernement tchécoslovaque enleva à l'abbaye de Tepl, en 1924, la direction de son collège. En Hongrie, la tradition suivit son cours. Le collège de Gödölö, qui y fut commencé après la Grande Guerre, jouit d'une grande prospérité. Les prémontrés de la circarie de Brabant, ont, depuis quelques années, adopté les mêmes tendances. L'abbaye de Berne dirige un gymnase très fréquenté. L'abbaye d'Averbode est à la tête, au Brésil, de deux séminaires et d'un collège. Les prémontrés de West-Depere, aux États-Unis (Wisconsin), s'occupent avant tout d'enseignement dans leur collège de Saint-Norbert, qui réunit une jeunesse nombreuse et ardente. Depuis 1928, l'abbaye d'Averbode a inauguré son collège Saint-Michel à Brasschaatlez-Anvers, en Belgique.

A l'heure actuelle, l'ordre marche dans le sillon d'une tradition séculaire. Chaque abbaye a son enseignement de philosophie et de théologie, où des religieux, qui, pour la plupart, ont leurs grades à quelque université, sont préposés à la formation des jeunes gens. Les meilleurs éléments d'entre ceux-ci sont d'ordinaire dirigés vers un centre universitaire. D'après les aptitudes et les goûts, les études prennent au couvent une envolée plus large, sur la base du premier enseignement reçu. La science, la littérature, l'histoire, les arts, y sont en honneur. Les trésors intellectuels, conservés dans les bibliothèques et les archives en font foi.

Le renouveau du dernier siècle a donné une place remarquable à plusieurs de ses religieux, dans le domaine de la théologie, de l'Écriture sainte et de l'histoire. Les *Analecta præmonstratensia*, un périodique trimestriel consacré à l'histoire de l'ordre, est, depuis 1925, l'organe de la *Commissio historica ordinis Præmonstratensis*, qui groupe sous la présidence du Rme P. Hugues Lamy, abbé de Tongerloo, quelques érudits en la matière, et apporte des études

nouvelles sur le passé d'un grand ordre et sur les personnages qui y brillèrent.

VIII. État actuel. — Actuellement, l'ordre de Prémontré compte les cinq circaries de Tchécoslovaquie, de Hongrie, d'Autriche, de Brabant et de France.

1° *La circarie de Tchécoslovaquie* comprend les abbayes de Tepl, de Strahov, de Jászó, de Siloé et de Neureich.

L'abbaye de Tepl est un des monastères les plus florissants de l'ordre. Son prélat, le Rme P. Helmer, est une sommité dans le domaine philologique et linguistique. Parmi les religieux qui se distinguèrent au xixe siècle, il faut citer Sedlacek, professeur au collège de Pilsen, qui, par ses travaux sur la langue tchèque, contribua fort à ressusciter le patriotisme de son pays pour cet héritage national.

L'abbaye de Strahov, à Prague, occupe dans cette ville une place en vue. Sa bibliothèque a une renommée mondiale. C'est de cette abbaye que relevait le religieux Dlabacz, qui, au commencement du siècle, fit beaucoup pour la résurrection de la nation tchèque. De ce monastère dépendent les maisons de Milowicz et de la Sainte-Montagne.

L'abbaye de Jászó comprend à elle seule plus de 100 religieux. De cette abbaye relèvent la prévôté de Sainte-Croix, à Lelesz, qui fut supprimée en 1787, mais rendue à l'ordre en 1802, et la prévôté de Saint-Étienne-du-Promontoire, à Grosswardein, qui fut supprimée en 1787 et réincorporée à l'ordre en 1807. Le monastère dirigeait les collèges de Cassoro, et de Rosnavya, pour le personnel enseignant desquels on formait des religieux dans la maison. Joseph Szidor, membre de cette abbaye (1791-1865), y prépara une série de professeurs pour l'enseignement des classiques. Ces collèges viennent d'être confisqués par le gouvernement. Depuis lors, l'abbaye a érigé en Hongrie le fameux collège de Gödölö.

Le monastère du Grand-Varadin fut détaché de Jászó par le chapitre général de 1921.

L'abbaye de Siloé (Seelan ou Zeliv) est située en Bohême et s'occupe surtout de service paroissial.

L'abbaye de Neureich (Nova Rise) est située en Moravie, et prend à sa charge différentes paroisses. On y édite le périodique *Nase Ombaduna.*

2° *La circarie de Hongrie* ne comprend que l'abbaye de Csorna, avec ses collèges de Sabarin, Keszthély, Szombathély, où ses religieux donnent l'enseignement.

3° *La circarie d'Autriche* embrasse les abbayes de Schlägl, de Wilten et de Géras.

L'abbaye de Schlägl, près de Linz, occupe ses religieux à l'administration des 11 paroisses qui sont incorporées au monastère, tandis que d'autres donnent les cours de la *Landwirtschaftliche Winterschule,* qui est annexée à l'abbaye. Les religieux s'occupent aussi d'une œuvre florissante de retraites.

L'abbaye de Wilten, dans le Tyrol, emploie ses religieux au ministère paroissial dans les 11 paroisses qui dépendent de l'abbaye. Les jeunes religieux ont toutes facilités pour suivre les cours de l'université d'Inspruck, toute proche du monastère.

L'abbaye de Géras, en Basse-Autriche, exerce un ministère utile et fructueux dans les 17 paroisses qui sont incorporées au monastère.

4° *La circarie de Brabant* comprend les abbayes d'Averbode, de Bois-Seigneur-Isaac, de Grimberghen, de Leffe, du Parc, de Postel, de Tongerloo et de Berne.

L'abbaye d'Averbode est aujourd'hui la résidence de l'abbé-général de l'ordre, le Rme P. Crets. Tandis que plusieurs religieux sont curés dans les paroisses environnantes, d'autres sont professeurs au collège Saint-Michel que l'abbaye vient de fonder à Brasschaat-lez-Anvers, et aux collèges que le monastère a repris au Brésil : le séminaire interdiocésain de Saint-Paul à Pirapora et les collèges Saint-Vincent à Pétropolis et de Jahu. D'autres, enfin, sont missionnaires au Danemark, sous la direction de Mgr Brems, un religieux de l'abbaye, vicaire apostolique et évêque de Roskild. L'abbaye d'Averbode s'occupe activement de l'apostolat par la presse. L'abbaye est le siège de l'archiconfrérie de Notre-Dame du Sacré-Cœur ainsi que de la direction générale de la croisade eucharistique de la Belgique. On y édite entre autres les deux périodiques *Hooger Leven* et *Ons Land.*

L'abbaye de Tongerloo, malgré l'incendie qui la détruisit en 1929, continue à être un centre de vie religieuse et intellectuelle. Outre les diverses paroisses confiées aux religieux, l'abbaye entretient quatre missions : celle de l'Uélé au Congo belge, où se dévouent une quarantaine de religieux. En Angleterre, l'abbaye a fondé les missions de *Corpus Christi,* à Manchester, et les prieurés de Saint-Norbert, à Spalding et à Crowle. Depuis 1925, l'abbaye a fondé le prieuré de la Sainte-Trinité, à Kilnacrott en Irlande. L'abbaye est le siège de l'œuvre de l'archiconfrérie de la Sainte Messe réparatrice. On y publie l'*Algemeen nederlandsch eucharistich Tijdschrift* et le *Tongerloo's Tijdschrift.* Elle est en même temps le siège de la rédaction et de l'administration de la revue historique de l'ordre, les *Analecta præmonstratensia,* qui y paraissent depuis 1925 sous la présidence du Rme P. Hugues Lamy. Mgr Heylen, évêque de Namur et président du comité permanent des congrès eucharistiques internationaux, est un fils de l'abbaye.

L'abbaye de Parc-lez Louvain se trouve à proximité de la célèbre université belge. Ses membres pratiquent sous leur diverses formes la vie canoniale et apostolique. Plusieurs de ses membres s'occupent de ministère au Brésil.

L'abbaye de Grimberghen consacre surtout l'activité de ses membres à l'étude des sciences ecclésiastiques et au ministère paroissial. Elle a de belles collections de manuscrits et de tableaux.

L'abbaye de Postel en Campine forme une oasis de piété et de science. Elle occupe ses religieux au ministère paroissial, et jusqu'à maintenant se joignait à d'autres abbayes de Belgique pour seconder l'œuvre des missions. Elle vient d'entreprendre des missions au Congo belge.

L'abbaye de Leffe, qui servit pendant une vingtaine d'années de refuge aux religieux de l'abbaye de Saint Michel de Frigolet, lors de leur expulsion de France, vient d'être rachetée et peuplée par l'abbaye de Tongerloo, après que, le 3 novembre 1931, le Saint-Siège eut donné le bref de restauration de ce monastère.

L'abbaye de Berne, à Heeswijk, en Hollande, relève de la circarie du Brabant. A côté du ministère paroissial, dans un assez grand nombre de centres, où l'ancien droit de patronage lui est resté, elle s'occupe de l'instruction de la jeunesse et d'œuvres sociales. Elle a établi des missions prospères au Canada et a fondé à West-Depere (Wisconsin), une maison, qui s'est développée rapidement et fut érigée en abbaye indépendante en 1921. L'abbaye de Berne a commencé, il y a quelques années, des missions dans les Indes anglaises et relève l'abbaye de Windberg en Bavière.

5° *La circarie de France* comprend les abbayes de Saint Michel de Frigolet et de Saint-Martin de Mondaye, et trois prieurés qui relèvent de ces monastères.

L'abbaye de Frigolet, en Gascogne, a repris sa grande activité en France, où elle s'est reinstallée dans les bâtiments dont elle avait été expulsée en 1901. Ses religieux s'occupent de diverses œuvres de charité et

d'enseignement. L'abbaye compte plusieurs religieux missionnaires à Madagascar. Frigolet a fondé, à Conques, au diocèse de Rodez, un prieuré dont les religieux continuent les traditions de zèle et de charité de l'abbaye mère. Un autre prieuré a été fondé, à Storrington, en Angleterre. Cette maison est devenue rapidement un foyer de conversion au catholicisme.

L'abbaye de Saint-Martin de Mondaye, à Juaye, au diocèse de Bayeux, est surtout occupée à l'évangélisation sous forme de missions et de retraites. Mondaye fut le berceau religieux du Rme P. Godefroid Madelaine, l'historien de saint Norbert († 1932). Le prieuré de Nantes, fondé par cette abbaye, exerce son activité apostolique dans le même sens que Mondaye. Dernièrement, la basilique de Longpont, fondée par dame Hodierne de Montlhéry, a été confiée par l'évêque de Versailles aux religieux de Mondaye.

Chassés de France, ces religieux avaient restauré, à Bois-Seigneur-Isaac (Ophain) au diocèse de Malines, un ancien prieuré de chanoines augustins pour desservir le pèlerinage du Saint-Sang-de-Miracle. Après le retour des Pères de Mondaye en France, ce prieuré fut repris par l'abbaye d'Averbode. Il a été érigé en abbaye indépendante par le chapitre général en 1924, et placé sous la circarie de Brabant.

Deux nouvelles fondations, celles de Spainshart et de Windberg, en Bavière, restent provisoirement sous la juridiction de leurs abbés respectifs, ceux de Tepl et de Berne.

6° *Le second ordre de Prémontré* est actuellement représenté par les abbayes de moniales de Zwierziniec, au diocèse de Cracovie et celle d'Imbramovice, au diocèse de Kielce, en Pologne, de Notre-Dame de Villoria d'Orbigo et de Sainte-Sophie de Toro, en Espagne, et de Sainte-Anne de Bonlieu, au diocèse de Valence, en France. Les prieurés des norbertines sont ceux de Czerwinsk, en Pologne, de Notre-Dame de Neerpelt, en Belgique, du Val-Sainte-Catherine à Oosterhout (placé par rescrit du 1er septembre 1928 sous la juridiction immédiate de l'ordre avec l'abbé de Tongerloo, comme Père abbé), des norbertines de l'adoration perpétuelle de Sitten (Suisse) et du Mesnil-Saint-Denis, au diocèse de Versailles, en France. Les sœurs norbertines des instituts suivants relèvent du tiers ordre de Saint-Norbert : Le Berg-Sion, au canton de Saint-Gall, en Suisse; Kulsovat, près de Veszprém, en Hongrie; Stresovice-Andelka, en Tchécoslovaquie; St-Johannesburg, à Leutesdorf-am-Rhein, diocèse de Cologne, en Allemagne.

1° *Pour saint Norbert.* — P. Lefèvre, *Essai de bibliographie de saint Norbert*, dans L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, t. IV, Bruxelles, 1918, p. 367-383, où se trouve réunie toute la bibliographie se rapportant au fondateur de l'ordre; G. Madelaine, *L'histoire de saint Norbert*, 3e éd., Tongerloo, 1928, mise au point d'après les publications et études récentes.

2° *Pour l'histoire générale de l'ordre.* — Outre le livre déjà cité de L. Goovaerts, voir Fr. Petit, *L'ordre de Prémontré*, dans la coll. *Les ordres religieux*, Paris, 1927; B. Grassl, *Die Prämonstratenser-Orden*, dans les *Analecta præmonstratensia*, t. X, 1934; C.-L. Hugo, *Sacri ac candidi ordinis Præmonstratensis annales*, 2 vol. in-fol., Nancy, 1734-1736; R. Van Waefelghem, *Répertoire des sources imprimées et manuscrites relatives à l'histoire et à la liturgie de l'ordre de Prémontré*, Bruxelles, 1930.

Les contributions fournies par la revue historique de l'ordre, les *Analecta præmonstratensia*, sous forme d'articles, et d'éditions de textes, ont été abondamment utilisées dans le présent article.

A. Erens.

PRÉMOTION PHYSIQUE. — Nous verrons d'abord comment se pose la question de la prémotion physique, puis ce que n'est pas cette motion et ce qu'elle est, en l'expliquant par les textes mêmes de saint Thomas. Nous verrons ensuite quels sont, d'après celui-ci, les différents modes selon lesquels s'exerce cette motion. Enfin, nous considérerons successivement ses rapports avec les décrets divins relatifs à nos actes salutaires, avec l'efficacité de la grâce, avec la liberté de nos actes salutaires, et avec l'acte physique du péché. — I. La motion divine en général. II. Ce que n'est pas la prémotion physique (col. 33). III. Ce qu'est positivement la prémotion physique (col. 39). IV. Conformité de cette théorie avec la doctrine générale (col. 51). V. Divers modes de prémotion physique (col. 56). VI. Raisons d'affirmer la prémotion (col. 57).

I. La motion divine en général et la question de la prémotion physique. — Pour bien entendre le sens que les thomistes donnent à l'expression « prémotion physique », il faut rappeler ce qui les a conduits à l'adopter.

Ils entendent répondre à cette question, nettement posée par saint Thomas, Ia, q. CV, a. 5 : *Utrum Deus operetur in omni operante*, Dieu meut-il toutes les causes secondes à leur opération? Ils répondent d'abord que l'Écriture ne permet pas d'en douter, puisqu'elle dit : *Deus operatur omnia in omnibus*, I Cor., XII, 6; *In ipso enim vivimus, movemur et sumus*, Act., XVII, 28. Même s'il s'agit de nos actes libres, l'Écriture n'est pas moins affirmative : *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine*, Is., XXVI, 12; *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate*, Phil., II, 13. Ces textes scripturaires sont déjà si clairs, ils disent si nettement que l'action de la créature dépend de l'influx de Dieu ou de la causalité divine, que Suarez lui-même, quoique opposé à la prémotion physique, a écrit que ce serait une erreur dans la foi de nier la dépendance des actions de la créature à l'égard de la cause première. *Disp. met.*, disp. XXII, sect. I, c. VII.

Du point de vue philosophique, la chose n'est pas moins claire : de même, en effet, que l'être participé, limité des créatures dépend de la causalité de l'Être premier, qui est l'Être même subsistant, leur action en dépend aussi, car rien de réel ne saurait lui être soustrait. Il ne s'agit donc pas tant ici de la nécessité ou de l'existence de l'influx divin, sans lequel la créature n'agirait pas, mais de la nature de cet influx et de la manière dont il s'exerce.

Nous verrons d'abord, en signalant les erreurs manifestes à éviter, ce que n'est pas la prémotion physique, pour mieux préciser ensuite ce qu'elle est : 1° elle n'est pas une motion qui rendrait *superflue* l'action de la cause seconde : contre l'occasionnalisme; 2° elle n'est pas une motion qui *nécessiterait* intérieurement notre volonté à choisir ceci plutôt que cela : contre le déterminisme; 3° elle n'est pas non plus, à l'extrême opposé de l'occasionnalisme et du déterminisme, un simple *concours simultané;* 4° ni une *motion indifférente, indéterminée;* 5° elle n'est pas une *assistance purement extrinsèque* de Dieu.

Nous verrons mieux ensuite ce qu'est la prémotion physique : 1° qu'elle est *motion* et non pas création *ex nihilo*, sans quoi nos actes, créés en nous *ex nihilo*, ne procéderaient pas vitalement de nos facultés et ne seraient plus nôtres; qu'elle est motion passivement reçue dans la créature et distincte par suite soit de l'action divine qu'elle suppose, soit de notre action qui la suit; 2° qu'elle est *physique* et non pas morale ou par proposition d'un objet qui attire; 3° qu'elle est dite *prémotion* à raison d'une priorité non de temps, mais de nature et de causalité; 4° qu'elle est, par rapport à notre liberté, non pas nécessitante, mais *prédéterminante*, ou qu'elle est une *prédétermination non pas formelle, mais causale*, en ce sens qu'elle assure l'infaillibilité intrinsèque des décrets divins et meut notre volonté à se déterminer à tel acte bon déterminé (la détermination à l'acte mauvais étant elle-même mau-

vaise, déficiente, vient à ce titre de la cause déficiente et non pas de Dieu). Nous verrons enfin que la prédétermination à la fois formelle et causale est antérieure à la prémotion; elle s'identifie, selon saint Thomas, avec les décrets divins prédéterminants relatifs à nos actes salutaires, tandis que la détermination formelle et non plus causale est celle même de notre acte libre déjà déterminé, et qui reste encore libre après sa détermination même, comme l'acte libre de Dieu. L'étude attentive de ces différents aspects du problème est nécessaire pour éviter toute confusion, et il convient de commencer par la partie négative, car l'expression « prémotion physique prédéterminante » est employée précisément pour exclure le concours simultané et la prémotion indifférente.

II. Ce que n'est pas la prémotion physique. — 1° *La motion divine ne doit pas être entendue en ce sens admis par les occasionnalistes, que Dieu seul agirait en toutes choses*, que le feu ne chaufferait pas, mais Dieu dans le feu et à l'occasion du feu. S'il en était ainsi, remarque saint Thomas, Ia, q. cv, a. 5, les causes secondes ne seraient pas causes, et, ne pouvant agir, leur existence serait vaine; leur impuissance prouverait, en outre, que Dieu n'a pu leur communiquer la dignité de la causalité, l'action et la vie, comme un artiste qui ne peut faire que des œuvres mortes *(quod pertineret ad impotentiam creantis)*. L'occasionnalisme mène du reste au panthéisme, car l'agir suit l'être et le mode d'agir suit le mode d'être. Si, donc, il n'y a qu'une action, celle de Dieu, il ne doit y avoir qu'un être; les créatures sont absorbées en Dieu; l'être en général s'identifie avec l'être divin comme l'exige le réalisme ontologiste cher à Malebranche et très intimement uni dans sa pensée à l'occasionnalisme.

Saint Thomas, après avoir ainsi réfuté l'occasionnalisme de son temps, *loc. cit.*, ajoute que Dieu, qui a créé et conserve les causes secondes, les applique à agir : *Deus non solum dat formam rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum et est finis omnium actionum.* Ia, q. cv, a. 5, ad 3um; *Contr. gent.*, l. III, c. LXVII; *De potentia*, q. III, a. 7.

2° *La motion divine, qui ne rend pas superflue l'action des causes secondes, mais la suscite, ne saurait être nécessitante*, en ce sens qu'elle supprimerait toute contingence et toute liberté. Mais, sous l'influx divin, les causes secondes agissent comme il convient à leur nature, soit nécessairement, comme le soleil éclaire et réchauffe, soit de façon contingente, comme les fruits arrivent plus ou moins à maturité, soit de façon libre, comme l'homme choisit. Saint Thomas rattache même cette propriété de la motion divine à l'efficacité souveraine de la causalité de Dieu, qui fait non seulement ce qu'il veut, mais *comme il le veut*, qui nous porte non seulement à vouloir, mais à vouloir *librement*; cf. Ia, q. XIX, a. 8 : *Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem Deus quædam fieri necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi.*

La motion divine ne supprime donc pas la liberté, mais l'actualise; elle n'enlève que l'indifférence potentielle, et donne *l'indifférence dominatrice actuelle* de l'acte libre, indifférence qui dure en lui lorsqu'il est déjà déterminé; c'est la seule indifférence qui soit en Dieu, et qui dure dans l'acte libre immuable par lequel il conserve le monde dans l'existence. C'est de cette indifférence actuelle que parle saint Thomas lorsqu'il dit, Ia, q. LXXXIII, a. 1, ad 3um : *Sicut naturalibus causis, movendo eas, Deus non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.* Cf. Ia-IIæ, q. x, a. 4.

3° *Par opposition à l'occasionnalisme et au déterminisme, la motion divine serait-elle seulement, comme le veut Molina, un concours simultané?* — Le molinisme considère la cause première et la cause seconde comme *deux causes partielles coordonnées* d'un même effet, semblables, dit Molina, à deux hommes tirant un navire : *Totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis; sed neque a Deo, neque a causis secundis, ut a tota causa, sed ut a parte causæ, quæ simul exigit concursum et influxum alterius : non secus ac cum duo trahunt navim. Concordia*, q. XVI, a. 13, disp. XXVI lin. éd. de Paris, 1876, p. 158. De ce point de vue, même si tout l'effet est produit par chacune des deux causes, en ce sens que l'une sans l'autre ne produirait rien, la cause seconde n'est pas *prémue* par la cause première, le concours de celle-ci est seulement simultané, comme celui des deux hommes qui tirent un chaland, le premier n'influant pas sur le second pour le porter à agir. « Le concours général de Dieu, dit Molina, *ibid.*, n'est pas un influx immédiat sur la cause seconde, qui la prémeuve à agir et à produire son effet, mais un influx immédiat sur l'action et l'effet, *avec* la cause seconde. »

En dehors de ce concours simultané, nécessaire à tout acte, Molina admet bien une grâce particulière pour les actes salutaires, mais celle-ci est une motion non pas physique, mais morale, par l'attrait de l'objet proposé.

L'auteur de la *Concordia* reconnaît d'ailleurs que cette conception du concours simultané, nécessairement liée, selon lui, à sa définition de la liberté et à sa théorie de la science moyenne, n'est pas celle de saint Thomas. Après avoir exposé ce qu'a dit le Docteur angélique, Ia, q. CV, a. 5, au sujet de la motion divine, Molina écrit dans la *Concordia, ibid.*, p. 152 : « Il y a là pour moi deux difficultés : 1. Je ne vois pas ce qu'est, dans les causes secondes, cette application par laquelle Dieu meut et applique ces causes à agir. Je pense plutôt que le feu chauffe sans avoir besoin d'être mû à agir. Et j'avoue ingénuement qu'il m'est très difficile de comprendre cette motion et application qu'exige saint Thomas dans les causes secondes... 2. Autre difficulté : selon cette doctrine, Dieu ne concourt pas immédiatement *(immediatione suppositi)* à l'action et à l'effet des causes secondes, mais seulement par l'intermédiaire de ces causes. »

Molina aurait pu trouver la solution de ces deux difficultés dans un passage bien connu du *De potentia* de saint Thomas, q. III, a. 7, ad 7um, où il est dit qu'il y a aussi une influence immédiate de Dieu sur l'être de l'action ou de l'effet de la cause seconde, car celle-ci ne saurait être cause propre de son acte en tant qu'être, mais seulement en tant qu'il est *cet* acte individuel, le sien. Dans cet effet, ce qu'il y a de plus universel, comme l'être relève de la cause la plus universelle, et ce qu'il y a de plus particulier relève de la cause particulière : *Oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse.* Ia, q. XLV, a. 5. L'être, en tant qu'être des choses, est l'effet propre de Dieu, soit par manière de création *ex nihilo* et de conservation, soit par manière de motion, ce qui est le cas de l'être même de nos actes, qui étaient d'abord en puissance dans nos facultés.

Mais ce qui nous intéresse le plus en ce moment dans l'objection de Molina, c'est la manière dont celui-ci avoue que saint Thomas a admis que la motion divine *applique* les causes secondes à agir, c'est-à-dire a admis un concours non pas seulement simultané, mais une *prémotion*. Cette expression de prémotion peut paraître un pléonasme, car toute motion véritable a une *priorité*, sinon de temps, du moins de causalité sur son effet, ici, pour saint Thomas, sur l'action de la cause seconde ainsi appliquée à agir. Si les thomistes usent

du terme « prémotion », c'est uniquement pour montrer que la motion dont ils parlent est une vraie motion qui applique la cause seconde à agir, et non pas un simple concours simultané.

Celui-ci ne représente-t-il pas l'extrême opposé de l'occasionnalisme et du déterminisme ou fatalisme? Si, en effet, le concours divin est seulement simultané, il n'est plus vrai de dire : Dieu meut les causes secondes à agir, puisqu'il ne les applique pas à leurs opérations. Nous n'avons plus, ici, que *deux causes partielles coordonnées*, et non pas *deux causes totales subordonnées* dans leur causalité même, comme l'avait dit saint Thomas, Ia, q. cv, a. 5, ad 2um, et q. xxiii, a. 5, corp. Bien plus, Molina dit expressément, *Concordia*, q. xxiii, a. 4 et 5, disp. I, membr. 7, ad 6um, p. 176 : « Pour nous, le concours divin ne détermine pas la volonté à donner son consentement. Au contraire, c'est l'influx particulier du libre arbitre qui détermine le concours divin à l'acte, selon que la volonté se porte à vouloir plutôt qu'à ne pas vouloir, et à vouloir ceci plutôt que cela. » Les causes secondes, loin d'être déterminées par Dieu à agir, déterminent par leur action l'exercice même de la causalité divine, qui, de soi, est indifférent.

Mais, s'il en est ainsi, il y a quelque chose qui échappe à l'universelle causalité de l'agent premier, car enfin l'influx exercé par la cause seconde est bien quelque chose, c'est une *perfection* pour elle *de passer à l'acte*, c'est même une perfection si précieuse que tout le molinisme est construit pour la sauvegarder, et si délicate que Dieu même, nous dit-on, ne saurait y toucher.

La grande difficulté est celle-ci : comment la volonté, qui n'était qu'à l'état de puissance, a-t-elle pu se donner par elle seule cette perfection qu'elle n'avait pas? C'est dire que le plus sort du moins, ce qui est contraire au principe de causalité et au principe de l'universelle causalité de l'agent premier. Saint Thomas a pensé que, pour réfuter le déterminisme, loin de porter atteinte au principe de causalité, il faut insister sur *l'efficacité transcendante* de la cause première, seule capable de produire en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes, puisqu'elle est plus intime à nous que nous-mêmes, et puisque ce mode libre de nos actes est encore de l'être et relève à ce titre de celui qui est cause de toute réalité et de tout bien.

Bien plus, disent les thomistes, si le concours divin, loin de porter infailliblement la volonté à se déterminer à tel acte libre plutôt qu'à tel autre, *est déterminé lui-même* par l'influx particulier du libre arbitre à s'exercer dans tel sens plutôt que dans tel autre, c'est le renversement des rôles : Dieu, dans sa prescience et sa causalité, au lieu d'être déterminant, est déterminé; c'est-à-dire que sa science (moyenne) prévoyant ce que tel homme *choisirait* s'il était placé en telles circonstances, loin d'être cause de la détermination prévue, est déterminée et donc perfectionnée par cette détermination qui, comme telle, ne vient nullement de Dieu. Or, il n'y a rien de plus inadmissible qu'une *passivité* ou une *dépendance* dans l'Acte pur, qui est souverainement indépendant et ne peut recevoir de perfection de quoi que ce soit.

C'est la grande objection contre les théories molinistes de la science moyenne et du concours simultané comme nous l'avons montré ailleurs; *Le dilemme : Dieu déterminant ou déterminé*, dans *Revue thomiste*, juin 1928, p. 193-211; voir aussi : *Dieu, son existence et sa nature*, 5e éd., p. 849-879.

4° *La motion divine serait-elle une prémotion indifférente*, par laquelle Dieu nous déterminerait seulement à un acte indélibéré, de telle sorte que le libre arbitre, par lui seul, se déterminerait et déterminerait la motion divine à produire tel ou tel acte libre en particulier? Ainsi l'ont pensé certains théologiens, en particulier L. Billot, *De Deo uno*, part. II, c. I, *De scientia Dei*.

Les thomistes répondent (cf. N. del Prado, O. P., *De gratia et libero arbitrio*, t. III, 1907, p. 162) : cette théorie reste solidaire de celle de la science moyenne et se heurte à plusieurs des difficultés signalées contre la précédente. Quelque chose de réel échapperait encore à l'universelle causalité de Dieu; une détermination apparaîtrait indépendamment de la détermination souveraine, qui est celle de l'Acte pur, un bien fini indépendamment du Bien suprême, une liberté seconde agirait indépendamment de la liberté première. *Ce qu'il y a de meilleur dans l'œuvre du salut, la détermination de notre acte salutaire, ne viendrait pas de l'auteur du salut.* Saint Paul dit au contraire : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.* Phil., II, 13; *Quis enim te discernit? Quid autem, habes quod non accepisti?* I Cor., IV, 7. Saint Thomas dira équivalemment en formulant le principe de prédilection : « Comme l'amour de Dieu est la cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu : *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.* » Ia, q. xx, a. 3.

Cette doctrine de la prémotion indifférente, comme celle du concours simultané, ne peut résoudre le dilemme : « Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu. » Qu'elle le veuille ou non, elle conduit à poser une *passivité* ou une *dépendance* dans l'Acte pur, surtout dans sa prescience (science moyenne) à l'égard de nos déterminations libres, même les meilleures, qui, comme déterminations libres, ne viendraient pas de lui. Par rapport à elles, Dieu ne serait pas auteur, mais *spectateur*.

Pour ces raisons, les thomistes admettent que (Dieu étant cause première de tout ce qui existe, à l'exception du péché) même à l'égard de nos actes libres salutaires, les décrets divins sont de soi infailliblement efficaces ou prédéterminants et que la motion divine, qui assure infailliblement leur exécution, n'est pas indifférente, indéterminée, mais nous porte infailliblement à tel acte salutaire, efficacement voulu par Dieu, en produisant en nous et avec nous jusqu'au *mode libre* de cet acte. Nous verrons plus loin que cet enseignement est pleinement conforme à celui donné par saint Thomas, Ia, q. XIII, a. 5 et 8; q. XIX, a. 4; a. 6, ad 1um; q. XIX, a. 8; q. LXXXIII, a. 1, ad 3um; Ia-IIæ, q. x, a. 4, ad 3um; q. LXXIX, a. 2; *De veritate*, q. XXII, a. 8 et 9.

Les thomistes n'emploient donc l'expression « prémotion physique prédéterminante » que pour exclure les théories du concours simultané et de la prémotion indifférente. Si ces théories n'avaient pas été proposées, comme le fit remarquer plusieurs fois Thomas de Lémos, les thomistes se contenteraient de parler comme saint Thomas de motion divine, car toute motion comme telle est prémotion, et toute motion divine, comme divine, ne saurait recevoir une détermination ou perfection que sa causalité ne contiendrait pas virtuellement. C'est toujours l'inévitable dilemme : « Dieu déterminant ou déterminé. »

5° *La motion divine est-elle une assistance purement extrinsèque de Dieu*, ou son action identique à son essence, sans qu'il y ait rien de créé qui soit reçu dans la puissance opérative de la créature, pour la faire passer à l'acte, par exemple pour faire produire à notre volonté un acte vital et libre?

Quelques théologiens l'ont pensé, comme les cardinaux Pecci et Satolli, sous Léon XIII, ainsi que, après eux, Mgr Paquet, et Mgr Jansens, O. S. B. Ces théologiens enseignent bien, contre les molinistes et les suaréziens, que la science moyenne est inconcevable et que l'influx divin nécessaire à l'acte libre est une motion intrinsèquement efficace. Mais ils ajoutent, en

croyant s'appuyer sur Cajetan, que le décret et le concours divins ne sont pas prédéterminants et qu'il n'y a pas de motion créée reçue dans la puissance opérative de la créature pour la faire passer à l'acte. Il n'y a pour eux qu'une assistance extrinsèque de Dieu. Cf. Satolli, *De operat. div.*, disp. II, lect. 3, et Paquet, *De Deo uno*, disp. VI, q. I, a. 5.

Le P. del Prado, *op. cit.*, t. III, p. 496 sq. et 501-507, montre qu'il n'y a pas de milieu entre la doctrine des décrets prédéterminants et la théorie de la science moyenne : la connaissance divine des futurs libres conditionnels suppose en effet un *décret divin* ou elle ne le suppose pas. Si l'on dit, en rejetant la science moyenne, qu'elle le suppose, ce décret est prédéterminant, sans cela il ne ferait pas connaître *infailliblement* le futur libre conditionnel, ou futurible. Sans doute, ce n'est pas selon une priorité de temps que ce décret précède nos actes libres, mais selon une priorité de nature et de causalité, et il est mesuré lui-même par l'unique instant de l'immobile éternité. S'ensuit-il, comme le dit le cardinal Satolli, *ibid.*, que le mystère est supprimé par la détermination de ce décret divin? Nullement, disent les thomistes, le mystère reste, en ce sens que ce décret divin prédéterminant s'étend jusqu'à ce qu'il y a de plus obscur pour nous, jusqu'au mode libre de nos actes, et jusqu'à l'acte physique du péché sans être aucunement cause cependant du désordre qui est dans cet acte.

Il faut en dire autant de la motion divine, qui a, elle aussi sur nos actes, une priorité, non de temps, mais de causalité, et cette priorité de causalité a été admise par Cajetan, *In I*[am], q. XIX, a. 8, comme par les autres thomistes (Cajetan exclut ici la priorité de temps et non pas celle de nature; cf. N. del Prado, *loc. cit.*)

N'y a-t-il aucune *motion créée* reçue dans la cause seconde? Quelques-uns ont pensé que, par ces mots « prémotion physique », les thomistes voulaient qualifier l'action incréée de Dieu conçue comme en relation avec la nôtre. Il n'y aurait pas alors de motion créée.

La doctrine de saint Thomas et de ses disciples est très nette sur ce point. Ils enseignent communément que l'action même de Dieu *ad extra* est *formellement immanente et virtuellement transitive* (cf. I[a], q. XXV, a. 1, ad 3[um]; *Cont. gent.*, l. II, c. XXIII, § 4; c. XXI, § 3) et qu'il n'y a pas de *relation réelle de Dieu à nous;* il y a seulement de la créature à Dieu une relation de dépendance, qui n'est nullement réciproque. I[a], q. XIII, a. 12. Ainsi, l'action créatrice est formellement immanente et éternelle, bien qu'elle produise, au moment voulu d'avance par Dieu, un effet dans le temps; cf. *Cont. gent.*, l. II, c. XXXV. Tandis que l'action formellement transitive, comme la caléfaction de l'eau par le charbon incandescent, est un accident qui procède de l'agent et se termine dans le patient, l'action divine *ad extra* ne saurait être un accident; elle s'identifie réellement avec l'essence même de Dieu; elle est donc formellement immanente, et, sans avoir les imperfections de l'action formellement transitive, elle lui ressemble pourtant, en tant qu'elle produit un effet réellement distinct d'elle, soit spirituel, soit corporel. C'est en ce sens qu'elle est dite virtuellement transitive, car elle a éminemment toute la perfection d'une action formellement transitive, sans avoir les imperfections essentielles de celle-ci.

On voit par là que *la motion incréée* de Dieu ne ressemble qu'*analogiquement* à la motion d'un agent créé, laquelle est incapable de mouvoir intérieurement et infailliblement notre volonté à choisir ceci ou cela; cf. I[a], q. XIX, a. 8; q. CV, a. 4, et I[a]-II[æ], q. IX, a. 4; q. X, a. 4. La plupart des objections contre la prémotion divine viennent de ce qu'on conçoit l'action divine comme ressemblant *univoquement* à une action créée, laquelle ne peut s'étendre à produire en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes. Cf. card. Zigliara, O. P., *Summa philosophica : Theol. nat.*, l. III, c. IV, a. 4, § 5.

Mais de ce que la cause seconde ne saurait être indépendante d'une action divine, s'ensuit-il qu'il n'y a aucune motion créée reçue dans la cause seconde, et antérieure à l'opération de celle-ci selon une priorité non de temps, mais de causalité? S'ensuit-il que la grâce actuelle, opérante ou coopérante, s'identifie soit avec l'action incréée de Dieu, soit avec l'acte salutaire dont on dit qu'elle est cause?

Saint Thomas répond dans un article où il a traité *ex professo* et le plus longuement cette question, *De potentia*, q. III, a. 7 :

Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis... Rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primæ causæ, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium; nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse; unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina.

De même, saint Thomas, en parlant de la grâce actuelle, distingue la motion divine reçue en nous et de Dieu et de nos actes de connaissance et d'amour; cf. I[a]-II[æ], q. CX, a. 2, où il est dit de la grâce actuelle : *est effectus gratuitæ Dei voluntatis..., in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum.* On lit plus clairement encore, *Cont. gent.*, l. III, c. CL, § 1 : *Motio moventis præcedit motum mobilis, ratione et causalitate*, et l. III, c. LXVI, § 4 : *Complementum virtutis agentis secundi est ex agente primo.*

On a objecté, cf. Satolli, *De oper. div.*, disp. II, lect. 3 : cette motion divine ainsi reçue diminuerait l'amplitude de la causalité divine, qui aurait besoin de cette disposition déterminée pour produire l'opération de la cause seconde. Et, en outre, il y a contradiction à soutenir que la cause seconde est déterminée à agir par une dernière formalité et que pourtant elle se détermine elle-même.

Le P. del Prado, *op. cit.*, t. III, p. 479, répond à cela : ce n'est pas la cause première qui a besoin de cette détermination reçue dans la cause seconde; c'est celle-ci qui a besoin *d'être mue* ou appliquée à agir par la cause première. L'amplitude de la causalité divine n'est nullement diminuée par là, car Dieu n'a besoin que de vouloir efficacement pour réaliser ce qu'il veut.

A la seconde difficulté, les thomistes répondent : il y aurait certes contradiction à soutenir que la cause seconde libre est déterminée à agir par une dernière formalité qui est son acte même et qu'elle se détermine à cet acte. Mais il ne faut pas confondre la motion qui porte la cause seconde à agir, avec l'opération de celle-ci. La motion, par exemple la grâce efficace, est donnée en vue de l'action; elle ne s'identifie pas avec elle. De même, la caléfaction passive de l'eau par le feu ne s'identifie pas avec l'action qu'exerce l'eau chaude sur les corps environnants. De plus, nous le verrons mieux dans la suite, l'expression « prémotion prédéterminante » signifie une prédétermination, non pas formelle, mais *causale.*

Nous venons de voir ce que, selon le thomisme classique, la motion divine n'est pas. On voit par là les deux positions extrêmes, dont s'éloigne, selon les thomistes, la vraie doctrine de saint Thomas, en s'élevant au milieu et au-dessus d'elles.

D'une part, la motion divine ne rend pas l'activité de la cause seconde superflue, comme le dit l'occasion-

nalisme, et ne supprime pas non plus la liberté, mais l'actualise.

D'autre part, la motion divine n'est pas seulement un concours simultané, ni une prémotion indifférente, indéterminée, qui devrait recevoir de nous une perfection et détermination nouvelle non contenue dans sa causalité; elle n'est pas non plus une assistance purement extrinsèque de Dieu.

III. Ce qu'est positivement la prémotion physique prédéterminante selon le thomisme classique? — Pour le bien entendre, il suffit d'expliquer par les paroles mêmes de saint Thomas les termes : motion, prémotion, physique, prédéterminante.

1° *C'est une motion passivement reçue* dans la cause seconde pour la porter à agir, et, si la cause seconde est vivante et libre, à agir vitalement et librement, comme l'a dit saint Thomas, nous l'avons vu. Cette motion, qui, dans l'ordre surnaturel, s'appelle la grâce actuelle, est réellement distincte et de l'action incréée de Dieu dont elle dépend, et de l'acte salutaire auquel elle est ordonnée; cf. Ia-IIæ, q. CX, a. 2; q. CXI, a. 2. Sur ce point, tous les thomistes sont d'accord; ils disent, comme par exemple Jean de saint Thomas, *Cursus phil., Phil. natur.*, q. XXV, a. 2 : *Ista motio non potest esse operatio ipsa causæ creatæ, siquidem ista motio est prævia ad talem operationem et movet ad illam, non ergo est ipsa actio causæ creatæ, hæc enim non potest movere causam ut agentem, sed passum.*

On peut expliquer cette motion divine reçue dans la cause seconde en la comparant à la création passivement considérée dont saint Thomas a parlé assez longuement, Ia, q. XLV, a. 3. — Nous ne voulons pas dire, comme on l'a fait parfois, que la motion qui nous occupe soit création, car nos actes ne sont pas créés en nous *ex nihilo*, comme l'âme spirituelle quand elle est unie au corps; ils sont des actes vitaux, produits par nos facultés ou puissances opératives, et ces puissances créées et conservées par Dieu ont besoin d'être prémues, de recevoir le *complementum causalitatis* dont nous a parlé saint Thomas. La grâce soit habituelle, soit actuelle, n'est pas non plus créée *ex nihilo*, mais elle est tirée de la puissance obédientielle de l'âme, dont elle dépend comme accident. Cf. saint Thomas, Ia-IIæ, q. CXIII, a. 9, et *De virtutibus in communi*, a. 10, ad 2um et 13um.

Mais si la motion divine dont nous parlons n'est pas, à proprement parler, création, elle ne peut provenir que de la cause créatrice, seule capable de produire tout l'être d'un effet donné et toutes ses modalités, soit nécessaires, soit libres. Saint Thomas dit à ce sujet, dans son commentaire du *Perihermenias* d'Aristote, l. I, lect. 14 : *Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quædam perfundens totum ens et omnes ejus differentias : sunt enim differentiæ entis, possibile et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus.* Cf. *Comm. in Metaph.*, l. VI, lect. 3; et Ia, q. XIX, a. 8.

De plus, bien que la motion qui nous applique à agir, ne soit pas création, elle lui ressemble à plus d'un titre. Il y a analogie entre la création active et la motion active et aussi entre la création passivement considérée et la motion passive par laquelle la cause seconde est, comme le dit saint Thomas, appliquée à agir. Voyons en quoi consiste cette double analogie.

Si la création activement prise est une action divine éternelle, formellement immanente et virtuellement transitive, la création passivement considérée est la *relation réelle de dépendance* de la créature, qui arrive à l'existence, à l'égard du Créateur, *creatio importat habitudinem creaturæ ad Creatorem cum quadam novitate, seu incæptione.* Ia, q. XLV, a. 3, ad 3um. De même, la conservation activement prise est l'action créatrice continuée et, passivement considérée, elle est la relation réelle de constante dépendance de l'être de la créature à l'égard de Dieu.

Or, comme l'être de la créature dépend réellement de l'action divine créatrice et conservatrice, l'action de la créature dépend réellement aussi de l'action divine qui est dite motion. Nous ne disons pas que Dieu crée nos actes d'intelligence et de volonté, il ne les produit pas *ex nihilo*, car ces actes ne seraient plus vitaux, ni libres; nous ne disons pas non plus que Dieu conserve seulement ces actes qui commencent à un instant précis et auparavant n'existaient pas; nous disons que Dieu nous *meut* à les produire nous-mêmes vitalement et librement.

Pour éviter toute équivoque, comme on distingue la création active et la création passive, il faut distinguer ici (cf. card. Zigliara, *Summa phil.*, *Theol. nat.*, l. III, c. IV, a. 4, § 3-5) deux acceptions semblables du mot motion : 1. *la motion active*, qui est en Dieu, avons-nous dit, une action formellement immanente et virtuellement transitive; 2. *la motion passive*, par laquelle la créature, qui avait seulement la puissance d'agir est mue passivement par Dieu pour devenir actuellement agissante; et 3. il y a *l'action même de la créature*, en nous l'acte vital et libre de la volonté.

Cette distinction est faite communément pour expliquer l'influence d'un agent créé sur un autre, par exemple celle du feu sur l'eau. Il y a 1. l'action du feu : caléfaction active, 2. l'effet de cette action sur l'eau : caléfaction passive, 3. l'action de l'eau devenue chaude sur les corps qui l'entourent.

De même, les objets extérieurs et la lumière influent sur l'œil animé, puis celui-ci reçoit une impression, similitude de l'objet, et enfin réagit par l'acte vital de vision. De même encore, notre volonté spirituelle, par une action spirituelle, formellement immanente et virtuellement transitive, exerce une influence sur les facultés sensitives et sur nos membres pour les porter à l'action. C'est ce que saint Thomas appelle l'*usus activus voluntatis*, Ia-IIæ, q. XVI, a. 1, suivi de l'*usus passivus* des facultés mues et enfin de l'acte de ces facultés, acte immédiatement produit, élicité par elles, et impéré par la volonté.

Il ne faut donc pas confondre la motion divine passivement reçue dans la cause seconde, ni avec la motion divine active qui est Dieu même, ni avec l'opération produite par la cause seconde.

Or, cette confusion est faite par ceux qui disent comme Satolli *(loc. cit.)* : « la volonté ne peut être prédéterminée par Dieu à agir et se déterminer encore elle-même à cet acte. » Il y aurait contradiction, si la volonté recevait de Dieu son acte volontaire tout fait, comme créé *ex nihilo;* alors elle ne pourrait plus le produire. Mais ce qu'elle reçoit, c'est seulement une motion passive, par laquelle elle est appliquée à agir, selon sa nature, c'est-à-dire vitalement et librement. Cette motion ne peut d'ailleurs lui être donnée par aucun esprit créé ou créable, si puissant soit-il, mais seulement par Dieu, auteur de sa nature et de son inclination au bien universel, par Dieu qui la conserve dans l'existence et est plus intime à elle qu'elle-même. Comme le note Zigliara, *loc. cit.*, lorsque les adversaires de la prémotion physique objectent contre elle, ils prennent généralement dans un sens actif ce que les thomistes prennent dans un sens passif, ils confondent la prémotion physique soit avec l'action divine incréée, qui ne saurait être reçue en nous, soit avec notre action à nous, qui suppose la prémotion au lieu de s'identifier avec elle.

Les thomistes définissent communément la motion que reçoit notre volonté : *motio divina, per quam voluntas nostra de potentia volendi reducitur ad actum volendi;* cf. Zigliara, *loc. cit.* Ces derniers mots *ad actum volendi*

ne signifient pas que Dieu produit en nous, *sans nous*, l'acte de vouloir, mais que notre volonté est mue par lui *à produire elle-même vitalement* cet acte qui s'appelle volition. Et donc, comme le remarque Zigliara, *ibid.*, l'acte auquel la volonté est réduite passivement par la motion divine, n'est pas son *opération vitale et libre*, comme le supposent les adversaires de cette doctrine, c'est le mouvement ou l'impulsion, dans l'ordre surnaturel, c'est *la grâce actuelle efficace* sous laquelle elle produit son acte, qu'il s'agisse soit de son premier acte déjà vital, mais non pas délibéré, soit des actes postérieurs qui terminent une délibération discursive. C'est ainsi que la grâce actuelle efficace, qui porte notre volonté à l'acte salutaire, est appelée « acte premier prochain » et l'acte salutaire lui-même est appelé « acte second », même s'il s'agit de l'acte salutaire initial.

De même que l'eau ne chauffe que si elle est chauffée, ainsi toute cause seconde, notre volonté par exemple, n'agit que si elle est prémue par Dieu, cause suprême; autrement ce quelque chose de réel qu'est le passage à l'acte, requis pour la production de nos actions vitales et libres, serait soustrait à la causalité universelle de Dieu, qui s'étend à tout ce qu'il y a de réel et de bon en dehors de lui.

C'est seulement par la confusion de la prémotion physique avec notre acte volontaire, qu'on peut déduire que notre volonté, sous cette motion déclarée conforme à sa nature, n'est plus maîtresse de son acte.

2° *En quel sens la motion divine est-elle dite prémotion?* — Mouvoir et être mû sont corrélatifs et simultanés, il n'y a *pas priorité de temps* de la motion active sur la motion passive, elles existent au même instant, car c'est la même chose qui est produite par le moteur et qui est reçue dans le mobile, à savoir le mouvement qui procède du moteur et qui est dans le mobile; cf. saint Thomas, *In Physicam Aristotelis*, l. III, lect. 4, n. 10.

Il faut donc écarter les imaginations qui représentent la prémotion physique comme une entité qui, à la manière d'une petite manivelle mise par Dieu dans notre volonté, précéderait dans le temps notre acte volontaire : *Motio moventis præcedit motum mobilis, ratione et causalitate*, *Cont. gent.*, l. III, c. CL, § 1. Il n'y a ici qu'une *priorité de causalité*, comme lorsqu'il s'agit du décret éternel, supérieur au temps, dont la motion divine assure l'exécution. Mais, s'il s'agit de ce décret, il est mesuré par l'unique instant de l'immobile éternité, qui correspond, sans changer, à tous les instants successifs du temps, comme le sommet d'une pyramide correspond à tous les points de sa base et à chacun de ses côtés. S'il s'agit de la motion reçue dans la volonté créée, elle est reçue au même instant du temps où l'acte volontaire est produit. Chez l'ange, c'est un temps discret, mesure de ses actes successifs, qui n'ont rien à voir avec le mouvement du soleil; chez l'homme, c'est le temps continu du jour et de l'heure, à raison du mouvement sensible de l'imagination et de l'organisme, qui accompagne nos actes intellectuels et volontaires.

On voit par là que la prémotion physique et l'acte libre, qui la suit au même instant, ne dépendent pas infailliblement de ce qui les *précède dans le temps*, c'est-à-dire dans le passé, mais seulement de ce qui les précède dans le présent toujours immuable *(nunc stans)* de l'éternité, qui est la mesure des décrets divins.

Aussi les thomistes ne peuvent-ils admettre sans distinction la définition moliniste de la liberté : *facultas quæ præsuppositis omnibus ad agendum prærequisitis, adhuc potest agere vel non agere.* Si par *præsuppositis omnibus ad agendum prærequisitis* on entend seulement ce qui est prérequis d'une *priorité de temps*, cette définition est absolument vraie; mais si, par ces mots, on entend même ce qui est prérequis d'une *simple priorité de causalité* (à savoir la motion divine et le dernier jugement pratique qui précède l'élection volontaire), alors la définition n'est plus vraie que grâce à une distinction : sous la motion divine efficace qui s'étend jusqu'au mode libre de nos actes, notre volonté, en posant l'acte efficacement voulu par Dieu, garde, à raison de son amplitude illimitée, spécifiée par le bien universel, *la puissance réelle* de ne pas le poser et de poser même l'acte contraire *(remanet potentia ad oppositum)*; mais il ne se peut pas, que, sous la motion divine efficace, la volonté *omette de fait* l'acte efficacement voulu par Dieu, ou pose de fait l'acte contraire. Saint Thomas est formel sur ce point, il suffit de citer entre autres textes celui de la Iª-IIæ, q. x, a. 4, ad 3um : *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.* Bañez n'a rien dit de plus fort.

Il n'y a plus *l'indifférence potentielle* où était la faculté avant de produire son acte, il y a *l'indifférence actuelle* de l'acte lui-même déjà déterminé, qui se porte avec indifférence dominatrice vers un bien particulier absolument disproportionné avec l'amplitude universelle de la volonté spécifiée par le bien universel. L'acte ne cesse pas d'être libre, parce qu'il est déterminé; autrement aucun des actes de la volonté divine ne serait plus libre, puisqu'ils sont tous déterminés *ab æterno* et immuables. L'indifférence potentielle n'est pas de l'essence de la liberté, elle ne se retrouve pas dans la liberté divine, où il n'y a que l'indifférence actuelle de l'Acte pur à l'égard de tout bien fini; elle ne se trouve pas non plus dans nos actes les plus libres, qui restent encore libres après leur détermination.

L'expression « prémotion » indique donc une priorité, non de temps, mais seulement de raison et de causalité, et si cette priorité n'existait pas, il n'y aurait plus *motion*, mais seulement concours simultané, tel, dit Molina, celui que se prêtent deux hommes tirant un chaland, le premier n'influant pas sur le second, mais chacun exerçant son action sur le bateau lui-même. Ce n'est pas ainsi que Dieu concourt à l'action de la cause seconde, car il applique celle-ci à produire son action, sans quoi cette réalité, qui est le passage de l'état de puissance inactive à la production de l'acte, serait soustraite à la causalité universelle de Dieu.

3° *La prémotion est dite physique*, non pas par opposition à métaphysique ou à spirituel, mais par opposition à la motion *morale*, qui s'exerce par manière d'attrait objectif, attrait d'un bien proposé à la volonté.

Saint Thomas a souvent distingué ces deux motions, celle *quoad specificationem actus* qui vient de l'objet ou de la fin, et celle *quoad exercitium actus*, qui vient de l'agent, par exemple, Iª IIæ, q. x, a. 2. Il a indiqué cette distinction en particulier Iª, q. cv, a. 4, où il est dit que Dieu meut toute cause seconde, 1. *comme fin dernière*, car toute opération est pour un bien vrai ou apparent, qui est une similitude participée du souverain bien, qui est Dieu, 2. *comme agent suprême*, par la vertu duquel opère tout agent subordonné. *Utroque modo proprium est Deo movere voluntatem, sed maxime secundo modo interius eam inclinando. Ibid.*, cf. ad 3um.

A l'article précédent, saint Thomas explique ces deux genres de motion par rapport à l'intelligence et à la volonté en disant que ces facultés sont mues et par l'objet qui leur est proposé et quant à l'exercice de leur acte par Dieu. Saint Thomas ajoute que Dieu seul vu face à face peut attirer invinciblement notre volonté, parce que lui seul est adéquat à sa capacité d'aimer. Iª-IIæ, q. x, a. 2. Quant à la motion *quoad exercitium*, la volonté ne peut la recevoir que d'elle-même, d'un

acte antérieur, et de Dieu, qui seul a pu la créer de rien avec l'âme spirituelle et l'ordonner au bien universel. L'ordre des agents doit en effet répondre à l'ordre des fins; cf. Ia-IIæ, q. IX, a. 6.

On s'explique alors que Dieu, en mouvant ainsi notre volonté, *interius eam inclinando*, ne la violente pas, car il la meut selon son inclination au bien universel, il actualise en elle cette inclination générale et la porte fortement et suavement à se restreindre elle-même, avec une indifférence dominatrice, à tel bien particulier, voulu ainsi librement en vue du bonheur, puisque l'homme veut naturellement être heureux et cherche la béatitude en tout ce qu'il veut.

Au même endroit, Ia, q. CV, a. 4, ad 3um, saint Thomas note que nos actes ne seraient ni libres, ni méritoires, si la volonté était mue par Dieu de telle sorte qu'elle ne se mouvrait nullement elle-même; mais il n'en est pas ainsi. *Per hoc quod voluntas movetur ab alio (a Deo), non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est, et ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti. Ibid.*

Ce dernier point est expliqué Ia-IIæ, q. IX, a. 3, où il est dit que la volonté, en tant qu'elle veut la fin, se meut à vouloir les moyens. Saint Thomas remarque, *ibid.*, a. 6, ad 3um, que, si la volonté ne pouvait se mouvoir elle-même, si elle était seulement mue par Dieu, elle ne pécherait jamais. « Mais, sous la motion divine qui le porte à vouloir le bonheur, l'homme par la raison se détermine (dans l'ordre des causes secondes) à vouloir ceci ou cela, un vrai bien ou un bien apparent. Cependant, Dieu meut parfois spécialement certains à vouloir tel bien déterminé, comme il arrive en ceux qu'il meut par sa grâce. » Voici ce texte sur lequel on a beaucoup écrit :

Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum *specialiter* Deus movet aliquos *ad aliquid determinate volendum*, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur. Ia-IIæ, q. IX, a. 6, ad 3um.

Des molinistes ont prétendu, d'après ce dernier texte, que pour saint Thomas la motion divine n'est pas prédéterminante, et que, sous une *même motion* qui porte à vouloir le bonheur, tel homme ferait un acte bon (au moins naturellement bon, *actum ethice bonum*), tandis que tel autre homme pécherait.

Cette interprétation se heurte à bien des textes de saint Thomas, d'abord au principe de prédilection plusieurs fois formulé par lui, et d'après lequel « l'amour de Dieu étant cause de tout bien, nul ne serait *meilleur* qu'un autre, s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu ». Ia, q. XX, a. 3. Or, dans l'interprétation moliniste du texte de la Ia-IIæ, dont nous parlons, il arriverait que de deux hommes également aimés et aidés par Dieu, l'un deviendrait meilleur que l'autre, par exemple par cet acte naturel moralement bon, qui consiste à payer ses dettes. Il deviendrait meilleur sans avoir plus reçu de Dieu; il ne dépendrait pas de la cause libre de tout bien, que plus de bien soit en cet homme plutôt qu'en cet autre.

Du reste, cette interprétation moliniste est contraire à bien des textes formels de saint Thomas (cf. Ia-IIæ, q. X, a. 4, ad 3um) et à la fin même du texte dont nous parlons, où il est dit : *Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur.*

Les commentateurs de saint Thomas, tels Billuart, *Cursus theol.*, *De actibus humanis*, diss. III, a. 3; del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, t. I, p. 236; t. II, p. 256, 228; Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 414, 486, admettent généralement qu'il s'agit ici de la grâce opérante dont il est parlé plus loin, Ia-IIæ, q. CXI, a. 2. Nous allons voir qu'il en est ainsi en expliquant plus loin les trois propositions du texte qui nous occupe par *les trois modes* principaux selon lesquels Dieu nous meut : 1. *avant la délibération :* à vouloir le bonheur en général; 2. *après la délibération :* à vouloir tel bien particulier sur lequel nous avons délibéré; si l'acte est surnaturel il se produit ici sous la grâce coopérante; 3. *au-dessus de la délibération*, par l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, qui est une grâce opérante : tels sont les actes des dons du Saint-Esprit.

Plusieurs molinistes reconnaissent que, selon saint Thomas, en ce dernier cas, il y a prémotion prédéterminante, mais ils ajoutent : alors l'acte n'est plus libre, ni méritoire; cf. P. de Guibert, S. J., *Études de théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 170. Saint Thomas tient au contraire que les actes des dons du Saint-Esprit, par exemple du don de piété, sont libres et méritoires; cf. Ia-IIæ, q. LXVIII, a. 3, corp. et ad 2um. Les dons nous disposent précisément à recevoir de façon docile et méritoire l'inspiration spéciale du Saint-Esprit. Ainsi la vierge Marie fut portée *fortiter et suaviter*, à dire infailliblement et librement son *fiat* le jour de l'annonciation en vue de l'incarnation rédemptrice qui devait immanquablement arriver.

4° *En quel sens la prémotion est-elle dite prédéterminante*, quoique non nécessitante, c'est-à-dire quoique conforme à la nature de notre volonté libre, qui doit rester maîtresse de son acte?

Il s'agit ici d'une *prédétermination* non pas formelle, mais *causale;* cf. card. Zigliara, *Summa phil.*, *Theol. naturalis*, l. III, c. IV, a. 4, § 6. Les molinistes disent généralement : si Dieu par sa motion détermine la volonté à vouloir ceci plutôt que cela, elle ne peut plus ensuite s'y déterminer elle-même. C'est confondre la prédétermination *causale*, qui nous porte *suaviter et fortiter* à nous déterminer, avec la détermination *formelle*, qui est celle même de l'acte volontaire déjà déterminé, et qui suit l'autre selon une postériorité non de temps, mais de causalité.

Des auteurs, comme L. Billot, S. J., admettent la prémotion physique, mais nullement la prédétermination. Et pourtant, comme le disait le cardinal Zigliara, *loc. cit.*, prémotion et prédétermination désignent la même chose, mais *prémotion*, par rapport à la *toute-puissance*, et *prédétermination* par rapport au *décret prédéterminant de la volonté divine.* La volonté divine prédétermine que tel acte salutaire, par exemple le *fiat* de Marie, la conversion de saint Paul, celle de Madeleine ou celle du bon larron, sera accompli dans le temps, tel jour, à telle heure, et qu'il sera accompli librement, puis la toute-puissance meut la volonté humaine *ab intus*, sans la violenter en rien, pour assurer l'exécution de ce décret.

Saint Augustin a écrit dans le *De gratia et libero arbitrio*, c. XVI et XVII : *Certum est nos mandata servare si volumus... Certum est nos velle cum volumus, sed ille (Deus) facit ut velimus bonum, de quo dictum est : « Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere »* (Phil., II, 13). *Certum est nos facere, cum facimus, sed ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati, qui dicit : « Faciam ut in justificationibus meis ambuletis et judicia mea observetis et faciatis. »* (Ez., XXXVI, 27)... *Quoniam ipse, ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.*

La motion divine reçue dans la cause seconde est prédéterminante en tant qu'elle assure infailliblement l'exécution d'un décret divin. C'est une prédétermination *causale et non formelle*, tandis que celle du décret est à la fois *formelle et causale;* enfin, la détermination de notre acte volontaire déjà produit est *formelle et non causale;* mais, comme nous l'avons dit, loin d'exclure

l'indifférence dominatrice actuelle, elle l'implique, car l'acte libre déjà déterminé reste libre, même l'acte immuable de la liberté divine reste libre malgré son immutabilité. Voici ce qu'en dit saint Thomas. *Contra gentes*, l. III, c. LXXXVIII, fin :

Solus Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia. Hinc est quod dicit in l. Prov., XXI, 1 : *Cor regis in manu Dei et quocumque voluerit, inclinabit illud;* et Phil., II, 13 : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.*

Ibid., c. LXXXIX : Quidam vero non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque præjudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere in quantum dat nobis *virtutem volendi*, non autem sic, quod *faciat nos velle hoc vel illud*, sicut Origenes exponit in tertio *Periarchon*, liberum arbitrium defendens contra auctoritates prædictas... Quibus quidem auctoritatibus sacræ Scripturæ resistitur evidenter. Dicitur enim (Is., XXVI, 12) : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.* Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem. Præterea, hoc ipsum quod Salomon dicit (Prov., XXI, 1) : *Quocumque voluerit inclinabit illud*, ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius... Oportet igitur quod in spiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur.

Ibid., c. XC, fin : Damascenus dicit in l. II, *De orthod. fide*, c. XXX, quod ea quæ sunt in nobis Deus prænoscit, sed non *prædeterminat* (hæc verba) exponenda sunt, ut intelligatur ea quæ sunt in nobis *divinæ providentiæ determinationi non esse subjecta quasi ab ea necessitatem accipientia.*

Cette interprétation que saint Thomas donne de ce texte de saint Jean Damascène contient l'assertion de la *prédétermination non nécessitante* comme doctrine propre de saint Thomas, autrement, il admettrait purement et simplement l'expression de Damascène *non prædeterminat*. Dans la construction de la phrase de saint Thomas le *non* porte directement sur *quasi*, c'est-à-dire que nos élections ou actes libres sont soumises à la détermination de la Providence, *sed non quasi ab ea necessitatem accipientia.* En d'autres termes, cette prédétermination est non nécessitante, car elle s'étend jusqu'au mode libre de nos actes, qui, étant de l'être, tombe sous l'objet adéquat de la toute-puissance, en dehors duquel il n'y a que le mal, provenant de la cause déficiente. Cf. *De veritate*, q. V, a. 5, ad 1um.

Contra gentes, l. III, c. XCI : Electiones et voluntatum motus immediate a Deo disponuntur (id est non mediantibus angelis)... Solus Deus nostrarum voluntatum et *electionum causa est.*— *Ibid.*, c. XCII, § 1 : Quamvis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuasionis. — § 3 : Operatio angeli et corporis cælestis est solum sicut disponens ad electionem; operatio autem Dei est sicut perficiens... Non semper homo elegit id quod angelus custodiens intendit, neque illud ad quod corpus cæleste inclinat; *semper tamen hoc homo eligit, quod Deus operatur in ejus voluntate.* Unde custodia angelorum interdum cassatur,... divina vero providentia semper est firma. — § 10, fin : Ex una divina dispositione potest homo ad omnia dirigi (c'est ce qui arrive chez les prédestinés).

Contra gentes, l. III, c. XCIV, § 9 : Inter partes autem totius universi prima differentia apparet secundum contingens et necessarium... Cadit igitur sub ordine divinæ providentiæ non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium vero necessario. — *Ibid.*, § 10 : Est divina providentia per se causa quod hic effectus contingenter proveniat, et hoc cassari non potest. — § 11 : Providit Deus illud esse futurum contingenter, sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter et non necessario. — § 13 : Sic omnia sunt a Deo provisa, ut per nos libere fiant... Ad ejus providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas a defectu conservet.

Voir aussi, l. I, c. LXVIII : Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis... Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis. Cf. *Quodl.*, XII, a. 6.

Tous ces textes du *Contra gentes* montrent que, pour saint Thomas, la motion divine, qui nous porte aux actes libres salutaires, est une motion *quoad exercitium* ou physique, qui, par elle-même et infailliblement, nous incline, sans nous violenter, à cet acte libre plutôt qu'à cet autre, cela parce que la causalité divine s'étend jusqu'au mode libre de nos actes, qui est encore de l'être. C'est dire que, pour lui, la motion divine est prédéterminante, quoique non nécessitante.

C'est la même doctrine qu'il expose dans le *De veritate*, q. XXII, a. 8 :

Potest Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur ut natura : unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit; unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius Deus.

Le texte est clair : la volonté humaine comme cause seconde se détermine à tel acte libre; donc, *ita et multo amplius Deus*, Dieu comme cause première, *quæ vehementius imprimit*, la porte infailliblement à se déterminer à tel acte libre plutôt qu'à tel autre; ainsi il est cause de la conversion de saint Paul, de celle de Madeleine, ou du bon larron. *Cf. ibid.*, q. XXII, a. 9; *De malo*, q. VI, a. 1, ad 3um, et aussi *Comment in l. I Perihermenias*, leç. 14.

Dans tous ces textes on voit que, pour saint Thomas, la causalité divine s'étend jusqu'au mode libre de nos déterminations, de sorte que tout ce qu'il y a de réel, de bon en elle, dépend de Dieu comme de la cause première, et de nous comme de la cause seconde. En ce sens, la motion divine est prédéterminante et non nécessitante.

Le caractère de prédétermination est particulièrement affirmé par saint Thomas, dans son commentaire sur saint Jean, lorsqu'il explique le passage de cet évangile, où il est dit, *In Joa.*, II, 4 : *nondum venit hora mea : Intelligitur hora passionis, sibi, non ex necessitate, sed secundum divinam providentiam, determinata.* Il s'agit manifestement ici d'un décret de la volonté divine *déterminant* et infaillible, mais *non nécessitant.* De même, *In Joa.*, VII, 30 : *Quærebant eum apprehendere et nemo misit in illum manus, quia nondum venerat hora ejus : Intelligenda est hora ejus, non ex necessitate fatali, sed a tota Trinitate præfinita.* Voir encore *In Joa.*, XIII, 1 : *Sciens Jesus quia venit hora ejus ut transeat ex hoc mundo ad Patrem : Nec est intelligenda hora ista fatalis, quasi subjecta cursui et dispositioni stellarum, sed determinata dispositione et providentia divina.* Et encore : *In Joa.*, XVII, 1 : *Pater venit hora; clarifica Filium tuum : Nec hora fatalis necessitatis, sed suæ ordinationis et beneplaciti.*

Dans tous ces textes, il s'agit manifestement d'un décret divin infaillible prédéterminant, qui porte sur l'heure de Jésus, et par là même sur *l'acte libre* qu'infailliblement il devait poser en voulant mourir pour notre salut. Il s'agit aussi du décret permissif relatif au péché de Judas qui avant cette heure ne pouvait pas nuire à Notre-Seigneur.

On a prétendu (cf. A. d'Alès, *Dict. apolog.*, art. *Providence*, appendice : Prédétermination physique) que l'expression *Deus non ex necessitate prædeterminat* n'est pas chez saint Thomas. Les textes du commentaire sur saint Jean portent au contraire que l'heure de Jésus, celle de son acte libre d'oblation à Gethsémani et celle de la trahison de Judas, était *non ex necessitate a Deo determinata et præfinita.*

C'est la même doctrine que nous trouvons enfin dans la *Somme théologique* de saint Thomas, et sous la forme définitive qu'il lui a donnée. Nous ne citerons

que les principaux textes : Ia, q. xix, a. 1 : *Effectus determinati ab infinita ipsius (Dei) perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.* Voilà le décret éternel prédéterminant. Comment sauvegarde-t-il notre liberté? Saint Thomas l'explique dans le texte fondamental auquel il faut toujours revenir : Ia, q. xix, a. 8 : *Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult; vult autem quædam fieri necessario, quædam contingenter.* Saint Thomas, *ibid.*, se fait cette objection, qui sera toujours renouvelée par les molinistes : *Omnis causa quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit... Sed voluntas Dei non potest impediri, dicit enim Apostolus* (Rom., ix, 19) : « *Voluntati enim ejus quis resistit?* » *Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.* Au lieu de répondre par la prévision divine de notre détermination libre, comme le feront les partisans de la science moyenne, saint Thomas répond *ibid.*, ad 2um : *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quæ sic fieri vult.* C'est ce que nous avons déjà lu dans le *Contra gentes*, l. III, c. xciv, § 11. Ce texte exprime, aussi clairement que possible, que l'efficacité intrinsèque et infaillible des décrets et de la motion de Dieu, bien loin de détruire la liberté de nos actes, la fait, car cette efficacité s'étend jusqu'au mode libre de ces actes, qui est encore de l'être.

Saint Thomas dit de même : Ia, q. lxxxiii, a. 1, ad 3um : *Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.*

Ailleurs, Ia, q. xxiii, a. 1, ad 1um, saint Thomas explique, comme il l'a fait dans le *Contra gentes*, l. III, c. xc, fin, les paroles du Damascène : *Præcognoscit Deus ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea.* Brièvement saint Thomas répond : *Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis, sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo, quod subdit : « Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem. » Unde prædestinatio non excluditur.* Ce texte montre que saint Thomas, en excluant la prédétermination nécessitante, admet la prédétermination non nécessitante qu'implique à ses yeux la prédestination. Voir encore Ia, q. xxiii, a. 6 : *Prædestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem.*

A la lumière de tous ces textes, on peut voir facilement le sens de ceux qui se lisent Ia-IIæ, q. x, a. 4, corp. : *Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat.* Dans toute cette question x, a. 1, 2, 3, saint Thomas a employé l'expression *non ex necessitate movere* en ce sens : mouvoir sans nécessiter; c'est dans le même sens qu'il dit ici *non ex necessitate ad unum determinat*, comme il l'a dit dans les textes du Commentaire de saint Jean, cités plus haut. Partout il est question d'une prédétermination non nécessitante, qui s'étend jusqu'au mode libre de nos actes.

Saint Thomas redit ici même, Ia-IIæ, q. x, a. 4, ad 1um : *Voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet; sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturæ ipsius. Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ.* C'est-à-dire que Dieu ne peut par sa motion *nécessiter* la volonté à vouloir un bien particulier qui lui est présenté comme bon sous un aspect, et non bon sous un autre. Ia-IIæ, q. x, a. 2. Un tel objet, absolument inadéquat à l'amplitude universelle de la volonté, spécifie l'acte libre, en vertu du principe : les actes sont spécifiés par leur objet, et donc l'acte de volonté, qui se porte sur un bien particulier ainsi proposé par l'intelligence *sub indifferentia judicii*, ne peut être que libre. C'est, pour saint Thomas, la définition même de l'acte libre, Ia-IIæ, q. x, a. 2; tandis que la définition moliniste de la liberté fait abstraction de l'objet spécificateur, en disant : *Libertas est facultas quæ, positis omnibus ad agendum prærequisitis, potest agere vel non agere.* Les thomistes, considérant que l'acte libre, comme tout acte, est spécifié par son objet, disent comme le concile de Trente : « *sous* la motion divine *efficace*, la volonté conserve la *puissance* de résister; elle *peut* résister si elle le veut, mais sous la grâce efficace elle ne le *veut* jamais, comme Socrate assis *peut* se lever, mais n'est jamais en même temps assis et debout. » Ils enseignent même communément : *Implicat voluntatem, stante judicio indifferenti, necessitari a motione divina ex se efficaci* (cf. Billuart, *Cursus theol.*, *De actibus humanis*, diss. II, a. 5). Comme la volonté ne peut vouloir un bien inconnu, qui ne lui est pas proposé par l'intelligence, de même, elle ne peut vouloir un bien autrement qu'il ne lui est proposé; elle ne peut vouloir nécessairement ce qui lui est proposé comme non nécessairement désirable. L'acte spécifié par cet objet ne peut être que libre, et la motion divine efficace ne peut changer sa nature; elle n'est donc pas nécessitante.

Cependant, lorsqu'elle est efficace, elle porte infailliblement la volonté à vouloir librement ce bien particulier plutôt que cet autre : en ce sens, elle est *prédéterminante*. Telle est bien la pensée de saint Thomas, aucun doute ne peut rester à ce sujet, si on lit au même endroit, Ia-IIæ, q. x, a. 4, la réponse ad 3um. L'objection que se fait ici saint Thomas, *ibid.*, est celle qui sera toujours faite par les molinistes : *Possibile est, quo posito non sequitur impossibile : sequitur autem impossibile, si ponatur, quod voluntas non velit hoc, ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc, ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle.* Saint Thomas, loin de répondre par la prévision divine de notre consentement, répond, *ibid.*, ad 3um : *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.* Il reste en effet dans la volonté la puissance réelle de poser l'acte contraire, mais cet acte contraire, réellement *possible*, n'est jamais réellement *existant* sous la grâce efficace; celle-ci ne serait plus efficace. C'est pourquoi l'on dit que la résistance actuelle n'est pas *compossible* avec la grâce efficace. *Ita Socrates sedens potest stare, sed non potest simul stare et sedere; necesse est eum sedere, dum sedet.*

Le sens de ce texte est des plus clairs, il affirme manifestement une prédétermination infaillible, mais non nécessitante. C'est une nouvelle manière d'exprimer ce que nous avons lu plus haut, Ia, q. xix, a. 8, ad 2um : *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quæ sic fieri vult.* Cf. *Contra gentes*, l. III, c. xc, § 11 : *Providit Deus illud esse futurum contingenter, sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter et non necessario.*

La distinction du possible et du compossible revient à celle du sens divisé et du sens composé, comme le dit saint Thomas, Ia, q. xxiii, a. 6, ad 3um. *Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolute* (en d'autres termes : il y a nécessité de conséquence,

ou conditionnelle, non de conséquent, comme dans un syllogisme rigoureux, dont la mineure est contingente). *Ita dicendum est de prædestinatione. Unde non oportet dicere, quod Deus possit non prædestinare, quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo; licet absolute considerando, Deus possit prædestinare, vel non prædestinare. Sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.* Cf. Ia, q. XIV, a. 13, ad 3um.

Saint Thomas ne parle pas moins clairement dans son traité de la grâce, Ia-IIæ, q. CXII, a. 3, corp. : *Intentio Dei deficere non potest... Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur, secundum illud Joannis, VI, 45 : « Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me. »* De même, IIa-IIæ, q. XXIV, a. 11 : *Spiritus sanctus infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est hæc duo simul esse vera, quod Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum caritatis, et quod ipse caritatem amittat peccando. Nam donum perseverantiæ computatur inter beneficia Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur, ut Augustinus dicit, De dono persev., c. XIV.*

Cette certitude divine, on le voit, n'est pas fondée pour saint Thomas sur la prévision d'une libre détermination qui viendrait seulement de nous; elle repose sur un décret de la volonté divine, dont la motion divine assure l'exécution; cf. Ia, q. XIV, a. 8; q. XIX, a. 3, a. 4, corp. et ad 1um; a. 8; *De veritate*, q. VI, a. 3; *Quodl.*, XII, a. 3; *ibid.*, a. 4 : *A providentia omnia sunt prædeterminata et ordinata.*

Tous ces textes supposent un décret divin *prédéterminant*, mais *non nécessitant*, qui s'étend jusqu'au mode libre de nos actes, et ils affirment l'existence d'une *motion* divine qui assure l'exécution infaillible de ce décret. En ce sens, elle est justement appelée, elle aussi, prédéterminante et non nécessitante; elle porte infailliblement la volonté à se déterminer à tel acte plutôt qu'à tel autre, et est cause en nous et avec nous de tout ce qu'il y a de réel et de bon en cet acte, Ia, q. XXIII, a. 5; il n'y a que le mal, le désordre qui ne tombe pas sous sa causalité, il est en dehors de l'objet adéquat de la toute-puissance, plus encore que le son est en dehors de l'objet de la vue. Cf. Ia-IIæ, q. LXXIX, a. 1.

On a écrit ces derniers temps que « Dieu pour connaître infailliblement nos actes libres n'a pas besoin d'insérer dans le jeu de notre liberté une prémotion déterminante » et qu'un « pareil procédé de connaissance serait lui-même antropomorphisme; ce serait la connaissance des effets dans leur cause prochaine, ce qui n'est pas divin ».

Jamais les thomistes n'ont prétendu que Dieu, pour connaître infailliblement *ab æterno*, nos actes libres, ait besoin d'une motion créée, qui comme telle, comme reçue dans la volonté créée, n'existe que dans le temps. Ils ont toujours dit que Dieu connaît nos actes libres dans son décret éternel, dont la motion assure seulement l'exécution dans le temps. Sans ce décret éternel, en effet, tel acte libre futur ne serait pas présent dans l'éternité sous l'intuition divine plutôt que l'acte contraire. Dieu a prévu de toute éternité que Paul se convertirait librement sur le chemin de Damas, à tel jour et à telle heure, parce qu'il avait décidé efficacement de le convertir ainsi. Sans ce décret, la conversion de saint Paul serait seulement de l'ordre des *possibles* et non pas de celui des *futurs contingents.*

Les molinistes n'ont jamais prouvé non plus que Dieu ne peut pas mouvoir *infailliblement* notre volonté à se déterminer librement à tel acte; car on ne saurait prouver que la causalité universelle et souverainement efficace de Dieu ne saurait s'étendre jusqu'au mode libre de nos actes. Ce mode est encore de l'être, et donc du réalisable; il tombe par suite sous l'objet adéquat de la toute-puissance, *objet* adéquat hors duquel il n'y a que le mal, qui est une privation et un désordre.

Cette haute doctrine s'impose d'autant plus que l'on considère l'influence de Dieu dans les actes les plus élevés de la vie des saints, dans le *fiat* de Marie, le jour de l'annonciation, et dans les actes méritoires de Jésus, dont la volonté humaine dès ici-bas, à l'image de la volonté divine, était à la fois très libre et impeccable (cf. saint Thomas, IIIa, q. XVIII, a. 1, ad 3um, et les commentateurs à propos de l'accord entre la liberté du Christ et son impeccabilité).

Comment la motion divine est-elle *adaptée* à la nature même de la cause seconde? Il ne faut pas entendre, disent les thomistes, que la motion divine est activement modifiée par notre volonté qui la reçoit, car la volonté, en tant qu'elle la reçoit, est passive. Mais Dieu adapte lui-même sa motion à la nature des causes secondes, c'est-à-dire qu'il les meut chacune selon leur nature. Ainsi un grand artiste adapte sa motion aux divers instruments dont ils se sert; cf. card. Zigliara, *Summa phil.*, *Theol. nat.*, l. III, c. IV, a. 4. § 5. Ainsi, saint Thomas, *Comm. in ep. ad Hæbr.*, XIII, 21, au sujet de ces paroles de saint Paul : « *Aptet vos in omni bono, ut faciatis ejus voluntatem, faciens in vobis, quod placeat coram se per Jesum Christum* », écrit : *Deus quando immittit homini bonam voluntatem aptat eum, id est facit eum aptum... Interius... solus Deus aptat voluntatem, qui solus ipsam potest immutare : « Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, inclinabit illud »* (Prov., XXI, 1). *Unde dicitur : « Faciens in vobis » : « Deus est enim, qui operatur in vobis velle et perficere »* (Phil., II, 13). *Quid autem faciet? Quod placitum est coram se, id est faciet vos velle quod placet ei.*

Enfin, les thomistes admettent que la prémotion physique mérite le nom de *concours simultané*, lorsque la volonté créée est déjà actuellement agissante; mais c'est un concours simultané, qui diffère de celui de Molina en ce qu'il est d'abord prémotion pour appliquer la cause seconde à agir. Cf. Goudin, O. P., *Philosophia, metaphysica*, q. III *De præmotione*, a. 2, et Zigliara, *loc. cit.*, c. V, *in fine*. Sous ce concours, la cause seconde devient *cause instrumentale* de ce qu'il y a de plus universel dans l'effet produit, c'est-à-dire de son *être même en tant qu'être*, tandis qu'elle est *cause propre* de cet effet en tant qu'il est *cet effet individuel*. Ainsi, ma volonté est cause propre de mon acte volontaire et cause instrumentale de l'être même de cet acte, en vertu du principe : *oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere.* Ia, q. XLV, a. 5. Aussi saint Thomas, dit-il, *De potentia*, q. III, a. 7, *in fine* : *Ulterius invenimus secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causæ. Nec causa secunda potest in effectum causæ primæ per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causæ primæ respectu illius effectus... Et propter hoc nihil agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus, et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus.* La volonté créée est donc cause propre de *son* acte en tant qu'il est cet acte individuel, mais elle est cause instrumentale de l'être en tant qu'être de son acte, instrument vivant et libre, cela va sans dire, comme le remarque saint Thomas, *De veritate*, q. XXIV, a. 1, ad 5um. De même ce pommier est cause propre de ce fruit particulier qu'il produit, bien que Dieu soit cause propre de l'être en tant qu'être de ce même fruit.

Pour résumer ce que nous venons de dire sur ce qu'est la prémotion physique et pour écarter les fausses imaginations qu'on s'est faites souvent à ce sujet, disons :

1. C'est une *motion* reçue dans la puissance opéra-

tive créée, pour l'appliquer à agir. C'est donc une motion distincte, et de l'action incréée qu'elle suppose. et de notre action qui la suit au même instant. La grâce efficace n'est ni Dieu, ni l'acte salutaire auquel elle est ordonnée. Ainsi notre action reste bien nôtre: elle n'est pas créée en nous *ex nihilo*, mais procède vitalement de notre faculté appliquée à agir par la prémotion divine.

2. C'est une motion physique, *quoad exercitium actus*, et non pas morale, ou *quoad specificationem* par l'attrait d'un objet proposé. De tous les agents distincts de notre volonté, Dieu seul du reste peut la mouvoir ainsi intérieurement selon l'inclination naturelle au bien universel, que lui seul a pu lui donner. Sous cette motion, elle se meut elle-même.

3. C'est une *prémotion*, à raison d'une priorité non de temps, mais de raison et de causalité.

4. Elle est *prédéterminante*, selon une prédétermination *causale* distincte de la détermination formelle de l'acte qui la suit; c'est-à-dire qu'elle meut notre volonté par une efficacité intrinsèque et infaillible à se déterminer à tel acte bon déterminé plutôt qu'à tel autre. La détermination à l'acte mauvais, étant elle-même mauvaise, déficiente, vient à ce titre non de Dieu, mais de la liberté défectible et déficiente. La motion divine prédéterminante n'est pourtant *pas nécessitante*, car, comme les décrets divins prédéterminants, dont elle assure l'exécution, elle s'étend jusqu'à produire en nous et avec nous *le mode libre* de nos actes, qui est encore de l'être et tombe ainsi sous *l'objet adéquat* de la toute-puissance, en dehors duquel il n'y a que le mal.

IV. Cette notion de la motion divine est-elle conforme a la pensée de saint Thomas? — Tous les textes du saint Docteur que nous avons cités, pour expliquer ce que n'est pas cette motion et ce qu'elle est, suffisent à prouver qu'il en est ainsi. Par manière de synthèse et pour éviter au lecteur la peine de les recueillir, rappelons ici les principaux de ces textes et quelques autres importants. La nécessité d'être précis et de répondre à certaines objections oblige à quelques redites.

Effectus determinati ab infinita ipsius (Dei) perfectione procedunt, secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius. Ia, q. xix, a. 4. Voilà le décret éternel prédéterminant, élection de la volonté divine, suivie de l'imperium de l'intelligence divine; or, la motion divine assure l'exécution de ce décret dans le temps; c'est en ce sens qu'elle est dite prédéterminante.

Peu après, saint Thomas s'objecte, Ia, q. xix, a. 8, 2a obj. : *Sed voluntas Dei non potest impediri. Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem;* c'est l'objection toujours renouvelée contre les décrets divins prédéterminants. Saint Thomas répond : *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario quæ sic fieri vult.* Le décret divin prédéterminant, loin de détruire la liberté de notre choix de par son infaillible efficacité, la produit en nous de par cette efficacité transcendante qui n'appartient qu'à lui et qui s'étend jusqu'au mode libre de notre élection, car ce mode, qui est l'indifférence dominatrice du vouloir à l'égard d'un bien mêlé de non-bien, est encore l'être, et il tombe ainsi sous l'objet adéquat de la puissance divine, tandis que le désordre du péché ne saurait y tomber.

Voir encore Ia, q. lxxxiii, a. 1, ad 3um : *Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert (Deus) quin actus earum sint naturales; ita, movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit.*

Sur l'infaillible efficacité des décrets prédéterminants et de la motion divine, saint Thomas écrit dans le *Contr. gent.*, l. III, c. xcii : *Operatio angeli est solum sicut disponens ad electionem (nostram); operatio autem Dei est sicut perficiens... Non semper homo eligit id quod angelus custodiens intendit...; semper tamen hoc homo eligit quod Deus operatur in ejus voluntate... Unde custodia angelorum interdum cassatur..., divina vero providentia semper est firma.* Et l. I, c. lxviii : *Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis... Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis.* Il connaît nos affections non pas indépendamment de sa causalité, mais dans sa causalité qui s'étend jusqu'à nos affections les plus intimes. S'agit-il même de nos élections libres? Nul doute. Saint Thomas écrit, *ibid.*, l. III, c. xci : *Oportet omnium voluntatum et electionum motus in divinum voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam causam, quia solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est.* Il s'agit de nos élections ou choix libres, comme élections et non pas seulement comme actions, car il s'agit de leur détermination libre que Dieu connaît en tant qu'il la cause en nous et avec nous, comme il a été dit dans le texte précédent. Cf. *Quodl.*, xii, a. 6.

Saint Thomas, rappelons-le, s'objecte, Ia, q. xxiii, a. 1, 1a obj., que le Damascène a écrit (*De orth. fide*, l. II, c. xxx) : *Præcognoscit (Deus) ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat.* Il répond, *ibid.*, ad 1um : *Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis, sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo quod subdit : « Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem. » Unde prædestinatio non excluditur.* Saint Thomas dit de même *Cont. gentes*, l. III, c. xc, *in fine : Damascenus dicit in l. II De orth. fide, c. xxx, quod ea quæ sunt in nobis Deus prænoscit, sed non prædeterminat; (hæc verba) exponenda sunt, ut intelligantur ea quæ sunt in nobis divinæ providentiæ determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitate accipientia.*

Bien avant Bañes, Sylvestre de Ferrare avait noté ici dans son commentaire sur le *Contr. gentes*, l. III, c. xc, *in fine : Gregorius Nyssenus in libro De homine et Damascenus in l. II De orth. fide, videntur dicere quod ea quæ sunt in nobis divinæ providentiæ non subsint. — Sed respondet (sanctus Thomas) quod nihil aliud intendunt quam quod ea quæ in nobis sunt a divina determinatione necessitatem non recipiunt.*

Comme l'écrivait récemment le P. Synave, O. P. : *Prédétermination non nécessitante et prédétermination nécessitante*, dans *Revue thomiste*, janv. 1927, p. 74 : « Ce qui est hors de doute, c'est la pensée même de saint Thomas : *Ea quæ sunt in nobis divinæ providentiæ determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem accipientia.* Saint Thomas admet donc une *détermination divine non nécessitante :* les volontés et les choix de l'homme sont soumis à la détermination de la divine providence, sans que cette détermination leur impose de nécessité. Il n'est pas juste d'écrire que, « selon l'usage constant de saint Thomas l'idée de nécessité est inhérente au verbe *determinare* ». L'équation *non ex necessitate determinare* = *non determinare* n'est pas exacte... Peut-on du moins avancer, que *determinare ex necessitate ad unum* n'est qu'une expression plus claire et plus appuyée pour dire la même chose que *determinare ad unum*? Pas davantage. Un second texte, aussi formel que le précédent. va nous montrer que cette équation est aussi fausse que la précédente, dont elle n'est qu'une variante par l'adjonction, dans les deux termes comparés, de l'expression *ad unum*. A saint Jean Damascène, qui affirme : *Quæ in nobis sunt, non providentiæ sunt, sed sunt nostri liberi arbitrii*, saint Thomas répond (*De veritate*, q. v, a. 5, ad 1um) : *Verbum Damasceni non est intelligendum*

hoc modo quod omnia ea quæ sunt in nobis, id est in electione nostra, a divina providentia excludantur, sed quia non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quæ libertatem arbitrii non habent.

« Les actes humains, qui relèvent de notre choix, sont donc bien *déterminés ad unum.* Si ces actes n'étaient pas *déterminés ad unum*, saint Thomas se serait exprimé de la sorte : *Non sunt per divinam providentiam determinata ad unum, sicut ea quæ libertatem arbitrii non habent.* Mais on aura remarqué que la phrase contient un *ita* sur lequel vient tomber la négation du début : *Non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quæ libertatem arbitrii non habent.* La détermination *ad unum* des actes libres ne se fait pas de la même manière que la détermination *ad unum* des actes qui ne sont pas libres. Or, on sait de quelle nature est la détermination *ad unum* des actes qui ne relèvent pas du libre arbitre : tout le monde est d'accord pour dire que c'est une détermination nécessitante. Il y a donc lieu de reconnaître une double détermination *ad unum* : une détermination non nécessitante et une détermination nécessitante : la première est celle des actes libres, la seconde est celle des actes qui ne sont pas libres. »

Le P. Synave, dans un second article, a confirmé cette exégèse de façon tout à fait apodictique. *Revue thomiste, ibid.*, p. 241 : « *Si le mot de détermination implique la nécessité*, pourquoi saint Thomas n'accepte-t-il pas la formule de saint Jean Damascène... Cela aboutit à faire parler saint Thomas pour ne rien dire. Sous peine de non-sens, la phrase négative de saint Thomas : « Ce qui est en nous n'est pas soumis « à la détermination de la divine Providence comme s'il « en recevait un caractère nécessitant » revient à celle-ci : « Ce qui est en nous est soumis à la détermination de « la divine providence, sans que cette détermination lui « impose de nécessité. » Il n'est pas besoin de gloser fortement, ni même de gloser, pour obtenir ce sens qui est obvie... Les mots sont les mots. Il me semble de la plus élémentaire critique d'accepter ce terme *determinatio divinæ Providentiæ* nettement établi, et, s'il va à l'encontre d'un système ou d'une conception toute faite sur la détermination, de réformer l'un ou d'abandonner l'autre. »

Nous l'avons longuement montré ailleurs (*Revue de philosophie*, 1926, p. 379, 423, 659; et 1927, p. 303), il faut entendre de même le fameux texte de la Iª-IIæ, q. x, a. 4 : *Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur.*

Non ex necessitate doit être traduit par *non nécessairement* comme dans toute cette q. x, cf. a. 2 et 3. Le *non* tombe non pas sur *determinat*, mais sur *ex necessitate.* L'entendre autrement serait faire une faute de traduction dans toute cette question, par exemple, a. 2, sed contra : *non ergo ex necessitate voluntas movetur ad alterum oppositorum. Ibid.*, in corp. : *non ex necessitate voluntas fertur in illud (bonum particulare). Ibid.*, ad 1um : *si in aliquo deficiat (objectum) non ex necessitate movebit. Ibid.*, ad 3um : *Alia (media) vero sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem.* Cf. *ibid.*, a. 3, sed contra, et in corp.

Tous ces textes montrent que la pensée de saint Thomas est hors de doute : pour lui, toute prédétermination n'est pas nécessitante, il admet à l'égard de nos actes libres une prédétermination divine non nécessitante.

Cela ressort plus encore du *status quæstionis* du fameux article 4 de la q. x, de la Iª-IIæ; l'état de la question y est admirablement déterminé par deux objections du début, qui ne diffèrent pas de celles qu'ont toujours renouvelées les adversaires du thomisme : 1. *Omne agens cui resisti non potest, ex necessitate movet ; sed Deo, cum sit infinitæ virtutis, resisti non potest.* — 3. *Sequitur impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax.*

A quoi saint Thomas répond, sans la moindre allusion à la prévision divine de notre consentement par une science, qui ferait penser de près ou de loin à la « science moyenne » dont parle Molina, mais en insistant au contraire sur *l'efficacité transcendante* de la causalité divine : *Ad primum ergo dicendum quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem, quam movet* (voilà l'élection comme action volontaire), *sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturæ ipsius* (voilà l'élection avec son *mode libre* d'élection, produit par Dieu lui-même en nous et avec nous, lorsqu'il nous meut infailliblement à tel acte salutaire, plutôt qu'à tel autre, et cela en vertu de l'efficacité intrinsèque de sa motion, à laquelle l'homme ne résiste pas de fait). *Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ.*

De même, *ibid.*, ad 3um, saint Thomas affirme encore *l'efficacité intrinsèque* de la motion divine dont parlait l'objection, mais il répond que, sous cette motion à laquelle l'homme ne résiste pas de fait, il garde la puissance de résister; il pourrait résister s'il voulait; mais sous cette motion très forte et très douce il ne veut jamais résister : *Ad tertium dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur* (*alioquin operatio Dei esset inefficax*, comme le disait l'objection). *Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.* Pour bien saisir le sens exact des réponses de saint Thomas, il ne faut pas les séparer, comme on l'a fait souvent ici, des objections qu'il veut résoudre.

Il n'y a pas de doute possible, il s'agit bien ici de la prédétermination non nécessitante. C'est sous cette motion divine très forte et très douce que la vierge Marie, infailliblement et librement, dit son *fiat* pour que s'accomplisse le mystère de l'incarnation, qui devait infailliblement s'accomplir. C'est sous cette motion que Paul se convertit librement sur le chemin de Damas, et que les martyrs restèrent fermes dans la foi et l'amour de Dieu au milieu de leurs supplices. C'est du moins de la sorte que saint Thomas l'a compris. Entendre ces textes autrement serait les vider de tout contenu métaphysique. Les termes dont saint Thomas se sert n'auraient même plus aucun sens.

L'expression *prédétermination non nécessitante* se trouve même plusieurs fois dans ses œuvres, comme nous l'avons noté, en particulier dans son commentaire sur l'évangile de saint Jean; à propos de l'heure de la passion, ou heure du Christ par excellence, voir col. 46. Toutes ces expressions signifient un décret de la volonté divine *non nécessitant*, mais *prédéterminant*, décret dont la prémotion assure l'exécution infaillible et cela de façon différente pour les actes bons et pour les actes mauvais, car Dieu n'est cause que de la réalité et de la bonté de nos actes; quant au désordre moral, lorsqu'il s'y trouve, il le permet, sans le causer en rien, ni directement, ni indirectement; ce désordre provient uniquement de la cause déficiente et est en dehors de l'objet adéquat de la toute-puissance indéfectible, comme le son est en dehors de l'objet de la vue. L'expression « prémotion physique prédéterminante et non nécessitante » est donc bien conforme à la pensée et même à la terminologie de saint Thomas.

On a parfois allégué, en sens contraire, certains textes du Docteur angélique. Goudin, O. P., *Philoso-*

phia, metaph., disp. II, q. III, a. 7, a bien montré ceci :

1° Lorsque saint Thomas nie la prédétermination, le contexte montre qu'il s'agit alors de la prédétermination nécessitante, au sens du Damascène, par exemple *Contra gentes*, l. III, c. XC, fin, texte cité col. 47. De même, *De veritate*, q. XXII, a. 6, où il est parlé d'une détermination *ad unum naturali inclinatione* ou *per modum naturæ*, laquelle est à coup sûr nécessitante, et donc toute différente de celle dont nous nous occupons.

2° Lorsque saint Thomas dit que la volonté se détermine, c'est dans l'ordre des causes secondes, et il est clair que la délibération est ordonnée à cette détermination du choix volontaire libre. C'est ce qu'affirme saint Thomas dans le fameux texte de la Ia-IIæ, q. IX, a. 6, ad 3um, que nous examinerons en détail (col. 56) : *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis quod est bonum : et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum* (certes il en est ainsi dans l'ordre des causes secondes, c'est pourquoi l'homme délibère, et ainsi le péché est possible, ce qui répond à l'objection posée par saint Thomas). *Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quod movet per gratiam, ut infra dicetur.* Cf. Ia-IIæ, q. CIX, a. 6; q. CXI, a. 2; q. CXII, a. 3. Et à la question suivante, Ia-IIæ, q. X, a. 4, corp. et ad 3um il est dit que cette motion divine *ad aliquid determinate volendum* n'est pas nécessitante, parce que son influx infailliblement efficace s'étend jusqu'au mode libre de notre choix, *Incompossibile est huic motioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Ibid.*, ad 3um.

3° Lorsque saint Thomas dit que Dieu meut parfois la volonté sans imprimer quelque chose en elle, il veut dire sans produire en elle un *habitus* infus. Cf. *De potentia*, q. III, a. 7, et *De veritate*, q. XXII, a. 8.

4° Enfin, saint Thomas a distingué, Ia-IIæ, q. CIX, a. 1, une motion générale au bien universel, requise pour tout acte de volonté et une motion spéciale pour tel acte spécial, comme pour la contrition par exemple. Il reste, comme il est dit *ibid.*, que *quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo.*

La notion de prémotion physique, prédéterminante et non nécessitante est donc bien conforme à la doctrine de saint Thomas. On peut aussi s'en rendre compte en lisant ses premiers commentateurs qui ont écrit bien avant Bañez, et dont les textes ont été recueillis par le P. Dummermuth, O. P., *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, Paris, 1886 (De mente S. Thomæ, p. 23-181; De vetere schola S. Thomæ, p. 427-557, præsertim Capreolus, p. 454-482; Ferrariensis, p. 482-495; Cajetanus, p. 495-506, etc. Quid de mente S. Thomæ senserint antiquiores Societatis Jesu theologi, Toletus, Molina, Suarez, etc., p. 685-754).

Voir aussi Dummermuth, *Defensio doctrinæ S. Thomæ de præmotione physica. Responsio ad R. P. V. Frins*, S. J., Louvain et Paris, 1895, examen des textes de saint Thomas, objets de la controverse et doctrine des premiers thomistes, p. 317-401; P. Guillermin, O. P., *De la grâce suffisante*, dans *Revue thomiste*, 1902, p. 75 sq. (série d'articles); Dr J. Ude, *Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanæ*, Gratz, 1905, p. 158... *Capreolum tradidisse doctrinam prædeterminationis physicæ diversis testimoniis probatur* (le Dr J. Ude rapporte, *ibid.*, qu'il avait entrepris d'écrire cet ouvrage dans la pensée que Capréolus était plutôt opposé à la prédétermination physique, mais que l'examen des textes de ce grand commentateur de saint Thomas lui a fait voir le contraire); P. N. del Prado, O. P., *De gratia et libero arbitrio*, Fribourg (Suisse), 1907, t. II, *præmotione*, p. 141-253 : *De natura physicæ præmotionis juxta doctrinam sancti Thomæ, et de diversis perfectionis gradibus in physica præmotione.*

R. Garrigou-Lagrange, O. P., articles sur la *Prédétermination non nécessitante*, dans *Revue thomiste*, 1924, p. 494-518; dans *Revue de philosophie*, 1926, p. 379-398, 423-433, 659-670; et 1927, p. 303-321; du même, *Le dilemme : Dieu déterminant ou déterminé*, dans *Revue thomiste*, 1928, p. 193-210; du même, *Dieu, son existence et sa nature*, 5e éd., 1929, p. 849-879; P. Synave, O. P., *Prédétermination* non *nécessitante et prédétermination nécessitante*, dans *Revue thomiste*, 1927, p. 72-79; *ibid.*, p. 240-249, réponse au P. A. d'Alès; du même, *Bulletin thomiste*, 1928, p. [358]-[368], supplément au n. de la *Revue thomiste* de nov.-déc. 1928, critique de l'ouvrage du P. A. d'Alès, *Providence et libre arbitre*, 1927, où sont réunis les articles auxquels répondaient les nôtres dans la *Revue de philosophie*, 1926 et 1927; R. Garrigou-Lagrange, *La grâce infailliblement efficace et les actes salutaires faciles*, dans *Revue thomiste*, nov. 1925, mars 1926. Voir aussi R. Martin, O. P., *Pour saint Thomas et les thomistes contre le R. P. Stuffler, S. J.*, dans *Revue thomiste*, 1924, 1925, 1926, série d'articles; Ven. Carro, O. P., *El maestro Pedro de Soto y las controversias theologicas en el siglo XVI* (t. I, Salamanque, 1931, en cours de publication); du même, *De Soto à Bañez*, dans *Ciencia thomista*, 1928, p. 145-178, et dans *Angelicum*, 1932, fasc. 4, p. 177-481.

V. LES DIFFÉRENTS MODES DE PRÉMOTION PHYSIQUE. — Le P. N. del Prado, O. P., a traité longuement cette question dans son ouvrage, *De gratia et libero arbitrio*, t. II, 1907, c. VII, p. 245-258; cf. p. 201 sq., 225 sq.

Il montre, par de nombreux textes de saint Thomas, que, selon lui, Dieu meut notre intelligence et notre volonté de trois manières : 1° *avant* la délibération, 2° *après* elle, 3° *au-dessus* d'elle. Saint Thomas a noté ces trois modes de motion divine tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce.

Dans l'ordre naturel, Dieu meut notre volonté 1° à vouloir la béatitude en général (ou à vouloir être heureux); 2° à se déterminer elle-même à tel bien particulier par délibération discursive; 3° il la meut par inspiration spéciale supérieure à toute délibération, comme il arrive chez l'homme de génie et les héros ainsi que l'a noté Aristote (*Éthique à Nicomaque*, l. VII, c. I) et un de ses disciples platonisant dans la *Morale à Eudème*, l. VII, c. XIV; cf. saint Thomas, Ia-IIæ, q. LXVIII, a. 1.

De même, proportionnellement, dans l'ordre de la grâce, Dieu meut notre volonté 1° à se convertir vers la fin dernière surnaturelle; 2° à se déterminer à l'usage ou à la pratique des vertus infuses par délibération discursive; 3° il la meut d'une façon supérieure à toute délibération par une inspiration spéciale, à laquelle les dons du Saint-Esprit nous rendent dociles.

Soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre de la grâce, le premier mode de motion est *avant* la délibération humaine relative aux moyens (Ia-IIæ, q. XIII, a. 3, et IIa-IIæ, q. XXIV, a. 1, ad 3um); le second mode est *après* elle ou avec elle; le troisième est *au-dessus* d'elle. Saint Thomas a énuméré ces trois modes, Ia-IIæ, q. IX, a. 6, ad 3um; q. LXVIII, a. 2 et 3; q. CIX, a. 1, 2, 6, 9; q. CXI, a. 2; *De veritate*, q. XXIV, a. 15.

Il suffit de traduire ici le premier de ces textes, qui — plusieurs semblent l'ignorer — s'explique par les suivants, surtout par ceux du traité de la grâce auxquels saint Thomas lui-même renvoie.

« Dieu, dit saint Thomas, Ia-IIæ, q. IX, a. 6, ad 3um, meut la volonté de l'homme comme premier moteur vers l'objet universel de la volonté qui est le bien (ainsi l'homme veut être heureux), et sans cette motion universelle nous ne pouvons rien vouloir. Mais l'homme, par sa raison, se détermine à vouloir ceci ou cela, un bien véritable ou un bien apparent. Cependant, parfois, Dieu meut spécialement certains à vouloir d'une manière déterminée tel bien, comme ceux qu'il meut par sa grâce, ainsi que nous l'expliquerons plus loin. » Cf. Ia-IIæ, q. CIX, a. 2 et 6, et q. CXI, a. 2.

La place nous manque ici pour rapporter tous ces

textes, voir sur celui que nous venons de traduire et sur son rapport avec les autres, N. del Prado, *op. cit.*, t. I, p. 236; t. II, p. 228, 256; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, 5e éd., p. 111, 185, et *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 355-370.

Après avoir vu ce que n'est pas la prémotion physique, ce qu'elle est, et quels sont ses différents modes, il nous faut parler des raisons pour lesquelles les thomistes affirment qu'il est nécessaire de l'admettre.

VI. Raisons d'affirmer la prémotion physique. — 1° En général; 2° par rapport aux décrets divins relatifs à nos actes salutaires; 3° pour expliquer l'efficacité de la grâce.

1° *Raisons d'admettre la prémotion physique en général.* — Les thomistes réduisent à deux les raisons générales d'affirmer la prémotion physique, l'une prise du côté de Dieu, l'autre prise du côté de la cause seconde. Au fond, c'est la même raison fondamentale, sous deux aspects.

1. *Première raison.* — Dieu est le premier moteur et la première cause efficiente à laquelle sont subordonnées, dans leur action même, toutes les causes secondes. Or, sans la prémotion physique, on ne peut sauvegarder en Dieu le primat de la causalité, ni la subordination des causes secondes dans leur action même. Donc...

La majeure est certaine en philosophie; et en théologie il serait téméraire de la nier. Comme, en effet, il est certain que Dieu est l'être suprême dont dépendent immédiatement tous les êtres, en tant qu'être, il est également sûr que Dieu est la cause efficiente suprême à laquelle sont subordonnées toutes les causes secondes dans leur action même. La subordination dans l'agir suit la subordination dans l'être, comme l'agir suit l'être. La négation de cette majeure serait la négation des premières preuves classiques de l'existence de Dieu exposées par saint Thomas, Ia, q. II, a. 3.

La mineure devient évidente, si l'on remarque que la subordination des causes dans leur action consiste en ceci que la cause première meut ou applique les causes secondes à agir et que les causes secondes n'agissent que mues par la cause première. C'est ce que dit saint Thomas, Ia, q. CV, a. 5 : *Si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis : nam primum agens movet secundum ad agendum et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei.* Or, c'est là précisément la définition même de la prémotion physique, qui a une priorité non pas de temps, mais de causalité sur l'action de l'agent créé. Les thomistes confirment cet argument en montrant que ni le concours simultané, ni la motion morale ne suffisent à sauvegarder la subordination des causes.

2. *Seconde raison.* — Elle se prend de l'indigence de la cause seconde : Toute cause n'étant pas de soi en acte d'agir, mais seulement en puissance d'agir, a besoin d'être physiquement prémue pour agir. Or, c'est le cas de toute cause créée, même de la cause libre. Donc...

La majeure est certaine, c'est sur elle que reposent les preuves classiques de l'existence de Dieu, telles que les entend saint Thomas, et refuser d'admettre cette majeure, c'est dire que *le plus sort du moins*, le plus parfait du moins parfait, car *agir actuellement* est une perfection plus grande que *pouvoir agir*. Si donc la faculté d'agir n'était pas mue, elle resterait toujours à l'état de puissance et n'agirait jamais. Aussi saint Thomas a-t-il dit, Ia-IIae, q. IX, a. 4 : *Omne agens quod quandoque est agens et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo agente.*

La mineure n'est pas moins évidente : si une cause créée était *de soi* en acte d'agir, elle serait toujours en acte, jamais en puissance; notre intelligence connaîtrait toujours en acte tous les intelligibles qu'elle peut connaître et notre volonté voudrait toujours en acte tous les biens qu'elle peut vouloir. De plus, cette cause créée, au lieu d'être mue à agir, serait son action même, mais, pour cela, il faudrait qu'elle fût son être même, qu'elle existât par soi, car l'agir suit l'être et le mode d'agir le mode d'être, comme le dit souvent saint Thomas, par exemple Ia, q. LIV, a. 1. Et, donc, toute cause créée a besoin, pour agir, d'être prémue physiquement par Dieu.

La cause libre ne fait pas exception, car son action, comme être, dépend de l'Être premier, comme action, de l'Agent premier, comme action libre, du premier Libre; cf. Ia-IIae, q. LXXIX, a. 2. Bien plus, la cause libre est particulièrement indifférente de soi ou indéterminée à agir ou à ne pas agir, à vouloir ceci ou cela, et, à ce titre, elle a particulièrement besoin d'une motion divine qui la porte à se déterminer. Ia, q. XIX, a. 3, ad 5um. Les astres obéissent à Dieu sans le savoir et sans pouvoir désobéir, la volonté humaine pour lui obéir librement a besoin d'une motion divine spéciale ou d'une grâce qui *actualise* en elle le libre choix sans la violenter.

Les lois spéciales qui régissent la liberté humaine ne peuvent être contraires aux lois universelles du réel qui régissent les rapports de l'être créé et de Dieu. Elles ne peuvent être une exception à ces lois universalissimes, mais elles se subordonnent à elles.

Telles sont les deux raisons pour lesquelles les thomistes affirment la prémotion physique en général. Ce sont, disons-nous, deux aspects d'une même raison fondamentale, considérée soit du côté de Dieu, du primat de la causalité divine, soit du côté de la cause créée et de son indigence.

3. *Insuffisance des autres explications.* — Ces deux raisons se confirment par l'insuffisance des autres explications. Le primat de la causalité divine et la subordination des causes ne sont pas en effet sauvegardés, selon les thomistes, par le concours simultané, ni par la motion morale, ni par ce fait que Dieu a donné aux causes secondes la faculté d'agir.

a) Le concours simultané ne meut pas la cause seconde à agir, il n'influe pas sur elle pour qu'elle agisse, mais il influe seulement avec elle simultanément sur son effet, comme deux hommes tirent un chaland ou deux chevaux tirent une voiture; autrement ce concours ne serait pas seulement simultané, mais *prævius*; il aurait une priorité de causalité sur l'action de la cause seconde. Par le concours simultané, Dieu serait donc seulement *coprincipe* de nos actes, mais pas *cause première*. Il y aurait là deux causes partielles *coordonnées (partialitate causalitatis, si non effectus)* et non pas deux causes totales *subordonnées*. Tandis que pour les thomistes *toute l'action* créée est de Dieu comme de sa cause première, et de l'agent créé comme de sa cause seconde subordonnée. Cf. S. Thomas, Ia, q. XXIII, a. 5, § 1.

b) La motion morale reste aussi une explication insuffisante. Elle peut bien constituer la subordination des causes dans l'ordre de la causalité finale, car la fin meut moralement ou objectivement par manière d'attrait, mais non pas dans l'ordre physique de la causalité efficiente, dont il s'agit ici. Dieu, en effet, est premier moteur et cause première dans cet ordre physique de la causalité efficiente, et non pas seulement dans celui de la causalité morale par attrait ou comme fin. Autrement, il ne serait premier moteur qu'à l'égard des agents doués de connaissance, seuls capables d'être mus moralement par la proposition d'un objet qui les attire.

Enfin, il ne suffit pas de dire avec Durand de Saint Pourçain, *In IIum Sent.*, dist. I, q. V, que Dieu a donné et conserve aux causes secondes *la faculté d'agir*. Cette

opinion est exclue comme erronée par saint Thomas, *Contr. gentes*, l. III, c. LXXXVIII ; elle était admise par Pélage et n'a pas suffi à le maintenir dans l'orthodoxie; enfin, elle ne constitue pas la subordination des causes *in agendo*, mais seulement *in essendo*. Or, l'agir suit l'être et le mode d'agir suit le mode d'être; la dépendance dans l'agir suit donc la dépendance dans l'être.

De plus, nulle autre cause que Dieu ne peut mouvoir *ab intus* notre volonté à l'exercice de son acte, car lui seul, qui l'a créée et la conserve, peut la mouvoir selon l'inclination naturelle qu'il lui a donnée au bien universel : l'ordre des agents correspond en effet à l'ordre des fins, et donc seule la cause efficiente la plus universelle peut mouvoir au bien universel, qui, comme tel, ne se trouve réellement qu'en Dieu; cf. Iª, q. CV, a. 4, et Iª-IIæ, q. IX, a. 6. Toute autre cause que Dieu nécessiterait, c'est-à-dire ne pourrait produire en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes. Iª-IIæ, q. X, a. 4.

Suarez a objecté que notre volonté *par elle-même* est, sinon formellement en acte de vouloir, du moins en *acte virtuel*, et qu'ainsi elle peut passer à l'acte, sans une motion divine. Cf. *Disput. met.*, disp. XXIX, sect. I, n. 7.

Il est facile de répondre : l'acte virtuel reste distinct de l'action qui dérive de lui. Y a-t-il, oui ou non, devenir en lui? Son action est-elle éternelle, ou au contraire est-elle apparue dans le temps? Cette apparition de quelque chose de nouveau, ce *fieri* suppose une puissance active qui n'était pas son activité, qui même n'agissait pas, mais qui seulement pouvait agir. Et alors, comment l'acte virtuel s'est-il réduit à l'acte second qu'il n'avait pas? Dire que c'est par lui-même, c'est poser un commencement absolu, ce qui répugne : le plus ne sort pas du moins, l'être ne sort pas du néant. L'acte virtuel a donc été réduit à l'acte second par un moteur extrinsèque, qui en fin de compte doit être son activité même et ne peut être sujet d'aucun devenir.

On a souvent répondu à Suarez : la volonté créée, avant d'agir, contient son acte non pas *virtualiter eminenter*, comme Dieu contient les créatures et comme l'intuition divine contient le raisonnement humain, mais *virtualiter potentialiter*, c'est-à-dire qu'elle peut le produire comme une cause seconde sous l'influx de la cause première.

De plus, il ne suffit pas que Dieu meuve l'homme à vouloir être heureux, ou à vouloir le bien en général, car, lorsque notre volonté veut ensuite tel bien particulier, il y a en elle une *actualité nouvelle*, qui doit dépendre comme être du premier Être, comme action du premier Agent, comme acte libre du premier Libre, comme ultime actualité de l'Actualité suprême qu'est l'Acte pur, et, si cet acte libre est bon et salutaire, il doit dépendre aussi comme tel, non seulement à raison de son objet, mais quant à son exercice, de la source de tout bien et de l'Auteur du salut. Aussi saint Thomas dit-il, Iª-IIæ, q. CIX, a. 1 : *Quantumcumque aliqua natura sive corporalis, sive spiritualis, ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo.*

Telles sont les raisons générales d'affirmer la prémotion physique.

Elles se précisent si on les considère par rapport à ce que nous enseigne la révélation au sujet des décrets divins et de la grâce efficace.

2° *La prémotion physique et les décrets divins prédéterminants, relatifs à nos actes salutaires.* — La prémotion physique présuppose ces décrets et assure leur exécution infaillible.

Ces décrets sont admis par presque tous les théologiens qui n'acceptent pas la théorie moliniste de la science moyenne, c'est-à-dire par les thomistes, les augustiniens et les scotistes. D'une façon générale, ces théologiens accordent le dilemme : *Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu.* En d'autres termes, si Dieu n'a pas prédéterminé de toute éternité nos actes libres salutaires, il est *passif* ou *dépendant* dans sa prescience à l'égard de la *détermination libre* que *prendrait* tel homme s'il était placé en telles circonstances (et il ne lui appartient que de l'y placer ou non). Dieu, par rapport à cette détermination libre salutaire, qui, comme détermination libre, ne vient pas de lui, est non pas auteur, mais *spectateur*. Or, on ne saurait admettre *aucune passivité* ou *dépendance* dans l'Acte pur, qui est souverainement indépendant à l'égard de tout le créé, à l'égard des futurs contingents, soit absolus, soit conditionnels.

L'existence de ces décrets divins prédéterminants, relatifs à nos actes libres salutaires, repose aux yeux des théologiens dont nous venons de parler, non pas seulement sur la notion que le philosophe doit se faire de Dieu et de l'indépendance divine, mais sur la révélation contenue dans l'Écriture et la tradition.

1. *Textes scripturaires.* — On lit, en effet, dans le livre d'Esther, XIII, 9, cette prière de Mardochée : « Seigneur, Seigneur, roi tout-puissant, je vous invoque : car toutes choses sont soumises à votre pouvoir et il n'est personne qui puisse faire obstacle à votre volonté, si vous avez résolu de sauver Israël... Vous êtes le Seigneur de toutes choses et nul ne peut vous résister, à vous, le Seigneur!... Exaucez ma prière! et changez notre deuil en joie... » Dans le même livre, XIV, 13, la reine Esther prie ainsi : « Mettez de sages paroles sur mes lèvres en présence du lion (du roi), et faites passer son cœur à la haine de notre ennemi, afin qu'il périsse, lui et tous ceux qui ont les mêmes sentiments. » Et au c. XV il est dit : « Alors Dieu changea la colère du roi (Assuérus) en douceur » et il rendit un édit en faveur des Juifs. Par ces paroles, l'infaillibilité et l'efficacité du décret de la volonté de Dieu sont fondées manifestement sur sa toute-puissance et non pas sur le consentement prévu du roi Assuérus. Ce qui fait dire à saint Augustin lorsqu'il explique ces paroles (*Ad Bonifatium*, l. I, c. XX) : *Cor regis... occultissima et efficacissima potestate convertit et transtulit ab indignatione ad lenitatem.*

Dans le ps. CXIII, 3, il est dit : « Tout ce que Dieu veut, il le fait », tout ce qu'il veut d'une façon non pas conditionnelle, mais absolue, il le fait, même la conversion libre de l'homme, comme celle du roi Assuérus. Prov., XXI, 1 : « Le cœur du roi est un cours d'eau dans la main de Jahvé, il l'incline partout où il veut. » La même pensée est exprimée dans l'Ecclésiastique, XXXIII, 13 : « Comme l'argile est dans la main du potier, et qu'il en dispose selon son bon plaisir, ainsi les hommes sont dans la main de celui qui les a faits. » Isaïe, XIV, annonce contre les nations païennes plusieurs événements qui s'accompliront par les libertés humaines, en particulier la ruine de Babylone, et il conclut, *ibid.*, 24-27 : « Jahvé, Dieu des armées, a juré en disant : Oui, le dessein qui est arrêté s'accomplira. Et ce que j'ai décidé se réalisera... Car Jahvé des armées a décidé et qui l'empêcherait? Sa main est étendue et qui la détournerait? » La main de Dieu signifie sa toute-puissance, ici encore l'infaillibilité et l'efficacité du décret divin ne sont nullement fondées sur la prévision du consentement humain.

Il est même dit dans Ézéchiel, XI, 19, que c'est Dieu qui donne le bon consentement : « Je mettrai au dedans d'eux un esprit nouveau, et j'ôterai de leur chair le cœur de pierre, et je leur donnerai un cœur de chair, afin qu'ils suivent mes ordonnances et qu'ils gardent mes lois et les pratiquent; et ils seront mon peuple et je serai leur Dieu. » Cf. Ez., XXXVI, 26, 27.

Dans l'Évangile, Jésus dit aussi : « Sans moi, vous

ne pouvez rien faire », dans l'ordre du salut. Joa., xv, 5. « Il s'élèvera de faux christs... et ils feront des prodiges... jusqu'à séduire, s'il se pouvait, les élus mêmes. » Matth., xxiv, 24. « Mes brebis entendent ma voix; je les connais, et elles me suivront. Et je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais et nul ne les ravira de ma main : mon Père, qui me les a données, est plus grand que tous, et nul ne peut les ravir de la main de mon Père. » Joa., x, 27-30. Toujours l'infaillible efficacité du décret divin est expliquée non point par le consentement humain prévu, mais par la toute-puissance divine, exprimée par ces mots : « nul ne peut les ravir de la main de mon Père ».

De même encore, chaque fois que Jésus parle de « son heure » celle de la passion, il dit qu'elle est de toute éternité déterminée par un décret divin, et qu'avant cette heure nul ne pourra porter la main contre lui. C'est donc que Dieu est maître des volontés humaines, à ce point qu'elles ne peuvent même pécher qu'à l'heure où de toute éternité Dieu l'a permis, et du genre de péché que Dieu a permis, sans en être cause ni directement, ni indirectement. C'est ainsi qu'il est dit dans l'évangile de saint Jean, vii, 30 : « Ils cherchèrent donc à le saisir, et personne ne mit la main sur lui, parce que son heure n'était pas encore venue. » *Ibid.*, xiii, 1 : « Jésus sachant que son heure était venue... après avoir aimé les siens... les aima jusqu'à la fin. » *Ibid.*, xvii, 1 : « Père, l'heure est venue... » (voir le commentaire de saint Thomas sur tous ces textes de l'évangile de saint Jean; nous avons noté qu'il y voit l'heure *non ex necessitate determinata, sed a Providentia præfinita*. Or, cette heure est celle du plus grand acte libre du Christ (acte qui avait donc été, de toute éternité, l'objet d'un décret divin prédéterminant positif), c'est aussi l'heure du plus grand péché, du déicide (acte qui avait été de toute éternité l'objet d'un décret divin non pas positif, mais permissif, de telle sorte que ce péché ne devait pas arriver avant cette heure, ni sous une autre forme que celle permise par Dieu). Cf. saint Thomas, IIIª, q. xlvi, a. 2; q. xlvii, a. 3, 6.

De même, dans les Actes des apôtres, ii, 23, saint Pierre, le jour de la Pentecôte, dit dans son discours aux Juifs : « Cet homme (Jésus de Nazareth) vous ayant été livré selon le dessein immuable et la prescience de Dieu, vous l'avez attaché à la croix et mis à mort par la main des impies. Dieu l'a ressuscité... » Il est même à remarquer que, dans ce texte, le dessein immuable » τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ, précède la prescience καὶ προγνώσει τοῦ Θεοῦ. Cf. S. Thomas, IIIª, q. xlvii, a. 3 : *Deus sua æterna voluntate præordinavit passionem Christi ad humani generis liberationem.*

De même, Act., x, 41 : « Dieu l'a ressuscité le troisième jour, et lui a donné de se faire voir non à tout le peuple, mais aux témoins choisis d'avance. » *Ibid.*, xiii, 48 : « En entendant ces paroles, les gentils se réjouirent... et tous ceux qui étaient destinés à la vie éternelle devinrent croyants. » *Ibid.*, xvii, 26 : « Dieu a déterminé pour chaque nation la durée de son existence et les bornes de son domaine. » *Ibid.*, xxii, 14 : saint Paul raconte qu'après sa conversion Ananie lui dit : « Paul, mon frère, recouvre la vue. Et, au même instant, je le vis. Il dit alors : Le Dieu de nos pères t'a prédestiné à connaître sa volonté, à voir le Juste et à entendre les paroles de sa bouche. Car tu lui serviras de témoin... » Et, librement, mais infailliblement, saint Paul servit de témoin à Notre-Seigneur.

Enfin saint Paul lui même dit aux Romains, viii, 28 : « Toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son éternel dessein. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés... » *Ibid.*, ix, 11-18 : « Rébecca conçut deux enfants..., et avant même qu'ils fussent nés..., afin que le dessein électif de Dieu fût reconnu ferme, non en vertu des œuvres, mais par le choix de celui qui appelle, il fut dit à Rébecca : « L'aîné sera assu- « jetti au plus jeune »... Que dirons-nous donc? Y a-t-il de l'injustice en Dieu? Loin de là! Car il dit à Moïse : « Je ferai miséricorde à qui je veux faire miséricorde et « j'aurai compassion de qui je veux avoir compassion. » Ainsi donc l'élection ne dépend ni de la volonté, ni des efforts, mais de Dieu qui fait miséricorde. » Il est clair dans ce texte que l'*élection*, décret éternel de la volonté divine, ne dépend pas du consentement humain prévu. L'indépendance souveraine de Dieu ne peut être mieux affirmée.

Ibid., ix, 23 : « Si Dieu a voulu faire connaître les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde qu'il a d'avance préparés pour la gloire... (où est l'injustice)? »

Ibid., viii, 37 : « Dans toutes nos épreuves, nous sommes plus que vainqueurs, par celui qui nous a aimés. »

Ibid., xi, 1-7 : « Est-ce que Dieu a rejeté son peuple? Loin de là... Il dit (autrefois) à Élie : « Je me suis « réservé sept mille hommes qui n'ont pas fléchi le « genou devant Baal. » De même aussi, dans le temps présent, il y a une réserve selon un choix de grâce. Or, si c'est par grâce, ce n'est plus par les œuvres... Que dirons-nous donc? Ce qu'Israël cherche, il ne l'a pas obtenu; mais *ceux que Dieu a choisis l'ont obtenu*, tandis que les autres ont été aveuglés. » Le choix divin n'est pas fondé sur le consentement humain prévu.

Semblablement, I Cor., iv, 7 : « Car qui est-ce qui te distingue, qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? » D'après saint Paul, ce qui distingue le juste de l'impie, ce qui même commence à le distinguer, lorsque le juste commence à se convertir, cela *il l'a reçu*. Saint Thomas dira, Iª, q. xx, a. 3 : « Comme l'amour de Dieu est cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. » C'est le principe de prédilection, qui s'applique dans l'ordre naturel et dans celui de la grâce, soit pour les actes salutaires difficiles, soit pour les actes salutaires faciles. Ce principe est d'une universalité absolue, et il suppose que l'amour de Dieu pour nous est efficace par lui-même et non pas par notre bon consentement prévu, puisque la bonté de ce consentement a pour cause première Dieu, source de tout bien. Ce principe de prédilection, si nettement formulé par saint Paul et qui affirme si hautement la souveraine indépendance de Dieu, est équilibré par cet autre principe : *Deus impossibilia non jubet*, Dieu ne commande jamais l'impossible, et il rend réellement possible à tous les adultes l'accomplissement des préceptes, dès que ceux-ci les obligent, en ce sens comme dit saint Paul, I Tim., ii, 4 : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. » Voir art. Prédestination, col. 3019.

Comment ce second principe se concilie-t-il intimement avec le principe de prédilection? C'est là un mystère inaccessible. Pour le voir il faudrait voir la *Déité* et comment se concilient en elle l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la souveraine liberté ou indépendance de Dieu.

On lit de même, dans Eph., i, 5-7 : « C'est en lui (en Jésus-Christ) que Dieu nous a élus dès avant la création, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles devant lui (et non pas parce qu'il avait prévu notre sainteté), car, dans son amour, il nous a prédestinés à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, selon sa libre volonté, en faisant ainsi éclater la gloire de sa grâce (et non pas celle du libre arbitre de l'homme), par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux, en son Fils bien-aimé. » *Ibid.*, i, 12 : « C'est aussi en lui que nous avons été élus, ayant été prédestinés suivant la résolution de celui qui opère toutes choses d'après

le conseil de sa volonté, pour que nous servions à la louange de sa gloire, nous qui d'avance avons espéré dans le Christ. » Et il ne s'agit pas seulement ici de l'élection générale des chrétiens, lesquels ne sont pas tous prédestinés, car il est dit, I Cor., IV, 7, de tel chrétien meilleur que tel autre : *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* Si l'amour de Dieu est source de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu.

Saint Paul dit encore aux Philipiens, II, 13 : « C'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. » Et donc, pensent les thomistes, la détermination libre de l'acte salutaire vient, comme de sa cause première, de Dieu, premier Libre et première Bonté, de Dieu, auteur du salut.

2. *Argument théologique.* — C'est la même doctrine qu'expose ainsi saint Thomas en parlant des décrets de la volonté divine conséquente ou non conditionnée, Ia, q. XIX, a. 6, ad 1um : *Voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt (nam bonum est in ipsis rebus); in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quod judex justus simpliciter vult homicidum suspendi, sed secundum quid (seu antecedenter) vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo... Et sic patet quod* QUIDQUID DEUS SIMPLICITER VULT, FIT, *licet illud quod antecedenter vult, non fiat.*

Saint Thomas donne ici le principe de la distinction entre *la grâce intrinsèquement efficace* (qui assure infailliblement l'exécution de la volonté divine conséquente pour les actes salutaires soit faciles, soit difficiles) et *la grâce suffisante* (qui correspond à la volonté divine antécédente, par laquelle Dieu veut rendre l'accomplissement des préceptes et le salut *réellement possibles* à tous).

Et pour quelle raison, selon saint Thomas, tout ce que Dieu veut de volonté conséquente ou non conditionnée *s'accomplit-il infailliblement?* Il l'explique, au même endroit, Ia, q. XIX, a. 6, non pas par la prévision du consentement humain, mais parce que *non potest fieri aliquid extra ordinem alicujus causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur,* rien ne peut arriver en dehors du bien voulu par Dieu, ou du mal permis par lui, car aucune cause seconde ne peut agir sans son concours.

Le concile d'Orange, can. 16 (Denzinger, n. 189) avait dit : *Nemo ex eo quod videtur habere glorietur tanquam a Deo non acceperit.* Cf. can. 20 et 22. Et le concile de Trente, sess. VI, cap. XI (Denzinger, n. 806) dit aussi : *Deus, nisi ipsi (homines) illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere.* Phil., II, 13.

Aux yeux des thomistes, ne pas admettre en Dieu les décrets prédéterminants relatifs à nos actes salutaires, c'est se mettre dans l'impossibilité de résoudre le dilemme : *Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu,* et l'on est obligé d'admettre en Dieu une certaine passivité ou dépendance à l'égard de la détermination libre que *prendrait* tel homme, s'il était placé en tel ordre de circonstances, et qu'il *prendra,* si de fait il y est placé. Cette dépendance de Dieu à l'égard de cette détermination humaine n'est-elle pas avouée par Molina lorsqu'il écrit dans la *Concordia,* q. XIV, a. 13, disp. LII, éd. de Paris, 1876, p. 318 : *(Scientia media) nulla ratione est dicenda libera, tum quia antecedit omnem liberum actum voluntatis divinæ, tum etiam quia* IN POTESTATE DEI NON FUIT SCIRE *per eam scientiam aliud quam reipsa sciverit. Deinde dicendum neque etiam in eo sensu esse naturalem, quasi ita innata sit Deo, ut non potuerit scire oppositum ejus quod per eam cognoscit. Si namque liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum, ut revera potest, idipsum scivisset per eamdem scientiam, non autem quod reipsa scit.* C'est dire qu'*il n'est pas au pouvoir de Dieu* de prévoir par la science moyenne autre chose que ce qu'il sait par elle, mais il aurait su par elle autre chose si le libre arbitre créé, supposé placé en telles circonstances, avait fait un choix différent. Comment alors éviter de dire que la prescience divine *dépend* du choix que *ferait* la liberté créée, si elle était placée en telles circonstances, et qu'elle *fera,* si de fait elle y est placée. Il suit de là évidemment, pour Molina, que la grâce actuelle, suivie de l'acte salutaire, n'est pas intrinsèquement efficace (*ibid.,* p. 230, 459) et qu'avec une grâce égale et même moindre tel pécheur se convertit, tandis que *tel autre plus aidé ne se convertit pas (ibid.,* p. 51, 565). Ce qui, aux yeux des thomistes, est inconciliable avec les paroles de saint Paul : *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* I Cor., IV, 7.

Au contraire, si l'on admet les décrets divins prédéterminants relatifs à nos actes salutaires, c'est-à-dire *les décrets intrinsèquement et infailliblement efficaces,* qui s'étendent jusqu'au mode libre de nos actes, en actualisant notre liberté, il s'ensuit que la grâce actuelle, suivie de l'acte salutaire, doit être elle aussi *intrinsèquement efficace,* pour assurer l'exécution infaillible du décret qu'elle suppose. Et, aux yeux des thomistes, la grâce actuelle ne saurait être intrinsèquement efficace que si elle est une prémotion physique prédéterminante, mais non nécessitante, au sens expliqué au début de cet article. C'est ce qui nous reste à montrer. Voir, par exemple, Billuart, O. P., *Cursus theol., De gratia,* diss. V, a. 7.

3° *La prémotion physique prédéterminante et l'efficacité de la grâce.* — Il est de foi que Dieu nous accorde des *grâces efficaces,* qui non seulement sont suivies du bon consentement libre, mais qui, d'une certaine manière, le produisent, *gratia efficax seu effectrix facit ut faciamus.* C'est ce que niaient les pélagiens et semi-pélagiens, qui refusaient d'admettre non pas que la grâce donne *le pouvoir* de bien agir, mais qu'elle donne *le vouloir et le faire.* Le IIe concile d'Orange expliquant les paroles de saint Paul : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere* (Phil., II, 13), déclare contre les semi-pélagiens : *Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non autem, ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nos fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto... et Apostolo salubriter prædicanti : « Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.* » Denzinger, n. 177.

Cf. *ibid.,* n. 182 : *Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur,* et les n. 176, 179, 183, 185, 193, 195; voir aussi *Indiculus de gratia Dei.* Denzinger, n. 131, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 141, 142.

Or, la grâce qui fait que nous agissions bien, *quæ operatur velle et perficere, quæ facit ut faciamus,* n'est pas seulement *efficace* d'une efficacité de vertu *(in actu primo)* en ce sens qu'elle donne un réel pouvoir d'agir de façon salutaire (ce pouvoir est déjà donné par la grâce suffisante, même lorsqu'elle n'est pas suivie de l'effet salutaire), mais elle est efficace d'une efficacité d'opération, ou *effectrix,* car, comme le dit le concile d'Orange, n. 182 : *Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur operatur.* C'est là l'expression de la foi chrétienne, et il est aussi de foi que sous la grâce efficace ainsi conçue la liberté de l'homme subsiste. Denzinger, n. 814.

De plus les thomistes et bien d'autres théologiens entendant ces textes scripturaires et conciliaires dans le sens de l'*indépendance divine,* compromise à leurs yeux par la théorie de la science moyenne, y voient cette affirmation que la grâce est efficace *par elle-même,*

et non pas par notre consentement prévu.

Ce qu'il importe ici de noter c'est que la doctrine de la *grâce intrinsèquement efficace*, admise par presque tous les théologiens qui rejettent la théorie de la « science moyenne », est beaucoup plus précieuse aux yeux des thomistes que l'explication qu'ils en donnent par la prémotion physique prédéterminante. De même, pourvu que notre volonté puisse mouvoir notre main à son gré, il importe moins de savoir par l'intermédiaire de quels centres nerveux elle le fait. Parmi les thomistes, Billuart l'a bien remarqué. Les théologiens, dit-il en substance, expliquent de diverses manières l'efficacité de la grâce; les uns par la délectation et l'influx moral, d'autres par la prédétermination physique, sans pourtant étendre celle-ci ni aux actes naturels, ni au « matériel » du péché. Mais ce sont là des questions proprement philosophiques, tandis que la grâce efficace par soi, infailliblement efficace en vertu de la volonté toute-puissante de Dieu, indépendamment du consentement de la créature et de la science moyenne, nous la défendons comme un dogme théologique connexe avec les principes de la foi et proche du dogme défini *(proxime definibile)*; et c'est l'avis de presque toutes les écoles sauf du molinisme. *Curs. theol.*, *De Deo*, dissert. VIII, a. 5, fin. Les thomistes voient en effet cette assertion de la grâce intrinsèquement efficace, équivalemment contenue dans les textes scripturaires cités plus haut et relatifs à l'efficacité intrinsèque des décrets divins (voir col. 59 sq.). De même, ils rattachent cette doctrine au principe de prédilection. « Nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. » Voir Billuart, *Curs. theol.*, *ibid.*, dissert. V, a. 6; et, plus près de nous, N. del Prado, *op. cit.*, t. III, p. 150 sq.; et Ed. Hugon, *Tract. dogmatic.*, 1927, t. II, *De gratia*, p. 202.

Maintenant, si l'on admet la grâce intrinsèquement et infailliblement efficace, comment l'expliquer autrement que par la prémotion physique prédéterminante au sens exposé plus haut? On a proposé sans doute une explication par la *causalité morale*, qui s'exerce par mode d'attrait objectif, et c'est ainsi qu'on a parlé soit de la *délectation victorieuse* (Berti et Bellelius), soit de la *multiplicité des grâces d'attrait*, soit des bons *mouvements indélibérés* et inefficaces, qui inclinent vers le choix salutaire, et l'on a même proposé d'unir à cette motion morale, sous l'un ou l'autre des modes susdits, une prémotion physique mais non prédéterminante.

Les thomistes enseignent communément dans le traité de la grâce que ces explications sont insuffisantes.

Leur raison fondamentale est celle-ci : par une simple motion morale ou objective, Dieu ne peut mouvoir *infailliblement* à l'élection salutaire. Or, la grâce intrinsèquement efficace est celle par laquelle Dieu meut *infailliblement* à l'élection salutaire. Donc la grâce intrinsèquement efficace ne peut s'expliquer par la seule motion morale ou objective.

Le principe de ce raisonnement repose sur ceci que la motion morale ou objective n'atteint la volonté que par l'intermédiaire de l'intelligence, par manière d'attrait objectif, et elle n'attire pas infailliblement. Sans doute, Dieu vu face à face attirerait infailliblement notre volonté parce qu'il correspond à sa capacité adéquate d'aimer. Mais tout attrait, si supérieur soit-il, qui reste inadéquat à cette capacité, reste faillible, il laisse notre volonté *indéterminée* à consentir ou à ne pas consentir, surtout une volonté infirme, dure et indocile à l'appel divin, tant qu'elle n'est pas intrinsèquement changée.

Il ne suffit pas de dire que cette motion morale s'accompagne d'une *délectation céleste et victorieuse*. Cette délectation (admise par plusieurs augustiniens comme Berti) ne saurait constituer la grâce intrinsèquement et infailliblement efficace, car, assez souvent, elle ne l'accompagne même pas, et, lorsqu'elle existe, son effet n'est pas infaillible. Assez souvent elle manque, car plusieurs se convertissent, disposés non pas précisément par une délectation céleste supérieure à celle de la chair, mais par une inclination au bien qui n'est pas toujours délectation victorieuse, par la crainte des châtiments divins et autres motifs. Même les saints accomplissent bien des bonnes œuvres sans délectation victorieuse, et parfois dans une très grande aridité, comme par exemple dans la nuit obscure ou purification passive de l'esprit. Lorsque cette délectation céleste existe, elle sollicite sans doute notre liberté, mais ne l'attire pas infailliblement, car elle n'est pas adéquate à notre capacité d'aimer, comme le serait Dieu vu face à face; la volonté peut nous incliner à penser à autre chose (Ia-IIæ, q. x, a. 2). En réalité, l'homme ne suit pas toujours dans son choix la plus grande délectation indélibérée, il choisit ce qui lui paraît le meilleur *hic et nunc*, même pour le seul motif que c'est obligatoire, sans délectation antécédente, et la délectation supérieure suit alors le choix, comme la joie du devoir accompli.

La multiplicité des grâces d'attrait ne leur donnerait pas non plus une infaillible efficacité, car la volonté reste encore indéterminée à consentir ou à ne pas consentir, bien qu'elle soit fortement sollicitée ou inclinée au consentement salutaire. Ainsi, on a proposé aux martyrs tous les biens de ce monde, en même temps qu'on cherchait à les effrayer par tous les tourments, mais ni ces promesses, ni ces tourments n'ont pu exercer une influence infaillible sur leur liberté.

Les bons mouvements inefficaces inclinent de même au choix salutaire, mais ne sauraient le produire infailliblement, car ils laissent eux aussi notre volonté libre *indéterminée* : ils *n'actualisent pas* le choix libre, sans compter qu'ils ont souvent à lutter contre de fortes tentations et l'instabilité de notre libre arbitre dans le bien.

Enfin, *une prémotion physique indifférente*, qui porte l'homme à vouloir être heureux, sans l'incliner infailliblement à vouloir tel bien particulier, laisse elle aussi notre volonté libre dans l'indétermination; elle n'actualise pas le choix libre de tel bien.

Aussi, concluent les thomistes, la motion morale est certainement requise pour disposer au choix notre volonté en lui proposant un objet, un bien qui la sollicite ou l'attire. Mais la grâce intrinsèquement efficace, qui meut infailliblement à l'élection libre, doit être l'application de la volonté à l'exercice de cet acte. Or, cette motion n'est pas morale, ou par manière d'attrait objectif, mais physique, elle doit s'exercer immédiatement *ab intus* sur la volonté même, et non par l'intermédiaire de l'intelligence. Elle doit avoir, sur l'acte libre, une priorité non de temps, mais de nature et de causalité. Elle doit enfin porter infailliblement la volonté à tel acte libre salutaire, plutôt qu'à un autre, et s'étendre jusqu'au mode libre de cet acte. C'est dire qu'elle doit être une prémotion physique, prédéterminante et non nécessitante, laquelle ne peut venir que de Dieu seul et non d'un agent créé, si supérieur soit-il, car Dieu seul peut mouvoir *ab intus* la volonté libre, qu'il a ordonnée au bien universel et qu'il conserve dans l'existence; et lui seul, par son contact virginal, peut ainsi toucher la liberté sans la détruire, et concilier l'infaillibilité de sa motion avec le mode libre de nos actes.

Des théologiens ont toujours concédé aux thomistes que c'est sous cette motion divine de soi efficace que la vierge Marie a dit librement et infailliblement son *fiat* le jour de l'annonciation, que saint Paul s'est librement et infailliblement converti sur le chemin de Damas, que les martyrs ont été librement et infail-

liblement fidèles au milieu des pires tourments. Mais c'est là concéder les principes métaphysiques de cette doctrine, et, s'ils sont métaphysiques, ils s'appliquent sans exception à tous les actes salutaires, faciles ou difficiles. Les principes formulés plus haut font abstraction de la plus ou moins grande difficulté.

Par contre, l'infaillibilité de la motion divine affirmée par les jansénistes et par Quesnel (Denzinger, n. 1360-1363), en termes presque matériellement identiques à ceux de saint Thomas, est la négation de la liberté, celle aussi de la grâce suffisante et de la responsabilité du pécheur. Les jansénistes considèrent que la grâce de soi efficace est nécessaire *titulo infirmitatis, non titulo dependentiæ a Deo.* Pour eux, dans l'état d'innocence, la grâce intrinsèquement efficace n'était pas nécessaire pour bien agir; elle n'est nécessaire que depuis la chute, à raison des suites du péché originel qui ne laisse subsister en nous que la *libertas a coactione* et non pas le libre arbitre, *libertas a necessitate.*

En résumé, la grâce intrinsèquement et infailliblement efficace, plus précisément la prémotion prédéterminante et non nécessitante, est requise non seulement pour les actes salutaires difficiles, mais pour les actes salutaires faciles, qu'il s'agisse de leur commencement ou de leur continuation. Comme, en effet, l'amour de Dieu est cause de tout bien, *nul ne serait meilleur qu'un autre*, par un acte salutaire initial ou final, par un acte salutaire facile ou difficile, commencé ou continué, *s'il n'était plus aimé par Dieu.* Iª, q. XX, a. 3.

VII. La prémotion physique et la liberté de nos actes salutaires. — On a objecté à la thèse thomiste qu'elle détruit la liberté comme le calvinisme, parce qu'elle conduit à soutenir que le libre arbitre, mû et excité par Dieu, ne peut résister; ce qui est la thèse des réformateurs condamnée par le concile de Trente, qui définit, sess. VI, c. 4 : *Si quis dixerit, liberum arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti... neque posse dissentire si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit.* Denz., n. 814. Cette objection et d'autres semblables étaient faites à saint Augustin par les pélagiens et les semi-pélagiens. Saint Thomas les a souvent rapportées et résolues. Iª, q. XIX, a. 8; q. CV, a. 4; Iª-IIæ, q. X, a. 4, etc.

Les thomistes répondent que le concile de Trente n'a certainement pas voulu condamner la doctrine de la grâce intrinsèquement efficace, ni de la prémotion physique, comme l'ont nettement déclaré Benoît XIV et Clément XII. Paul V avait déclaré aussi à la fin des congrégations, *De auxiliis*, le 28 août 1607 : *Sententia Patrum prædicatorum plurimum differt a Calvino : dicunt enim prædicatores gratiam non destruere, sed perficere liberum arbitrium, et eam vim habere, ut homo operetur juxta modum suum, id est libere. Jesuitæ autem discrepant a pelagianis, qui initium salutis posuerunt fieri a nobis, illi vero tenent omnino contrarium.* Cf. Schneemann, S. J., *Controvers. de gratia...*, 1881, p. 291. Cette décision de Paul V fut confirmée ensuite par un décret de Benoît XIV, du 13 juillet 1748.

Il est clair que la doctrine thomiste diffère absolument de celle condamnée par le concile de Trente, selon laquelle le libre arbitre ne coopère pas à l'action divine.

De plus, parmi les Pères du concile, il y avait beaucoup de thomistes; l'un d'eux, Dominique Soto, travailla personnellement à la rédaction de ces canons. Il est même très probable que les Pères du concile, dans le canon susdit, parlent d'une motion divine *intrinsèquement efficace*, car c'est d'elle que parlait Luther lorsqu'il disait qu'elle est inconciliable avec le libre arbitre. Leur pensée est donc plutôt que la motion divine intrinsèquement et infailliblement efficace ne détruit pas le libre arbitre, car, bien que l'homme n'y résiste pas de fait, il conserve la puissance d'y résister; *remanet potentia ad oppositum*, comme le disent communément les thomistes.

Bien plus, le concile dit plus loin, sess. VI, cap. XIII (Denz., n. 806) : *Deus, nisi ipsi homines illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere.* Ces derniers mots étaient généralement entendus par les théologiens antérieurs au concile de Trente comme exprimant la grâce efficace par elle-même et non par la prévision divine de notre consentement. Cf. A. Reginaldus, O. P., *De mente concilii Tridentini*, et A. Massoulié, O. P., *Divus Thomas sui interpres*, t. I, diss. II, q. IX.

Enfin, les thomistes rétorquent l'objection en disant : c'est la théorie de la science moyenne qui détruit la liberté, car elle suppose que Dieu, antérieurement à tout décret divin, *voit infailliblement* ce que *choisirait* le libre arbitre de tel homme, s'il était placé en telles circonstances. Comment, en effet, éviter alors le déterminisme des circonstances? *Où* Dieu peut-il *voir infailliblement* la détermination à laquelle le libre arbitre créé s'arrêterait, sinon dans l'examen des circonstances, qui deviennent dès lors infailliblement déterminantes? Et, pour n'avoir pas voulu de la prédétermination divine non nécessitante, qui s'exerce *fortiter et suaviter* sur le fond même de notre volonté libre, n'est-on pas conduit à un déterminisme très inférieur qui vient de l'influx des choses extérieures sur notre volonté spirituelle?

Enfin, l'objection faite à l'occasion du canon du concile de Trente, que nous venons de citer, n'est pas nouvelle. Nous l'avons trouvée déjà formulée aussi nettement que possible par saint Thomas, Iª-IIæ, q. X, a. 4 : *Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo. Omne enim agens cui resisti non potest ex necessitate movet; sed Deo, cum sit infinitæ virtutis, resisti non potest, unde dicitur ad Rom., IX : « voluntati ejus quis resistit? » Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.* Nous connaissons la réponse de saint Thomas : *Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius; et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur (quod suæ naturæ non competit), quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ.* D'après cette réponse, que reste-t-il de la majeure de l'objection : *Omne agens cui resisti non potest, ex necessitate movet?* Saint Thomas distingue : « Si cet agent cause le mouvement, sans produire en lui le mode libre, je le concède; s'il cause et le mouvement et le mode libre, que Dieu peut produire en nous et avec nous, je le nie. » De la sorte, l'homme sous la grâce efficace reste libre, bien qu'il ne lui résiste jamais, car elle produit en lui et avec lui jusqu'au mode libre de son acte; elle actualise sa liberté dans l'ordre du bien, et, s'il n'a plus l'indifférence potentielle ou passive, il a l'indifférence actuelle et active, l'indifférence dominatrice à l'égard du bien particulier qu'il choisit. Ce bien ne saurait invinciblement l'attirer comme Dieu vu face à face. Il se porte librement vers lui, et Dieu actualise *ce mouvement libre*, dont le mode libre étant encore de l'être tombe sous l'objet adéquat de la toute-puissance divine. Telle est manifestement la doctrine de saint Thomas. Les textes que nous avons cités plus haut, § IV, le montrent clairement. Voir col. 51 sq.

Telle est, aussi, la doctrine conservée par le thomisme classique; Molina le concède lorsqu'il déclare s'éloigner, non seulement des thomistes, mais de saint Thomas lui-même. *Concordia*, éd. de Paris, 1876, p. 152 et 547. Plusieurs molinistes l'ont reconnu comme lui. Cf. P. Mandonnet, *Notes d'histoire thomiste*, dans *Revue*

thomiste, 1914, p. 665-679; Dummermuth, *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, Paris, 1886, p. 685-754.

La doctrine de saint Thomas est celle même qu'exposera Bossuet dans son *Traité du libre arbitre*, c. VIII, en écrivant : « Quoi de plus absurde que de dire que l'exercice du libre arbitre *n'est pas*, à cause que *Dieu veut qu'il soit?* » En d'autres termes : Quoi de plus absurde que de dire que *l'actualisation du libre arbitre le détruit?*

Le mode « libre » de nos actes non seulement est sauvegardé, mais il est produit par Dieu en nous et avec nous. La motion divine ne violente pas la volonté, parce qu'elle s'exerce selon l'inclination naturelle de celle-ci; elle porte d'abord la volonté vers son objet adéquat, le bien universel, et ensuite seulement vers un objet inadéquat, tel bien particulier. Sous le premier aspect la motion divine constitue le mode libre de l'acte, elle s'exerce intérieurement, avons-nous dit plus haut, sur le fond même de la volonté, prise dans toute son amplitude, et la porte en un sens vers tout le bien hiérarchisé, avant de l'incliner à se porter vers tel bien particulier. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, *In Iam*, q. XIX, disp. V et VI, n. 37-55.

Ainsi Dieu seul meut notre liberté *suaviter et fortiter*. La motion divine, si elle perdait de sa force, perdrait aussi de sa suavité; ne pouvant atteindre ce qu'il y a en nous de plus délicat et de plus intime, elle resterait comme extérieure, comme *plaquée* sur notre activité créée, ce qui est indigne de l'activité créatrice, conservatrice et motrice, plus intime à nous que nous-mêmes. Notre acte libre est donc *tout entier* de nous comme cause seconde et il est *tout entier* de Dieu comme cause première. Ia, q. XXIII, a. 5. Lorsque nous le posons, au terme de la délibération, nous gardons, en vertu de l'amplitude universelle de notre volonté et de l'indifférence du jugement non nécessité par l'objet, la puissance de ne pas le poser. Ia-IIæ, q. X, a. 1, ad 1um. Si notre liberté pouvait se déterminer par elle seule, elle aurait la dignité de la liberté première et lui ressemblerait non pas analogiquement, mais univoquement. Elle aurait avec la liberté divine une similitude pure et simple et non pas une similitude de proportions. Ia, q. XIX, a. 3, ad 5um.

Il y a ici ressemblance et différence. A considérer la similitude, il faut dire : la liberté créée n'est pas plus inconciliable avec la motion divine intrinsèquement efficace, que l'acte libre divin n'est inconciliable avec l'immutabilité de Dieu. L'acte libre en Dieu n'a pas l'indifférence dominatrice potentielle d'une faculté, susceptible d'agir ou de ne pas agir, il a l'indifférence dominatrice de l'Acte pur à l'égard de tout le créé. Ia, q. XIX, a. 3, ad 1um; *Contr. gent.*, l. I, c. LXXXII. De même, toute proportion gardée, sous la motion divine efficace, notre liberté n'a plus l'indifférence potentielle de la faculté, mais l'indifférence actuelle, et certes son actualisation ne la détruit pas.

Si le molinisme rejette cette doctrine, c'est qu'il cherche à définir la liberté humaine en faisant abstraction de l'objet qui spécifie l'acte libre : *facultas quæ, præsuppositis omnibus requisitis ad agendum, adhuc potest agere et non agere*, et parmi ces « présupposés » il met la motion divine, compossible, selon lui, non seulement avec *le pouvoir* de résister, mais avec *le fait* de la résistance.

En vertu du principe fondamental que les facultés, les *habitus* et les actes sont spécifiés par leur objet, il faut, dans la définition du libre arbitre, considérer son objet spécificateur et dire avec les thomistes : *libertas est indifferentia dominatrix voluntatis erga bonum a ratione propositum ut non ex omni parte bonum.* L'essence de la liberté est dans l'indifférence dominatrice de la volonté à l'égard de tout objet proposé par la raison comme bon *hic et nunc*, sous un aspect, et non bon sous un autre, selon la formule de saint Thomas, Ia-IIæ, q. X, a. 2 : *Si proponatur voluntati aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.* Il y a alors indifférence à vouloir cet objet et à ne pas le vouloir, *indifférence potentielle* dans la faculté et *indifférence actuelle* dans l'acte libre qui se porte non nécessairement vers lui. Lors même, en effet, que la volonté veut actuellement cet objet, lorsqu'elle est *déjà déterminée* à le vouloir, elle se porte encore librement vers lui avec une indifférence dominatrice non plus potentielle mais actuelle; de même, la liberté divine déjà déterminée nous conserve dans l'existence. La liberté provient donc de la *disproportion infinie* qui existe entre la volonté spécifiée par le bien universel et tel bien fini, bon sous un aspect, non bon ou insuffisant sous un autre. Et, contre Suarez, les thomistes ajoutent que, même de puissance absolue, Dieu par sa motion ne peut nécessiter notre volonté à vouloir un tel objet, *stante indifferentia judicii*, tant que nous jugeons qu'il est bon sous un aspect, et non sous un autre. La raison en est qu'il implique contradiction que la volonté veuille *nécessairement* l'objet que l'intelligence lui propose comme indifférent ou comme absolument disproportionné à son amplitude. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXII, a. 5.

Pour mieux saisir comment la motion divine est cause de notre acte libre, il faut remarquer que celui-ci dépend de trois causalités finies différentes, qui ont entre elles des rapports mutuels : 1° l'attrait objectif du bien particulier; 2° la direction de l'intelligence qui porte le jugement pratique; 3° l'efficience ou la production de l'élection libre par la volonté. La motion divine transcend ces trois causalités et les *actualise*, sans violenter le libre arbitre. La fin qui attire reste ainsi la première des causes, et il implique contradiction que « sous l'indifférence du jugement », ou sous le jugement non nécessitant, notre volonté soit *nécessitée* par la motion divine, car il implique contradiction que notre volonté veuille un objet *autrement* qu'il ne lui est proposé.

En résumé, comme le dit Bossuet, *loc. cit.*, « quoi de plus absurde que de dire que l'exercice du libre arbitre n'est pas, à cause que Dieu veut (efficacement) qu'il soit »; quoi de plus inconséquent que de dire que l'actualisation du libre arbitre le détruit.

Aussi le grand mystère, selon saint Augustin et saint Thomas, n'est pas dans la conciliation de la prescience et des décrets divins avec la liberté créée, car, si Dieu est Dieu, sa volonté efficace doit s'étendre jusqu'au mode libre de nos actes; du fait qu'il veut efficacement que Paul se convertisse librement, tel jour et à telle heure, sur le chemin de Damas, il doit s'ensuivre que Paul se convertira librement et, si, dans ce cas, la motion divine sur la volonté humaine ne détruit pas la liberté, pourquoi la détruirait-elle dans les autres?

Le grand mystère est ailleurs, c'est celui de la permission divine du mal moral ou du péché en tel homme ou tel ange plutôt qu'en tel autre. Si la grâce de la persévérance finale, disent saint Augustin (*De correptione et gratia*, c. V et VI) et saint Thomas (IIa-IIæ, q. II, a. 5) est accordée, comme elle fut au bon larron, c'est par miséricorde; si elle ne l'est pas, c'est par un juste châtiment de fautes généralement réitérées et d'une dernière résistance au dernier appel, dernière résistance que Dieu permet en celui-ci plutôt qu'en celui-là. C'est ce qui fait dire au même saint Augustin : *Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. In Joa.*, tract. XXVI. Saint Thomas parle de même. Ia, q. XXIII, a. 5, ad 3um et q. XX, a. 3 : nul ne serait meilleur qu'un autre; s'il n'était plus aimé par Dieu.

D'autre part, *Dieu ne commande jamais l'impossible;* l'accomplissement de la loi divine était encore réellement possible au mauvais larron, lorsqu'il se perdit si près du Christ rédempteur.

Il reste une dernière difficulté à examiner relative à l'acte du péché.

VIII. La prémotion physique et l'acte physique du péché. — 1° *Principe.* — Il est certain que Dieu n'est nullement cause du péché, ni directement, ni indirectement. Il ne peut être *cause directe* du péché, en y inclinant sa volonté ou une volonté créée, car le péché provient de ce qu'on s'écarte de ce qui est ordonné à Dieu. Il ne peut être non plus *cause indirecte* du péché, par négligence à nous en préserver, comme le capitaine de vaisseau est par sa négligence cause du naufrage, lorsqu'il ne veille pas comme il le peut et il le doit. Il arrive sans doute que Dieu n'accorde pas à certains le secours qui les préserverait du péché, mais cela est conforme à l'ordre de sa sagesse et de sa justice; il n'est pas tenu, *il ne se doit pas* à lui-même de préserver de toute faute des créatures naturellement défectibles, et il peut permettre leur défaillance en vue d'un bien supérieur; il permet ainsi le péché des persécuteurs pour manifester la constance des martyrs. Cf. saint Thomas, Ia, q. XXII, a. 2, ad 2um.

Cette *permission divine du péché* n'est *nullement cause du péché*, ni cause directe, ni cause indirecte; elle le laisse arriver. Elle en est seulement la condition *sine qua non;* si Dieu ne le permettait pas, ne le laissait pas arriver, le péché n'arriverait pas. Cette divine permission du péché, surtout s'il s'agit du commencement du premier péché, par lequel le juste s'éloigne de Dieu, n'est pas une *peine*, comme le sera la soustraction divine de la grâce, à la suite d'une faute. Toute peine suppose une faute, et la faute ne se produirait pas si elle n'était pas permise par Dieu. Cette divine permission du péché implique la non-conservation de telle liberté créée dans le bien; cette non-conservation n'est pas un bien, mais elle n'est pas non plus un mal, car elle n'est pas la *privation* d'un bien qui nous serait *dû;* elle est seulement *la négation* d'un bien qui ne nous est pas *dû*. La philosophie enseigne que privation dit plus que négation. Dieu ne se devait pas à lui-même de préserver le démon ou Adam innocent de toute faute; il a permis dans le démon plutôt qu'en un autre ange un mouvement d'orgueil volontaire consenti, et comme peine de cette faute, il lui a *retiré sa grâce.* Il importe ici de noter contre Calvin que *la soustraction divine de la grâce dit beaucoup plus que la simple permission divine du péché*, car cette soustraction divine est une peine, comme le montre saint Thomas, Ia-IIæ, q. LXXIX, a. 3; or, toute peine suppose une faute, et toute faute suppose une divine permission, comme condition sans laquelle elle ne se produirait pas. Cependant, la permission d'un second péché est déjà une peine du premier.

2° *La causalité divine et l'acte physique du péché.* — Ceci posé, il est moins difficile d'entendre ce qu'est la causalité divine ou la prémotion physique par rapport à *l'acte physique du péché.* Saint Thomas, Ia-IIæ, q. LXXIX, a. 2, dit clairement à ce sujet :

Actus peccati est ens et est actus, et ex utroque habet quod sit a Deo : omne enim ens quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente, ut patet per Dionysium, *De div. nom.*, c. V; omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu : quia nihil agit, nisi secundum quod est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, quæ est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, in quantum est actu; sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu, defectus autem ille est qui est ex causa creata, scilicet liberi arbitrii in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in libero arbitrio, sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam, sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quicquid est motionis in claudicatione, et secundum hoc Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati, quia non est causa hujus, quod actus sit cum defectu.

Le concours divin à l'acte physique du péché dont parle ici saint Thomas n'est pas seulement un *concours simultané* comme celui qu'admettra Molina, et semblable au concours de deux hommes tirant un chaland; il n'y a là, en effet, que deux causes partielles (*partialitate causæ non effectus*, comme dit Molina), c'est-à-dire deux *causes coordonnées* plutôt que subordonnées dans leur causalité. Pour saint Thomas, la cause seconde n'agit que prémue par la cause première, tandis qu'aucun des deux hommes qui tirent le bateau ne meut l'autre. S'il y avait seulement un concours *simultané*, Dieu ne serait pas *cause* de l'acte physique du péché comme action, car la cause n'accompagne pas seulement son effet, mais le précède au moins d'une priorité de nature et de causalité.

Si donc ce concours divin n'est pas seulement simultané, il est une *prémotion*, disent les thomistes, et même, en un sens qu'il importe de préciser, il est une *prémotion prédéterminante*, quoique non nécessitante; mais la prédétermination ne doit pas s'entendre ici de la même manière que lorsqu'il s'agit de l'acte bon et salutaire.

Pour le bien entendre, il faut remarquer que cette motion divine suppose en Dieu un décret éternel, *positif et effectif* quant à l'entité physique du péché, et *permissif* quant à la déficience qui provient seulement, nous l'avons vu, de la cause défectible et déficiente. Indépendamment de ce double décret éternel de Dieu, le péché était seulement *possible*, mais il n'était pas *futur*, ni futur conditionné, ni futur absolu. Par exemple, si, de toute éternité, Dieu ne l'avait pas permis, le péché de Judas ne serait pas arrivé; il eût été seulement possible. Mais Dieu ayant, de toute éternité, permis qu'il arrivât de telle façon, en tel lieu et à telle heure, il devait *librement* et infailliblement arriver à cette heure et non pas avant, en cette forme de malice et non pas en une autre forme. Voir ci-dessus col. 70. Le péché de Judas supposait donc un décret éternel *positif* quant à l'entité physique de l'acte, *permissif* quant à la déficience. Et il en est de même de tout péché qui arrive dans le temps.

A ce décret éternel correspond une motion divine, par laquelle Dieu est cause première de l'acte physique du péché comme être et comme action. Cette motion divine peut être prédéterminante, mais d'une façon différente de celle qui porte à l'acte bon et salutaire, car elle dépend d'un décret éternel, qui n'est pas seulement positif et effectif, mais permissif.

Cela s'explique mieux si l'on remarque que la motion divine *quoad exercitium*, quant à l'exercice de l'acte, suppose la motion objective ou proposition de l'objet. Si cette dernière est défectueuse, en tant que telle elle ne vient pas de Dieu, mais d'un mauvais conseiller ou de la concupiscence. Dieu ne peut même pas conseiller l'acte physique du péché; ce conseil objectif ne pourrait pas faire abstraction de la malice de l'acte. Dans le cas de l'acte bon, au contraire, la motion objective prérequise est bonne et provient toujours de Dieu, au moins comme cause première.

La motion objective défectueuse étant posée, intervient une certaine *inconsidération* du devoir de la part de celui qui va pécher, inconsidération permise par Dieu, mais nullement causée par lui, et inconsidération au moins virtuellement volontaire, car elle est le fait de celui qui *pourrait et devrait considérer* la loi divine, sinon toujours, du moins avant d'agir. C'est ensuite seulement, selon une postériorité de nature

sinon de temps, que vient l'influx divin qui porte la volonté à l'acte physique du péché, influx qui, comme pour l'acte bon, s'étend au *mode libre* de notre choix et ne le violente nullement.

Aussi les thomistes tiennent-ils communément que *Dieu ne détermine pas à l'acte matériel ou physique du péché avant que la volonté créée ne se soit*, par sa défaillance, *déterminée d'une certaine manière au formel du péché*. La motion objective précède, en effet, d'une priorité de nature la motion efficiente; on ne peut vouloir à vide, mais seulement un objet proposé; et, ici, dans l'acte du péché, la motion objective défectueuse, accompagnée de l'inconsidération du devoir, précède la motion divine efficiente, qui porte à l'acte physique du péché. En d'autres termes, Dieu ne meut à l'acte physique du péché qu'une volonté déjà mal disposée par sa propre défaillance. Ainsi Jésus dit à Judas, qui se dispose à pécher et s'y complaît : « Ce que tu fais, fais-le vite. » Joa., XIII, 27. Le Seigneur n'ordonne, ni ne conseille, il permet l'accomplissement du crime prémédité (cf. saint Thomas, *In Joa.*, c. XIII, lect. 5), encore faut-il qu'il permette ce mal en le réprouvant; autrement il n'arriverait pas.

L'inconsidération du devoir, dont nous venons de parler, et que saint Thomas a spécialement notée à propos du péché de l'ange, Ia, q. LXIII, a. 1, ad 4um, est-elle vraiment volontaire et coupable? Certainement, car, comme l'explique encore saint Thomas dans le *De malo*, q. I, a. 3, fin, bien que nous ne puissions pas et ne devions pas toujours actuellement considérer la loi divine, la faute commence lorsque nous commençons à vouloir et à agir sans la considération de la loi, que nous pourrions et devrions alors considérer. De plus, comme la volonté est naturellement inclinée au vrai bien, elle ne se porterait pas vers le bien apparent qui est un mal, sans s'être préalablement détournée, au moins virtuellement, du vrai bien, en ne nous portant pas à le considérer quand il le faut. Il y a là une *résistance à la grâce suffisante*, dans laquelle la grâce efficace nous était virtuellement *offerte*, comme le fruit dans la fleur; et, à cause de cette résistance, Dieu pourra librement nous *priver* de la grâce efficace, privation qui sera une *peine*, et qui *suivra* d'une postériorité de nature l'inconsidération volontaire, commencement du péché, tandis que la simple permission divine la précédait. Cf. saint Thomas, *De veritate*, q. XXIV, a. 14, ad 2um. Nous avons plus longuement expliqué ailleurs ce point de doctrine, *Dieu*, 5e éd., p. 690, 697, et *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, Paris, 1934, 2e part.

Tel est l'enseignement commun des thomistes, comme on peut s'en rendre compte par leurs commentaires sur la *Somme* de saint Thomas, Ia, q. XIX, a. 8, et Ia-IIæ, q. LXXIX, a. 2. Voir surtout Jean de Saint-Thomas, *In Iam*, q. XIX, disp. V et VI.

Il faut noter enfin que la prédétermination à l'acte physique du péché ainsi expliquée n'est pas quelque chose de premier dans la doctrine thomiste relative aux décrets divins et à la motion divine, c'est seulement quelque chose de secondaire et de conséquent, d'ordre philosophique. Ce qu'il y a de premier en cette doctrine c'est que les décrets divins, relatifs à nos actes salutaires, sont efficaces par eux-mêmes et non par la prévision de notre consentement. En d'autres termes, ce qu'il y a de premier, c'est le principe de prédilection : « Comme l'amour de Dieu est cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. » Tout le reste est secondaire.

3° *Objections soulevées.* — Examinons seulement les principales objections soulevées contre la prémotion relative à l'acte physique du péché.

1. Celui qui meut de façon efficace et déterminée à l'acte du péché, a-t-on dit, est cause du péché. Or, selon les thomistes, Dieu meut de la sorte, il est donc cause du péché.

La majeure serait vraie si cette motion efficace ne pouvait rendre raison de l'être de l'action, sans rendre raison de sa malice. En réalité, comme disent les thomistes, *motio divina præscindit a malitia*. C'est ce qu'a dit saint Thomas lui-même, Ia-IIæ, q. LXXIX, a. 2, ci-dessus col. 71.

2. On insiste : mais Dieu meut à l'acte, tel qu'il procède de la volonté; or l'acte du péché, tel qu'il procède de la volonté, est mauvais, *non præscindit a malitia*. Donc, dans cette doctrine, Dieu meut à l'acte mauvais comme tel.

Les thomistes répondent : Dieu meut à l'acte tel qu'il procède *effectivement* de la volonté, oui; tel qu'il en procède *défectivement*, non, car la déficience relève seulement de la cause défectible et déficiente.

Peu importe que la réalité physique de l'acte peccamineux et son désordre moral ou sa malice soient *inséparables*, car cette malice ne saurait tomber sous l'objet adéquat de la toute-puissance divine. Et il n'y a rien de plus précis et de plus précisif, si l'on peut dire, que l'objet adéquat et formel d'une puissance: c'est ce qui lui permet d'atteindre dans une réalité matérielle uniquement ce qui la concerne et pas le reste. Ainsi, dans un fruit, la vue n'atteint que la couleur, et non pas l'odeur ou la saveur; et de même que l'odeur ne tombe pas sous l'objet de la vue, le désordre moral, ou la malice, ne tombe pas sous l'objet adéquat de la puissance divine indéfectible. Même si, par impossible, il le voulait, Dieu ne pourrait pas être cause directe ou indirecte du péché, c'est-à-dire du désordre moral qui s'y trouve. De même encore, en tout ce qui est vrai et bon, l'intelligence atteint le vrai et non le bien, quoiqu'ils ne soient pas réellement distincts; à plus forte raison, la causalité divine peut-elle atteindre l'être physique du péché sans atteindre sa malice morale, qui est d'un autre ordre.

3. On insiste encore : dans le thomisme, le pécheur n'est pas responsable de sa faute, car la grâce suffisante qu'il reçoit lui donne seulement de *pouvoir* observer les préceptes et non pas de *les observer de fait*, comme Dieu le demande.

Certes, la grâce suffisante par elle seule ne donne pas d'observer de fait les préceptes, mais elle est *suffisante dans son ordre*, comme on dit : le pain est suffisant pour se nourrir, encore faut-il le digérer; l'intelligence naturelle est suffisante pour connaître certaines vérités, encore faut-il qu'elle les recherche méthodiquement pour y parvenir; la passion du Christ suffit à nous sauver, encore faut-il que ses mérites nous soient appliqués par les sacrements ou de quelque autre manière. Saint Thomas, IIIa, q. LXI, a. 1, ad 3um.

De plus, la grâce suffisante contient virtuellement la grâce efficace qui nous est offerte en elle, comme le fruit dans la fleur. Même les thomistes les plus rigides, comme Lemos et Alvarez disent : *Deus tribuens auxilium sufficiens in eo nobis offert auxilium efficax.* Le fruit est offert dans la fleur, encore faut-il qu'elle ne soit pas détruite par la grêle, pour que le fruit arrive à se former. De même, la grâce efficace nous est offerte dans la grâce suffisante, mais nous devons être attentifs à ne pas résister à cette dernière, *résistance* qui viendrait uniquement de nous, non de Dieu, et qui pourrait nous priver de la grâce efficace offerte. Les thomistes ajoutent communément : toute grâce actuelle qui est efficace par rapport à un acte salutaire imparfait, comme l'attrition, est suffisante par rapport à un acte plus parfait, comme la contrition, et, si elle n'est pas suivie de résistance coupable de notre part, la grâce efficace de la contrition nous sera donnée.

Cette grâce efficace est ainsi en notre pouvoir non pas certes comme une chose que nous pouvons pro-

duire, mais comme un don qui nous serait accordé, si notre volonté ne résistait pas à la grâce suffisante. Ainsi le concile de Trente, sess. vi, c. xiii, enseigne : *Deus, nisi ipsi homines illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere.* Denz., n. 806.

4. On fait une dernière instance : pour que l'homme *ne résiste pas* à la grâce suffisante, mais y consente, la grâce efficace est requise, selon les thomistes. Et donc, si l'homme *résiste*, c'est parce qu'il n'a pas reçu la grâce efficace qu'il lui fallait. Si, en effet, la collation de la grâce efficace est cause de la non-résistance, qui est un bien, sa non-collation est *cause de la résistance*, qui est un mal. C'est une application de l'axiome : *si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis*, le lever du soleil est cause du jour, le coucher du soleil cause de la nuit.

A cela, il faut répondre, disent les thomistes, que cet axiome s'applique dans le cas d'une cause unique comme le soleil présent ou absent, mais non pas dans le cas de *deux causes* dont *l'une est absolument indéfectible* et *l'autre défectible.* Ainsi la collation de la grâce efficace est cause de l'acte salutaire, même de la non-résistance qui, étant un bien, doit provenir de l'auteur de tout bien; tandis que la non-collation de la grâce n'est *pas cause* de l'omission de l'acte salutaire. Cette omission est une défaillance, qui procède uniquement de notre propre défectibilité et nullement de Dieu. Elle ne procéderait de lui que s'il était tenu, s'il se devait à lui-même de nous conserver toujours dans le bien, et de ne pas permettre qu'une créature défectible défaille quelquefois. Or, il peut le permettre pour un bien supérieur, comme la manifestation de sa miséricorde et de sa justice. Ainsi, il est vrai de dire : l'homme est *privé* de la grâce efficace, *parce qu'il* a résisté à la grâce suffisante; tandis qu'il n'est pas vrai de dire : l'homme résiste ou pèche parce qu'il est privé de la grâce efficace; il résiste par sa propre défectibilité, à laquelle Dieu n'est pas tenu de porter remède; il n'est pas tenu de faire qu'une créature défectible ne défaille jamais. *Perditio tua ex te, Israel; tantummodo in me auxilium tuum.* Os., xiii. L'homme, qui est impuissant par lui-même et par lui seul à faire le bien salutaire, *se suffit à lui-même pour défaillir.* Cf. concile d'Orange, can. 20 et 22; Denzinger, n. 193, 195.

5. Quelques-uns ont encore insisté en disant : comment prétendre qu'au moment du *premier péché*, par lequel un juste s'éloigne de Dieu, la grâce efficace lui est refusée pour une faute antérieure ou pour une résistance concomitante? Loin de précéder le refus divin du secours efficace, la résistance le suit; et, dès lors, le pécheur n'est pas responsable.

Selon saint Thomas, il n'est pas nécessaire que la défaillance humaine initiale précède le refus divin de la grâce efficace, selon une priorité de temps; il suffit d'une priorité de nature. Et, ici, s'applique le principe de la relation mutuelle des causes, qui se vérifie partout où interviennent les quatre causes : *causæ ad invicem sunt causæ, sed in diverso genere.* Saint Thomas, Ia-IIæ, q. cxiii, a. 8, ad 1um, invoque ce principe général pour montrer que, dans la justification de l'impie, qui se fait en un instant indivisible, la rémission du péché *suit* l'infusion de la grâce dans l'ordre de la causalité formelle et efficiente, tandis que la libération du péché *précède* la réception de la grâce sanctifiante, dans l'ordre de la causalité matérielle. Comme le dit, ici même, saint Thomas : « Le soleil par sa lumière chasse les ténèbres, ainsi l'illumination *précède* la disparition de l'obscurité, mais d'autre part, l'air cesse d'être obscur *avant* de recevoir la lumière, selon une priorité de nature, bien que tout se fasse au même instant. Et, comme l'infusion de la grâce et la rémission de la faute sont l *œuvre de Dieu* qui justifie, il faut dire *purement et simplement* que l'infusion de la grâce *précède* la rémission du péché, bien que du côté de l'homme justifié, la délivrance du péché précède la réception de la grâce. »

Or, si la justification s'explique ainsi par le principe de la relation mutuelle des causes entre elles, il doit en être de même de la perte de la grâce, qui est l'inverse de la conversion, *eadem est ratio contrariorum.* Comme le montre Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus, In Iam*, q. xix, disp. V, a. 6, n. 61, au moment où l'homme pèche mortellement et perd la grâce habituelle, *sa défaillance*, dans l'ordre de causalité matérielle, *précède le refus* que Dieu lui fait de la grâce actuelle efficace et en est la raison. D'un autre point de vue, toutefois, la défaillance, même initiale, suppose *la permission divine* du péché, et ne se produirait pas sans elle. Mais, à l'opposé de la justification, le péché comme tel est *l'œuvre de la créature déficiente* et non l'œuvre de Dieu; il est donc vrai de dire purement et simplement (*simpliciter* au sens scolastique, opposé à *secundum quid*) : le péché précède le refus que Dieu nous fait de sa grâce efficace. En d'autres termes, « Dieu n'abandonne pas les justes, s'il n'est abandonné par eux », comme le dit le concile de Trente, sess. vi, c. xi; il ne leur retire la grâce habituelle que pour un péché mortel, et la grâce actuelle efficace que pour une résistance au moins initiale à la grâce suffisante.

Il importe ici de noter attentivement contre Calvin, ainsi que nous l'avons indiqué au début de ce chapitre, que la soustraction divine de la grâce, *subtractio gratiæ* dont parle saint Thomas, Ia-IIæ, q. lxxix, a. 3, dit beaucoup plus que la simple permission divine du péché, car cette soustraction divine est une *peine* (cf. *ibid.*); or, toute peine suppose une *faute* au moins initiale, laquelle ne se produirait pas sans une *permission divine*, qui n'est point du tout sa cause, mais condition *sine qua non.* On évite ainsi la contradiction et, disent les thomistes, l'on maintient le mystère là où il est, au lieu de le déplacer.

IX. Conclusion. — Il reste ici un clair-obscur incomparablement plus beau que ceux que nous admirons dans les œuvres des plus grands peintres. Il est absolument clair, d'une part, que *Dieu ne peut vouloir le mal*, qu'il ne peut être en aucune façon, ni directe ni indirecte, *cause du péché.* Nous sommes même beaucoup plus sûrs de la rectitude absolue des intentions divines que de la droiture de nos intentions les meilleures. Il est également certain par suite que *Dieu ne commande jamais l'impossible*, ce serait contraire à à sa justice et à sa bonté. Il veut donc rendre l'accomplissement de ses préceptes et le salut réellement possibles à tous.

D'autre part, il est absolument incontestable que *Dieu est l'auteur de tout bien*, que son amour est cause de toute bonté créée, même de celle de notre bon consentement salutaire, autrement ce qu'il y a de meilleur dans l'ordre créé échapperait à la causalité divine. Il s'ensuit, comme le dit, après saint Augustin, saint Thomas, que *nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu;* loi universelle qui s'applique à l'état d'innocence comme à l'état présent, et à tout acte bon, naturel ou surnaturel, facile ou difficile, seulement commencé ou continué. Ce principe de prédilection, qui domine tous ces problèmes, contient virtuellement toute la doctrine de la prédestination et de l'efficacité de la grâce dont parle Notre-Seigneur en disant des élus que « personne ne pourra les ravir de la main de son Père ». Joa., x, 29.

Comment ces deux grands principes si certains, chacun pris à part, celui du salut possible à tous et celui de prédilection, se concilient-ils intimement? La réponse est celle de saint Paul aux Romains, xi, 33 : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei...!* Il

faut toujours y revenir : nulle intelligence créée, humaine ou angélique, ne peut voir l'intime conciliation de ces deux principes avant d'avoir reçu la vision béatifique. Voir cette intime conciliation, en effet, ce serait voir comment l'infinie justice, l'infinie miséricorde et la souveraine liberté s'identifient sans se détruire dans l'éminence de la *Déité*, dans la vie intime de Dieu, dans ce qui est absolument inaccessible et ineffable en lui.

Et même, plus ces deux principes à concilier deviennent évidents pour nous, plus, par contraste, apparaît obscure, d'une obscurité translumineuse, l'éminence de la Déité en laquelle ils s'unissent. En ce clair-obscur supérieur, il importe de ne pas nier le clair à cause de l'obscur; ce serait mettre l'absurdité à la place du mystère; il importe aussi de laisser le clair et l'obscur là où ils sont, ils se font ainsi admirablement valoir. Laissons le mystère à sa vraie place, et nous saisirons de mieux en mieux qu'il doit être, au-dessus de tout raisonnement, de toute spéculation théologique, objet de contemplation surnaturelle, de cette contemplation qui procède de la foi éclairée par les dons de sagesse et d'intelligence. Nous entreverrons ainsi que ce qu'il y a de plus élevé en Dieu c'est précisément ce qui reste pour nous plus obscur, ou inaccessible, à cause de la faiblesse de notre regard. En cette contemplation, la grâce, par un instinct secret, nous tranquillise sur la conciliation intime de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la souveraine liberté, et elle nous tranquillise précisément parce qu'elle est elle-même une participation de la Déité ou de la vie intime de Dieu. C'est à cette contemplation que, sous peine de perdre en grande partie sa raison d'être, doit nous conduire la spéculation théologique sur la motion divine. Alors, tout se simplifie et l'on comprend que l'obscurité à laquelle on aboutit n'est pas celle de l'incohérence ou de l'absurde, mais celle qui provient d'une trop grande lumière pour nos faibles yeux.

La bibliographie relative à la question de la prémotion physique serait immense, si elle voulait être complète; nous en avons indiqué le principal au cours de cet article et plus particulièrement à la fin du § IV, col. 54; nous y avons mentionné notamment les ouvrages des PP. Dummermuth, del Prado, J. Ude, et les controverses plus récentes de 1921 à 1927.

R. Garrigou-Lagrange.

PRÉSANCTIFIÉS (MESSE DES). — Action liturgique où sont consommées les espèces eucharistiques antérieurement consacrées. — I. Notions préliminaires. II. Origine (col. 79). III. La liturgie orientale (col. 84). IV. La liturgie occidentale (col. 103). V. Conclusion (col. 109).

I. Notions préliminaires. — 1° *Nom.* — Cet acte liturgique est appelé, dans le rite romain, *missa præsanctificatorum*, la « messe des présanctifiés ». La liturgie byzantine a la même appellation : ἡ θεία λειτουργία τῶν προηγιασμένων, la « divine liturgie des présanctifiés ». Quelquefois, on la désigne par un seul mot ἡ προηγιασμένη, qui a été transcrit tel quel en arabe. L'origine de cette désignation vient du fait que la matière de cette messe est déjà consacrée; les dons présanctifiés, c'est-à-dire préconsacrés dans une messe précédente, sont consommés dans la présente.

La liturgie syriaque part d'une autre donnée pour qualifier cette action. Le célébrant y signe le calice avec une particule préconsacrée, et l'acte de la consignation du calice désignera toute la cérémonie. Ainsi lit-on : *ordo vel anaphora consignationis calicis*, aussi bien dans les missels des maronites et des Syriens occidentaux que dans les anciens manuscrits jacobites et persans. Cf. Hanssens, *Institutiones liturgicæ de ritibus orientalibus*, t. II, *De missa rituum orientalium*, Rome, 1930, n. 43, p. 23.

2° *Messe des présanctifiés et messe sèche.* — A. Molien dit « qu'on a appelé quelquefois cet office, *missa sicca*, messe sèche, messe sans consécration, messe où il n'y a que l'espèce du pain ». *La prière de l'Église*, t. II : *L'année liturgique*, Paris, 1924, p. 398. Puis il ajoute en note qu'il y a d'autres formes de messe sèche.

Cependant, il faut bien distinguer, semble-t-il, la messe des présanctifiés qui est d'origine très ancienne et qui a pour but de solenniser la communion, de la messe sèche, dévotion qui s'est introduite au Moyen Age, pour satisfaire la piété de quelques prêtres. Pour qu'il y ait messe des présanctifiés, il faut la communion au moins sous une seule espèce; dans la messe sèche, il n'y a, par définition, ni consécration ni communion. Si l'on voulait classer tous ces actes liturgiques, on placerait d'abord la messe normale : prières de la messe avec consécration et communion; la messe des présanctifiés : prières de la messe avec communion seulement; enfin, la messe sèche : prières de la messe seulement. Cf. Leo Allatius, *De missa præsanctificatorum*, à la suite du traité, *De Ecclesiæ occident. atque orient. perpetua consensione*, Cologne, 1648, col. 1566 sq.

Le concile de Tolède de 681 s'élève déjà contre l'abus qui aboutira à la *missa sicca* : des prêtres disaient plusieurs messes, mais ne communiaient qu'à la dernière. L'omission de la communion amena l'omission de la consécration et enfin de l'offertoire devenu inutile; par contre, le *Pater*, les embolismes et les prières de la communion se maintinrent; ainsi la *missa sicca* remplaça la *missa binata*. C'est l'opinion d'Adolphe Franz. Le binage était permis à l'occasion des funérailles, des mariages, des pèlerinages et de la bénédiction des accouchées et, plus tard, on rencontre à ces mêmes occasions la simple *missa sicca* même le soir. Analogue était la « messe nautique », que l'on célébrait en mer. Cf. *Échos d'Orient*, mars 1911, p. 130. D'autres fois, on disait la messe sèche le soir aux funérailles, ce qui arriva à Turin en 1587. Cf. Bona, *De la liturgie*, éd. Vivès, t. I, p. 237. En 1581, les chartreux supprimèrent l'usage de la célébrer après la messe conventuelle. Cf. *Dict. d'archéologie et de liturgie*, art. *Chartreux*, t. III, col. 1061.

Le pontifical attribué à saint Prudence de Troyes († 861), mais qui doit être rajeuni de deux siècles, est le premier document qui donne les prescriptions nécessaires pour célébrer une *missa sicca*. Du Xe au XIIe siècle une réaction contre cette institution s'accentua; cependant des évêques, comme Odon de Paris, la conseillaient à leurs prêtres. L'usage de cette messe était tellement répandu qu'il fallait bien spécifier dans les testaments et les fondations pieuses que l'on voulait des *missæ eucharistiales* et non des *missæ siccæ*. Après l'interdiction d'Innocent III de célébrer plus d'une messe par jour, des prêtres trouvèrent dans la *missa sicca* la satisfaction de leur dévotion.

La messe sèche avait deux formes : ou bien le prêtre portant l'étole récitait l'épître, l'évangile, le *Pater* et la bénédiction, ou bien, dans une forme plus solennelle, le célébrant, revêtu de tous les ornements, disait toute la messe, à l'exception de la secrète et du canon. Quelquefois, on exposait le saint sacrement ou des reliques et on les élevait au moment où se serait placée la consécration. En France et à Rome, cette messe était encore en usage au XVIe siècle; elle se célébrait en Allemagne même en plein XVIIe siècle.

Actuellement, la bénédiction des rameaux (et celle des eaux la veille de l'Épiphanie) est une *missa sicca*, dans le rite romain. Il en est de même en Orient pour la cérémonie du couronnement des époux, dans le rite byzantin, et pour quantité de bénédictions dans le rite maronite. Cf. A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Fribourg-en-B., 1902, p. 78, 84; dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, l. I, c. III, a. 1,

p. 96; M. Andrieu, *Immixtio et consecratio, la consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Age*, Paris, 1924, p. 138 et 140, en note. Ces indications doivent suffire sur la *missa sicca*, dont nous ne reparlerons plus.

3° *Définition.* — La communion eucharistique qui se pratiquait normalement dans la liturgie après « la fraction du pain » s'isola quelquefois, et cela d'assez bonne heure, pour devenir un acte privé. Mais, bien comprise, elle ne devrait se faire qu'en fonction du saint sacrifice, à quoi fait participer cet acte complémentaire. Cet acte privé redevint en quelque sorte public quand il fut encadré par les prières de la messe, les jours où l'on ne devait pas célébrer la messe ordinaire. Ainsi la messe des présanctifiés n'est qu'une communion solennelle ou solennisée, entourée par toutes les prières de la messe, à l'exception de celles qui précèdent ou suivent immédiatement la consécration. L'offertoire sert lui-même d'introduction au *Pater.* Cf. Andrieu, *op. cit.*, p. 216; Hanssens, *op. cit.*, p. 86; F.-E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t. I, *Eastern liturgies*, Oxford, 1896, p. 586.

II. Origine. — Comme toutes les institutions vivantes, la messe des présanctifiés eut un développement progressif.

La loi du progrès est très nette dans les rites de la liturgie eucharistique. Toutes les liturgies ont été vécues avant d'être écrites. On connaît la date précise à laquelle apparaît un rite complet des présanctifiés, mais l'on est réduit à des conjectures concernant l'évolution antérieure. Certains auteurs ont voulu faire remonter à l'âge apostolique l'origine de cette messe. Un texte attribué à saint Sophrone de Jérusalem († 638) en parle comme d'une institution ancienne; aussi affirme-t-il qu'on l'attribue tantôt à saint Jacques, frère du Seigneur, tantôt à saint Pierre, ou à d'autres apôtres. Cf. *Commentarius liturgicus*, n. 1, *P. G.*, t. LXXXVII *c*, col. 3981.

Des auteurs grecs, d'une époque assez tardive, font remonter la messe des présanctifiés aux apôtres ou plus simplement à l'âge apostolique; par exemple, Michel Cérulaire (1043-1059), cité dans Allatius, *op. cit.*, col. 1572; Syméon de Salonique (1429), *Responsiones*, q. LV, *P. G.*, t. CLV, col. 904. Ces deux auteurs appuient leur opinion sur le fait que la messe des présanctifiés est spéciale au carême; et le carême serait d'institution divine ou du moins apostolique. Léon Allatius, pour arriver au même résultat, part d'un autre argument qui ne vaut pas mieux que le précédent. La messe des présanctifiés serait d'institution apostolique, sinon divine, puisqu'elle est une communion avec des prières à Dieu de nous rendre dignes de participer à son saint corps. Et, d'autre part, la communion est pratiquée depuis l'époque apostolique. Cf. Léon Allatius, *op. cit.*, col. 1582. Le P. J.-B. Thibaut, dans un article sur les origines de la messe des présanctifiés, croit trouver dans le c. IX de la *Didachè* une analogie avec cette institution : ses raisons sont l'appellation même du pain : on rend grâce pour le pain rompu, περὶ τοῦ κλάσματος. Cf. *Échos d'Orient*, 1920, p. 43-44. Mais la *Didachè* est trop près des origines pour que l'on puisse y découvrir une cérémonie aussi complexe, aussi dérivée que la liturgie des présanctifiés. C'est dans des usages d'un autre ordre qu'il faut chercher les origines de cette action.

1° *La communion administrée en dehors de la synaxe.* — Dès le début de l'Église, la communion a coexisté avec le saint sacrifice; pas de sacrifice sans une participation active à celui-ci par la communion du célébrant et de ceux qui étaient présents. Mais, très vite, on a été obligé de pratiquer la communion en dehors de la liturgie eucharistique; les mourants, les absents réclamaient leur part du sacrifice. Ceux qui étaient incarcérés pour la foi, avaient un véritable droit au corps du Christ. Des volontaires le leur portaient. Ceux qui prévoyaient qu'une longue absence les empêcherait de s'unir à la cène eucharistique emportaient leur provision et ne participaient que de loin à la synaxe. En 519, Dorothée, évêque de Thessalonique, fit distribuer la communion à pleines corbeilles : *Canistra plena, ne imminente persecutione communicare non possent.* Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1925, p. 263.

La pratique de cette communion privée, très en vogue pendant la période des persécutions, fut maintenue après 313 pour les monastères qui, souvent, ne possédaient aucun prêtre. Les paroisses rurales, d'autre part, n'étant pas constituées, souvent l'évêque, après l'unique liturgie célébrée dans la cathédrale, envoyait des prêtres et même des diacres porter la part du sacrifice aux absents impotents éparpillés dans la campagne.

D'abord, la réserve était pratiquée sous les deux espèces, puis sous l'espèce du pain après que l'on y avait déposé quelques gouttes du précieux sang; mais, pour redonner à la cérémonie toute sa forme primitive, on retrempait l'hostie consacrée dans du vin ordinaire, d'où naquit la pratique, fort longtemps en honneur au Moyen Age et que M. Andrieu a si bien étudiée dans son magistral ouvrage, *Immixtio et consecratio : la consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Age*, Paris, 1924.

Duchesne, *op. cit.*, p. 263, incline à croire que la communion privée et pratiquée à domicile avait un cérémonial analogue à celui de la messe des présanctifiés, mais en petit. C'est-à-dire que toutes les communions se faisaient suivant un formulaire plus ou moins développé; et la messe des présanctifiés ne serait autre chose que la solennisation de la communion privée. Ainsi, dans l'histoire du vieillard Sérapion, communié *in extremis*, voit-on l'enfant qui apporte l'eucharistie au mourant, la mouiller; mais l'on ignore la nature du liquide employé. Cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLIV. Le rite est déjà plus développé tel que le rapporte l'auteur de la Vie de sainte Marie l'Égyptienne. (Sophrone de Jérusalem?) A la demande de la pénitente, Zosime lui apporte la communion ou plutôt le viatique. C'était le jeudi saint; Zosime, vers le soir, à la cène, prit une hostie et du sang précieux et vint vers la sainte; elle lui demanda de réciter le symbole; après la prière dominicale et l'*osculum pacis*, elle reçut la sainte communion : ...*Fecit quod ei jussum est : et mittens in modico calice intemerati corporis portionem et pretiosi sanguinis Domini nostri Jesu Christi... Postulavit mulier ut sanctus diceret symbolum et sic dominicam inchoaret orationem. Et expleto Pater noster, sancta, sicut mos est, pacis osculum obtulit seniori*; *et sic vivifica mysteriorum suscipiens dona...* Sophrone de Jérusalem, *Vita Mariæ Ægyptiæ*, c. IV, n. 33-35, *P. G.*, t. LXXXVII *c*, col. 3720-3721, et *P. L.*, t. LXXIII, col. 686-687. L'on aura remarqué la messe vespérale du jeudi saint. Jusqu'à ces derniers siècles, elle était d'usage en Orient pour les jours de jeûne. Actuellement, elle se pratique encore dans certaines Églises, à l'occasion des grandes vigiles.

2° *La communion monastique.* — L'opinion de M. H.-W. Codrington sur l'origine de la messe des présanctifiés revient à peu près à la précédente.

Pour lui, elle serait sortie des monastères et principalement des colonies érémitiques, dont les membres n'étaient pas ordinairement prêtres. Bar Hébræus, dans son *Nomocanon*, c. VII, sect. X, cite deux canons de Jacques d'Édesse : *Non decet ut stylitæ offerant oblationem super columnis suis... Indecens est ut inclusi offerant oblationem, nisi ob necessitatem; neque rursus fas est, ut ponatur sanctum corpus apud stylitas supra*

columnam si adest qui eis communionem porrigat. Cf. P. Bedjan, *Nomocanon Gregorii Bar Hebræi*, Paris-Leipzig, 1898, p. 112; A. Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. x *b*, Rome, 1838, p. 58. Défense est faite aux stylites et anachorètes de « célébrer », mais on prévoit les cas où ils peuvent communier.

Et, de fait, saint Basile (329-379), dans sa lettre XCIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 484-485, parle de la communion fréquente dans les monastères; il dit que lui et ses moines communient quatre fois la semaine, les dimanche, mercredi, vendredi et samedi, sans compter les fêtes. Comme on recevait le pain eucharistique dans la main à la fin de la liturgie, on pouvait tout consommer ou bien en réserver une part pour un autre moment en dehors de la liturgie. Cette réception se faisait-elle avec quelque cérémonie? Les textes anciens ne permettent pas de réponse.

Mais Théodore le Studite (VIIIe s.) donne de plus amples explications; après avoir rappelé le principe que seuls les prêtres et les diacres peuvent toucher l'eucharistie, il explique comment l'on couvrait la Bible d'une pièce de lin ou d'un voile sacré, et comment sur cet autel improvisé on disposait l'eucharistie. Après la récitation des hymnes, on recevait la sainte réserve; puis le communiant devait faire l'ablution de sa bouche avec du vin. Cf. *Epist.*, l. II, n. CCXIX, § 4, *P.G.*, t. XCIX, col. 1661. M. Codrington en conclut que l'institution de la messe des présanctifiés remonte au VIe siècle. En tout état de cause, les auteurs jacobites sont unanimes à attribuer l'introduction de ce rite à Sévère d'Antioche (déposé en 518, † en 538). Cf. M. H.-W. Codrington, dans *Journal of theological studies*, t. V, 1904, p. 373-375.

Quelque opinion que l'on suive, l'on revient toujours au fait que la messe des présanctifiés n'est qu'une communion solennisée. Peut-être au début toute communion, même privée, était-elle précédée de la récitation du *Pater*. La liturgie de Syrie en parle dès le Ier siècle. Cf. *Didachè*, c. IX. C'est la préparation par excellence à la réception du corps du Seigneur.

D'autre part, la messe, liturgie joyeuse, ne cadrait guère avec les jours de jeûne, les jours de « station » et surtout avec le jour du vendredi saint. Innocent Ier (401-417) écrit à Décentius qu'il est de tradition apostolique de ne pas « célébrer » les deux derniers jours de la grande semaine, *ut traditio Ecclesiæ habeat isto biduo sacramenta penitus non celebrari. Epist.*, XXXV, *Ad Decentium*, c. IV, n. 7, *P. L.*, t. XX, col. 555-556.

A Alexandrie, on ne « célébrait » pas le mercredi et le vendredi, on récitait simplement des hymnes, les docteurs interprétaient les lectures qu'on venait de faire et, probablement, l'on communiait, puisqu'on faisait toute la liturgie, à l'exception de la consécration. *Præterea Alexandriæ quarta feria et ea quæ dicitur parasceve, leguntur scripturæ easque doctores interpretantur et cuncta quæ ad synaxim spectant administrantur, præter mysteriorum consecrationem.* Socrates, *Hist. eccl.*, l. V, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 637. Pour Socrates, cette pratique remonte assez haut dans la tradition et même jusqu'au temps d'Origène (185-254). Traitant le même sujet, Tertullien (160-240) constate les scrupules de certains fidèles à communier les jours de station, mais il ne dit pas que le sacrifice n'ait pas lieu ces jours-là : *Similiter et stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit, accepto corpore Domini. Ergo devotum Deo obsequium eucharistia resolvit? An magis Deo obligat? Nonne solemnior erit statio tua si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore Domini et reservato, utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii... De oratione*, c. XIX, *P. L.*, t. I, col. 1181-1183.

3° *La messe des présanctifiés, rite particulier.* — Si la plupart des auteurs cherchent l'origine de la messe des présanctifiés dans la modification du rite de la communion, le P. J.-B. Thibaut la trouve dans un fait particulier, dans la messe vespérale du jeudi saint. Il écrit : « La messe des présanctifiés correspond à une modification particulière introduite dans l'ordonnance de la seconde oblation célébrée au IVe siècle, à Jérusalem, au soir du jeudi saint. Cette oblation suivie d'une communion générale des fidèles s'accomplissait par exception une fois l'an dans le sanctuaire de la Sainte-Croix, *post crucem.* » *Monuments...*, p. 23. A la page suivante, il précise davantage la date et il écrit : « Le fait que la liturgie des présanctifiés ne se trouve pas pratiquée chez certains peuples de l'Orient indique que son institution doit être reportée après le concile de Chalcédoine (451). »

Cette remarque est contestable, mais elle laisse subsister la théorie générale qui revient à ceci. On constate, dès la fin du IVe siècle, à Jérusalem et ailleurs, la célébration, le jeudi saint, d'une double messe, l'une le matin, l'autre dans la soirée.

Cette messe vespérale du jeudi saint, à Jérusalem et ailleurs, avait pour but de commémorer l'anniversaire de l'institution de l'eucharistie. Le concile de Carthage de 397, dans son can. 29 (28), en parle, de même que saint Augustin dans sa lettre LIV *Ad Januarium*, c. VII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 204. Les fidèles communiaient tous, et après avoir mangé, comme les apôtres à la dernière cène. Or, ce rite semble avoir été modifié au VIe siècle. La communion générale fut transférée au lendemain, vendredi saint, jour aliturgique dès l'origine. Cf. texte d'Innocent Ier, ci-dessus, col. 81. Ce qui donne de la valeur à cette théorie, c'est qu'en même temps qu'apparaît la messe des présanctifiés, le vendredi saint, la messe vespérale du jeudi saint disparaît. Cf. Thibaut, *Monuments...*, p. 23-24; *Échos d'Orient*, t. XIX, 1920, p. 39-40.

Cependant, à l'abbaye de Saint-Rémy, on rencontre au VIIIe siècle et la messe vespérale du jeudi saint et celle des présanctifiés le vendredi. Cf. Ul. Chevalier, *Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de Saint-Rémy*, Paris, 1900, p. 326 sq.

Si le P. Thibaut argumente pour une origine syrienne et plus particulièrement hiérosolymitaine de la messe des présanctifiés, M. Andrieu y voit une création de la liturgie byzantine. Cf. Andrieu, *op. cit.*, p. 196.

Quoi qu'il en soit de la question du lieu où parurent tout d'abord les premiers linéaments de cette institution, il reste hors de doute que le motif de sa création est un besoin de solenniser le rite de la communion les jours de jeûne.

On peut dire que, d'un côté, la messe ne pouvait être célébrée les jours de jeûne à cause de la tristesse, et surtout le vendredi saint à cause du grand deuil, les deux notes de joie et de tristesse dans la mortification ne pouvant s'accorder; d'autre part, les chrétiens ne voulaient pas s'exclure, ces mêmes jours, de la participation au corps du Christ; peu à peu, la communion privée de ces jours-là se développa dans ses formules comme la liturgie de la messe elle-même, et prit enfin allure de messe.

4° *Premières attestations précises.* — Nous les trouvons dans le *Nomocanon* de Bar Hébræus, c. IV, sect. VIII, dont un texte complet a été publié par Codrington, *Journal...*, t. V, p. 370 (la traduction latine est prise à l'ouvrage de M. Andrieu, p. 229).

Causa necessitatis consignationis calicis. Res in ecclesia sic se habuerunt : cum canones præscribunt ut oblatio in jejunio magno cesset, fideles a beato mar Severo petierunt ut communicarentur. Ipse autem, ut medicus sapiens, canones transgredi noluit, neque fidelium preces repellere; statuit ut relinquerent aliquid ex oblatione quæ die dominica perfecta fuerat, ab eaque sumerent. Cum autem oblatio absque calice, qui eam concomitetur, deficiens est, et, si ex

calice diei dominicæ aliquid relinquunt, difficulter conservatur, aut forsitan corrumpitur, sic ordinaverunt : calicem nempe, quando volunt, consignent ex oblatione quæ perfecta fuit, quemadmodum supra statutum est; oblatio vero quæ remansit calice die dominica consecrato consignata sit, at calix iste carbone (= particula) ex ipsa sumpto consignetur, et corpus ex hoc calice secunda vice non amplius consignetur.

La cérémonie se complique de la consignation du calice pour que l'on ait les deux espèces au moment de la communion, alors qu'il est difficile de les réserver toutes deux, et de retrouver l'espèce du vin dans les gouttes posées sur le saint corps dans l'intinction. Si l'on se fie à ce récit, l'institution de la messe des présanctifiés aurait eu lieu en Syrie entre 511 et 518, car Sévère, élu par les jacobites en 511, fut déposé en 518 et vécut jusqu'en 538. La même année 538, mourut Jean de Tella, de qui nous possédons quelques canons sur la consignation du calice. Cf. Th.-J. Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859, p. 71-79.

Après cette mention faite par Bar Hébræus de l'institution de la messe des présanctifiés, ou plus exactement de la consignation du calice, on trouve dans le *Chronicon paschale* la première mention d'une messe des présanctifiés célébrée, et cela cent ans exactement après Sévère, en 617. L'auteur précise davantage et affirme que c'est dans la première semaine du jeûne; il ajoute que ces hymnes et ces chants ne se disent pas seulement durant le carême, mais aussi les autres jours, alors que se célèbre la messe des présanctifiés; par conséquent, elle se célébrait et en carême et en dehors du carême.

Hoc anno sub Sergio patriarcha constantinopolitano a prima jejuniorum hebdomade indictionis IV, cœpit psalli post illud « Dirigatur », quando præsanctificata dona in altare ex scevophylacio inferuntur, postquam dixit pontifex « juxta donum Christi tui », statim incipit populus : « nunc virtutes cælorum nobiscum invisibiliter adorant. Ecce ingreditur rex gloriæ. Ecce sacrificium mysticum perfectum solemni pompa affertur, in fide et tremore accedamus, ut participes efficiamur vitæ æternæ. Alleluia. » Hoc non solum in jejuniis præsanctificatorum canitur sed et aliis præterea diebus quotiescumque præsanctificata fiunt. *Corpus scriptorum historiæ byzantinæ : Chronicon paschale*, éd. L. Dindorf, t. I, p. 705-706; reproduit dans *P. G.*, t. XCII, col. 989.

Parmi les hymnes chantées, les ℣. 2-4 du ps. CXL, *Dirigatur*, figurent encore actuellement dans les rites byzantin et romain. La grande entrée est bien mentionnée avec son chant spécial dit par le peuple : *Nunc virtutes cælorum*, etc. On voit bien que l'on est déjà en face d'un rite en plein épanouissement et qui a demandé une certaine période d'évolution pour arriver à ce stade de perfectionnement. Cent ans ne sont pas de trop. L'affirmation de Bar Hébræus paraît donc bien fondée, et l'on reviendrait au moins à 517 pour voir commencer ce rite. Toutefois, il est très possible que son origine soit plus ancienne.

Dans le texte latin des deux éditions citées, le fait est rapporté à 645. Brightman, *op. cit.*, p. XCIII et Mgr Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth, 1929, reproduisent la même erreur. Le texte grec porte la date de 615 et Pargoire le suit dans son *Église byzantine*, Paris, 1905, p. 341. De fait, la date exacte est 617 (IVe ind.).

5° *Données fournies par la législation.* — Résumons-les sommairement. Le concile de Laodicée (IVe siècle) fait défense aux sous-diacres de donner le pain et de bénir le calice; ne s'agit-il pas de la consignation puisque le texte parle de la communion? Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 1013; Andrieu, *op. cit.*, p. 218. Le can. 49 de ce même concile interdit de célébrer la messe en carême, à part le samedi et le dimanche; Hefele voit ici la messe des présanctifiés, alors que le texte est négatif seulement, comme le can. 51 qui défend de célébrer les anniversaires des martyrs en carême sauf les samedis et les dimanches. En effet, ces fêtes sont intimement liées à la messe. Cf. Mansi, *Concil.*, t. II, col. 571 sq.; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. I, p. 1021-1022. Le concile *in Trullo* (692) est en fait le premier texte conciliaire et législatif que nous connaissions, traitant cette matière. *In omnibus sanctæ quadragesimæ jejunii diebus, prælerquam sabbato et dominica et sancto Annuntiationis die fiat sacrum præsanctificatorum mysterium.* Can. 52, Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 967-968; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 569.

6° *Consignation du calice et messe des présanctifiés.* — Bien que les liturgies syriaques confondent sous un même nom les deux institutions, on doit pourtant bien les différencier. Comme cérémonie privée, la consignation du calice remonte peut-être très haut. On a vu un certain nombre d'exemples dans lesquels la communion donnée en viatique ou bien en dehors de la messe était entourée de certaines cérémonies; on a vu aussi que peu à peu on a été amené à ne plus réserver le précieux sang à cause des nombreux inconvénients que présentait cette réserve. Comme on voulait néanmoins avoir les deux espèces, on imagina de « consigner » le calice contenant du vin ordinaire en y mettant une parcelle de l'hostie consacrée. Des formulaires de cette cérémonie nous sont parvenus ainsi que de nombreuses prescriptions, qui y sont relatives. La messe des présanctifiés, avec son rituel bien déterminé, est autre chose; mais il n'est pas toujours facile de démêler les textes qui se rapportent à l'une et à l'autre cérémonie.

La première a pu coexister avec la seconde et peut-être l'une procède-t-elle de l'autre. En d'autres termes, Sévère n'aurait fait que généraliser et rendre publique une cérémonie privée.

Dans cette hypothèse, l'origine de cette institution serait la Syrie, d'où elle a été transportée à Byzance. C'est là qu'elle a eu son plein épanouissement et qu'elle a pris son cachet proprement byzantin. Nous allons en suivre les développements.

[Pour les distinctions des liturgies et rites différents, voir ici l'art. ORIENTALE (*Messe*), t. XI, col. 1435-1439.]

III. LA LITURGIE ORIENTALE. — Tous les liturgistes sont d'accord pour trouver dans la liturgie orientale l'origine de la messe des présanctifiés.

Les uns croient que c'est une liturgie proprement byzantine, les autres y voient plutôt une liturgie syrienne dans son origine et byzantine dans son développement. En fait, le rite syrien nous donne une liturgie qui est arrivée à sa pleine maturité dans l'Église de Constantinople, alors que le rite alexandrin ne nous montre que des rudiments de ce rite. Après avoir étudié le rite de la consignation du calice dans les Églises jacobite, persane et maronite, la liturgie des présanctifiés dans les rites byzantin et arménien, nous ne consacrerons que quelques mots à la liturgie d'Alexandrie.

Nous aurons à distinguer, quand le cas se présentera, le rite privé et la liturgie publique.

1° *Dans le rite jacobite.* — 1. *Le rite privé.* — On a vu plus haut que la messe des présanctifiés, ou la consignation du calice, comme l'appellent toutes les liturgies syriaques, vient de la communion en dehors de la messe. En Syrie, les moines, surtout quand ils étaient stylites ou ermites, se donnaient la sainte communion. Voir les textes de saint Basile, ci-dessus, col. 81, de Théodore le Studite, col. 81, de Sophrone de Jérusalem, col. 79, de Jacques d'Édesse, col. 80. Celui-ci ajoute : « Les ermites prêtres peuvent consigner le calice pour eux-mêmes ou pour les autres. Le célébrant dira alors les prières d'usage, en entier ou en partie, ou bien s'inspirera des circonstances; il peut aussi garder le silence. »

Ainsi la communion *extra missam*, entourée d'une solennité plus grande et encadrée de prières parmi lesquelles figure toujours le *Pater*, est une cérémonie d'origine syrienne. Mais on est loin encore de la messe des présanctifiés qui a un cérémonial propre et se célèbre à époque déterminée. Cette cérémonie d'ordre privé, et qui est appelée consignation du calice, a reçu quelques réglementations. Bar Hébræus (1226-1286) lui consacre dans son *Nomocanon*, ou « Livre des directions », la section VIII du c. IV. Le texte original est à chercher dans Bedjan, *Nomocanon Gregorii Bar Hebræi*, Paris-Leipzig, 1898. Jos.-Al. Assémani en avait fait une traduction latine sous ce titre *Ecclesiæ Antiochenæ Syrorum Nomocanon*, elle a été publiée par A. Maï, dans *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X *b*, Rome, 1838, p. 3-268. M. H.-W. Codrington a donné un texte nouveau de la partie qui nous intéresse, avec trois dissertations : *The syrian liturgies of the presanctified*, dans *Journ. of theol. studies*, t. IV, 1903, p. 69-82; t. V, 1904, p. 369-377, 535-545.

A l'origine, on réservait le calice pour la communion des malades et de ceux qui jeûnaient, mais cette réserve ne pouvait être gardée que jusqu'au soir, jamais jusqu'au lendemain, de peur que l'espèce du vin ne se corrompît. D'ailleurs, ajoute Jacques d'Édesse († 708), on a tout loisir de consigner le calice quand on possède le saint corps : *Cum enim sacrum Corpus aderit pronum est ei calicem consignare, et si voluerit homo ter una hebdomada, cum vocant causæ necessariæ. Nomocanon*, c. IV, sect. VIII, Maï, *op. cit.*, p. 27; Bedjan, *op. cit.*, p. 50-51; Lamy, *op. cit.*, p. 191.

Cette consignation du calice dont parle l'évêque d'Édesse est une cérémonie privée ressemblant à notre communion *extra missam*, pouvant s'accomplir sans aucun cérémonial ni formule de prière.

Il n'est pas nécessaire qui se présente une solennité quelconque, un motif raisonnable suffit pour consigner le calice, même trois fois par semaine, pourvu qu'on ait la sainte réserve du corps. Cf. *ibid.* Voici un cas de conscience posé à Jean Bar Cursus, évêque de Tella († 538) qui éclaire la question. Q. XX : *Discipulus* : « *Si quis oblationem sumpserit calicemque ministraverit, an urgente necessitate, calicem postea consignare potest?* » — *Magister* : « *Si calicem tantum ministraverit et postea necessarium sit calicem consignare, fidelis est Deus ut absque culpa sit; sed hoc ad consuetudinem non fiat.* » Lamy, *op. cit.*, p. 77.

Par conséquent, si besoin est, on peut consigner le calice; on a, par ailleurs, des hosties consacrées, sans précieux sang. Dans ce cas, il est interdit au prêtre de distribuer le saint corps sans le calice. *Sacerdos autem non potest sine calice, corpore solum, communicare.* Cf. *Nomocanon*, c. IV, sect. V, Maï, *op. cit.*, p. 24; Bedjan, *op. cit.*, p. 45.

Le cas de nécessité est précisé par le patriarche Théodose († 896) : si l'on offre du pain de sacrifice et du vin et qu'on n'ait pas besoin d'offrir le sacrifice, alors on prend un peu de vin et le prêtre le consigne avec une hostie consacrée, et cela peut servir à la communion de ceux qui ont fait l'offrande. Mais il est absolument interdit de mêler les *xata* consacrées aux non consacrées. Cf. *Nomocanon*, c. IV, sect. I, Maï, *op. cit.*, p. 20; Bedjan, *op. cit.*, p. 36-37. (On appelait *xata* le pain spécialement préparé pour la liturgie.)

Le patriarche Théodose précité autorise le diacre à consigner le calice en l'absence du prêtre. Cf. *ibid.* Jacques d'Édesse lui avait concédé ce droit, mais alors le diacre ne pouvait prononcer aucune formule, il devait garder le silence : *Diacono recitare orationem aliquam aut quippiam omnino dicere, sive parvum sive magnum non licet, quando consignet calicem.* Cf. Bedjan, *op. cit.*, p. 51; Maï, *op. cit.*, p. 27. Un autre problème est soulevé par Addée, le disciple de Jacques; puisque les diacres sont autorisés, les diaconesses le sont-elles? Le maître répond que non, puisqu'elles sont des diaconesses non pas de l'autel, mais des femmes malades. Cependant, un peu plus loin, il dit que les diaconesses peuvent distribuer la communion aux moniales et aux enfants dans les monastères de femmes en l'absence du prêtre et du diacre. Cf. Lamy, *op. cit.*, p. 124-126.

Par ailleurs, défense est faite à tous ceux qui ne sont pas prêtres ou diacres de distribuer la sainte communion. *Nomocanon*, c. VII, sect. X; cf. Bedjan, *op. cit.*, p. 110; Maï, *op. cit.*, p. 57. Le concile de Laodicée (IVe siècle) avait déjà interdit aux sous-diacres de donner le pain (consacré) et de bénir le calice. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. I, p. 1013.

Le disciple de Jean Bar Cursus, évêque de Tella († 538) demande à son maître s'il est permis de consigner le calice, en cas d'une grande nécessité, sans la *tabula consecrata*, et le maître de répondre qu'il n'y a pas à hésiter. Q. XIV : *Discipulus* : « *Si adsit necessitas urgens, an fas est absque tabula consecrata consignare quis calicem?* » — *Magister* : « *Si deficiat altare et necesse sit consecrari calicem, consignetur (calix) sine hæsitatione, atque absque altari.* » Lamy, *op. cit.*, p. 72-75, 192.

Pour bien comprendre cette question et le mot *tabula*, on doit remarquer que l'Église syriaque se sert normalement d'une pièce de bois carrée consacrée, en guise d'autel. Cette *tabula* ne contient pas de reliques, comme la pierre consacrée de l'Église latine. D'ailleurs, il n'est pas surprenant de voir l'évêque Jean permettre la consignation du calice, *sine tabula consecrata*, puisque l'Église jacobite permet même la célébration de la messe en cas de nécessité et de manque de *tabula*, sur un feuillet de l'Évangile ou du missel ou bien encore sur la main du diacre transformée en *tabula*. Ou bien encore le prêtre s'attache un voile au cou et y place le calice et la patène. Cf. Lamy, *op. cit.*, p. 229, qui renvoie à *Nomocanon*, c. I, sect. IV.

Cette cérémonie, puisqu'elle est un acte privé, ne comporte aucune formule obligatoire. Le diacre ne peut même pas dire un mot, on l'a vu; quant au prêtre, il est libre de dire une prière inspirée par les circonstances, ou bien la prière d'usage, en tout ou en partie; il peut aussi ne rien dire. Cela suppose que l'on possédait une formule. De fait, M. Georg Graf en a signalé une en langue arabe dans l'*Oriens christianus*, nouv. sér., t. VI, 1916, p. 44-48 : *Konsekration ausserhalb der Messe. Ein arabisches Gebetsformular mitgeteilt und liturgiegeschichtlich erläutert.* M. Graf a trouvé ce texte dans un ms. arabe du XVe siècle (cod. *Berolin. Syr.*, *317*) il porte le titre de *Oratio pro oblatione quæ antea consecrata est.* L'Église melchite l'avait encore au XVIIe siècle. C'est une sorte d'épiclèse adressée au Fils, et le priant d'envoyer son Saint-Esprit sur le calice, pour le transformer en son sang à cause du corps préconsacré, afin qu'il sanctifie les communiants, corps et âme.

Le but de ce rite est bien de distribuer la communion complète, alors que le calice ne contient plus le précieux sang. Le célébrant de cette cérémonie consigne donc le calice, non pas pour sa propre communion, mais pour la distribuer aux autres, quels qu'ils soient : malades, ermites voisins, donateurs de *xata*. Le célébrant doit nécessairement consommer le reste avec la *margarita* qui a servi à la consignation et qui devait rester dans le calice jusqu'après les communions. C'est la réponse que fait Jean de Tella à la Xe question. Cf. Lamy, *op. cit.*, p. 70-71. Ainsi agira tout officiant prêtre ou diacre toutes les fois qu'il consignera le calice.

M. Lamy, *op. cit.*, p. 184, et M. Codrington, *Journal...*, t. V, p. 374-375, inclinent à croire qu'il s'agit ici de la consignation à la messe normale. A supposer que

ce fût vrai, on n'en serait pas moins obligé de suivre la même règle dans la consignation extraordinaire du calice qui n'est presque que la finale d'une liturgie normale; par conséquent, le diacre communiera avec la *margarita* et le prêtre est obligé de communier deux fois, s'il consigne le calice après avoir déjà célébré la liturgie ou après avoir une première fois distribué la communion.

2. *La liturgie publique.* — La consignation du calice dont nous avons parlé jusqu'à maintenant ne représente qu'une liturgie privée, ayant reçu quelques réglementations plus ou moins facultatives. La consignation du calice dont il va être question à présent est une liturgie publique, avec un texte et des formules propres. La difficulté est de discerner les deux cérémonies et de marquer ce qui est propre à chacune dans les écrits des Pères et des docteurs. Des confusions ont pu se glisser.

a) Renseignements généraux. — *a. Les anciens témoignages.* — Bar Hébræus († 1286) donne dans son *Nomocanon*, c. IV, sect. VIII, les origines de ce rite en Syrie. Cf. Codrington, *Journal.* ., t. V, p. 370-371. Voir ci-dessus, col. 83; il le rapporte à une initiative de Sévère.

L'évêque d'Antioche, ne voulant ni passer outre à la loi, qui interdit la célébration liturgique en carême, ni repousser la pieuse demande de fidèles qui voulaient communier, trouve cet expédient de garder la sainte réserve du corps sans toutefois réserver le précieux sang, à cause de multiples difficultés. Mais comme, d'autre part, il ne saurait y avoir communion sans participation au calice, il consigna celui-ci avec une particule du saint corps.

Nous sommes sûrement en face de la consignation du calice qui correspond à la messe des présanctifiés, puisqu'elle est propre à l'époque du grand carême. Il semble que Sévère n'a fait que rendre publique, pour le jeûne quadragésimal, une cérémonie jusqu'alors exclusivement privée: mais cela n'a pas empêché de laisser subsister cette dernière en tant que telle fort longtemps, puisque Jacques d'Édesse et tant d'autres la réglementaient quelques siècles après, et qu'elle possédait encore une formule, au XVe siècle et même plus tard, à l'usage des Byzantins de Syrie.

Voici un second témoignage assez précieux pour les détails qui y sont fournis. C'est un reproche fait par les nestoriens aux melchites et aux jacobites; il est attribué généralement au métropolite nestorien de Nisibe, Élie Bar Shinaïa († 1049) : *In jejunio liturgiam celebrant feria prima* (dimanche) *pro tota hebdomada et ex eucharistia illa singulis diebus proferunt quod sumant, contra sacros canones quibus præcipitur, ne eucharistia vel una nocte maneat.* Cf. *Liber demonstrationis de vera fide*, l. IV, c. I; Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, p. 305.

On voit bien que l'on est en face d'une liturgie propre au jeûne quadragésimal. Le témoignage de Bar Hébræus a sa valeur spéciale puisqu'il est corroboré par les nombreux mss. de cette liturgie, attribués à Sévère.

b. Textes et manuscrits. — M. Rajji a publié le plus ancien texte connu de la consignation du calice, écrit en 1370 des Grecs (1059 du Christ) dans l'*Orient chrétien*, t. I (XXI), 1918-1919, p. 25-39, avec une traduction française et une dissertation. Le ms. publié est le *syr. 70* de la Bibl. nat. de Paris, il est attribué à Sévère d'Antioche. Divers mss. du British Museum donnent une anaphore de la consignation du calice, attribuée à Sévère d'Antioche comme dans le ms. de Paris : *286, 288, 290, 291, 294, 295, 298 (add. 14 493, 14 925, 17 128, 14 495, 14 500, 14 498, 14 667).* Cf. W. Wright, *Catalogue of syriac manuscripts in the Brit. Mus.*, t. I, p. 219 sq. Les critiques les attribuent aux Xe et XIe siècles, le *295* est daté de 1444 des Grecs (1133 de J.-C.) les mss. *290 (add. 17 128)* et *287 (add. 14 496)* contiennent, outre celle de Sévère une seconde anaphore attribuée à saint Jean Chrysostome dans le premier manuscrit, à saint Basile dans le second; le mss. *299 (add. 14 522)* ne possède qu'une anaphore attribuée à ce dernier saint. M. Codrington dit que ces mss. vont du Xe au XIIIe siècle. Cf. *Journal...*, t. IV, p. 68, 72-81.

En 1908, se célébrait le XVe centenaire de la mort de saint Jean Chrysostome. A cette occasion, M. Codrington a publié, avec traduction latine, le cod. *add. 17 128* (X^e-XIe siècle), *Liturgia præsanctificatorum Syriaca sancti Joannis Chrysostomi* (dans Χρυσοστομικά. *Studi e richerche intorno a S. Giovanni Crisostomo*, Rome, 1908, p. 719-729).

Il est hors de doute qu'à l'origine de toutes ces anaphores on retrouve celle de Mar Sévère. En effet, Bar Hébræus en parle, et même en donne une longue description qui correspond parfaitement à tous les mss. que nous possédons de Sévère. Ces anaphores sont réellement syriennes, non pas à cause de la langue, mais bien à cause de la structure : leur début, propre à toutes les liturgies syriaques d'Antioche, c'est la prière du *sedra*. Les anaphores attribuées à Jean Chrysostome et à Basile sont également syriennes.

Enfin, une question se pose, les textes sont-ils vraiment de Sévère d'Antioche ? Une réponse nette est impossible; mais tout porte à le croire. Il y a d'abord le fait que c'est Sévère qui a introduit le rite de la messe des présanctifiés; puis l'en-tête des nombreux mss., l'analyse de cette liturgie faite par Bar Hébræus confirment la paternité de Sévère. Si l'on objecte que Sévère a toujours écrit en grec, l'on répond que la langue n'est pas un signe distinctif en liturgie. Sévère a pu écrire cette anaphore ou bien une plus sobre encore en grec: elle ne laisse pas d'être une liturgie syrienne d'Antioche. D'ailleurs, le ms. *291* du British Museum dit : « Consignation du calice de Sévère, patriarche d'Antioche, telle qu'elle a été traduite récemment du grec en syriaque. »

Outre ces textes, nous possédons un « livre du diacre » contenant exclusivement les prières que ce ministre doit dire à la messe des présanctifiés. Elles correspondent à une anaphore des présanctifiés de saint Jacques : Διακονικὰ τῆς προηγιασμένης λειτουργίας τοῦ ἁγίου Ἰακώβου. Brightman les a publiés d'après un ms. du Sinaï, *Sinait. 1040*, dans son ouvrage cité plus haut, p. 494-501; M. Andrieu, *op. cit.*, p. 229, y voit un texte propre aux Syriens byzantinisés. En tout cas, ces *diaconica* correspondent à la liturgie de saint Jacques, adaptés à la messe des présanctifiés, et c'est une liturgie syrienne. M. Codrington l'appelle : « la liturgie orthodoxe ». Cf. *Journal...*, t. IV, p. 69. Ce ms est de 1166. Il n'a donc pu être utilisé par les Syriens byzantinisés, qui ne l'ont été que depuis le XIIIe siècle. Il est plus probablement d'une région de la Syrie utilisant la langue grecque et la liturgie de saint Jacques.

Depuis le XIVe siècle, on ne rencontre plus de mss. de la consignation du calice chez les jacobites. Cette liturgie, en effet, n'est plus du tout en usage. Ét.-Év. et Jos.-Sim. Assémani ne mentionnent plus aucune anaphore des présanctifiés dans les nombreux mss. qu'ils citent dans la *Bibliothecæ apostolicæ Vaticanæ codicum manuscriptorum catalogus*, t. II, p. 212.

c. État de choses actuel. — Mgr Clément-Joseph David († 1890) a écrit, dans un ouvrage encore inédit et qui se trouve à la bibliothèque de Sharfé, que les jacobites ont abandonné cette liturgie, *Préliminaires à la protestation et à la justification* (en arabe), p. 35 n. 19. Cependant, dans les offices du carême des Syriens occidentaux de Mésopotamie, il est dit qu'on consignera le calice tous les jours après les vêpres.

Mais, à Mossoul et dans tous ces parages, cet office n'est plus en usage. Le *Service de la messe selon le rite syrien*, nouv. éd., Mossoul, 1881, p. 173, ne mentionne aucune messe des présanctifiés et dit nettement qu'aucun office de ce genre n'est pratiqué le vendredi saint. Cf. *Service de la messe privée selon le rite syrien approuvé par S. G. Mgr le patriarche d'Antioche*, Mossoul, 1868, p. 161. Le *Calendarium ad usum diœceseos Mausiliensis Syrorum*, Mossoul, 1877, parle du service de l'ensevelissement du Christ selon le rite syriaque et ne dit rien de la messe des présanctifiés, p. 54; à la p. 221, il mentionne toutes les lectures à faire pendant les offices choraux et la cérémonie de l'ensevelissement et ne donne rien sur la consignation du calice.

Dans le patriarcat d'Antioche, au contraire, dès 1760, on a essayé de rétablir l'ancien rite de la consignation du calice. C'est le patriarche Michel Jaroué († 1800) qui y a travaillé, témoin le ms. de la bibliothèque de Sharfé portant la cote *314*, copié en 2071 des Grecs (1760 de J.-C.). L'anaphore de la consignation du calice y est très simple; elle est presque calquée sur la description de Bar Hebræus. Plus tard, le missel imprimé à Rome en 1843 sous ce titre : *Missale syriacum juxta ritum Ecclesiæ Antiochenæ Syrorum*, possède, p. 53, une anaphore plus longue portant cet en-tête : « Ordre de la messe du vendredi saint de la passion appelée des présanctifiés : la consignation du calice. » Ses prières sont prises en très grande partie à l'anaphore de saint Jacques.

En 1922, un nouveau missel fut imprimé : *Missale juxta ritum Ecclesiæ apostolicæ Antiochenæ Syrorum, auctoritate recognitum*, Sharfé (Liban), 1922. On y trouve, p. 225, un « Ordre de la consignation du calice pour les jours du carême quadragésimal, sauf les dimanches et samedis ». Dans la préface, p. 14, Mgr Rahmani affirme que cette liturgie est de saint Basile et dit l'avoir mise à la place de celle de 1843, qui n'était pas originale, mais un simple agencement des prières de la liturgie normale de saint Jacques. Nous ne connaissons pas le ms. qui a servi à Mgr Rahmani pour cette nouvelle édition. Le concile de Sharfé de 1888 ne fait aucune allusion à cette liturgie, il n'en suppose pas même l'existence.

b) Jour et heure.— D'après le récit de Bar Hébræus, cité plus haut, Sévère, à la demande des fidèles qui réclamaient la communion en carême, fit réserver des hosties le dimanche pour les autres jours. Nous sommes en face de la réglementation du concile de Laodicée, qui interdit la messe en carême en dehors des dimanches et samedis.

Au XIIIe siècle, Bar Hébræus nous rapporte qu'on célèbre la messe ordinaire à la fête de l'Annonciation, *quocumque die occurrerit*, ainsi que le mercredi de la mi-carême. Les anciens mss. de ces anaphores n'indiquent aucun jour de célébration. Au contraire, le missel de 1843 désigne le vendredi saint. Celui de 1922 rétablit l'usage pour *tous les jours du carême* excepté le samedi et le dimanche.

Deux anciens mss. du British Museum, contenant l'anaphore de la consignation du calice de Sévère, parlent de cet office pour des circonstances extraordinaires; l'*add. 14 495*, fol. 69 r°, dit à propos des nouveaux baptisés : « et s'il en est qui ne peuvent attendre la messe, on consigne le calice et leur donne le corps et le sang ». D'après l'*add. 17 128*, fol. 60 v°, on consignera aussi le calice à l'office de la bénédiction des eaux, la veille de l'Épiphanie. Ces deux textes sont du Xe ou du XIe siècle.

Quant à l'heure de cette liturgie, normalement elle se célébrait à la fin du jour de jeûne, à trois heures de l'après-midi, quelquefois on voit que c'est après vêpres. Le cod. *add. 17 128* du British Museum donne la consignation du calice selon saint Jean Chrysostome; il y est dit : *Post finem officii sacerdos accedit ad altare et ponit incensum cum sedra conveniente*, puis se poursuit l'anaphore. On est en droit de se demander de quel office il s'agit. En tout cas, les rubriques du missel de 1922, p. 225, précisent que la consignation se fera après le *sedra* des vêpres; l'on revient ainsi à l'ancien usage qui voulait faire terminer le jeûne par la communion vers les trois heures de l'après-midi; l'édition de 1843, elle, avait placé cet office après le *safra*, prière du matin. Cf. p. 53.

c) Réserve. — Soit dans le récit de l'institution du rite par Sévère, soit dans la recommandation de Jacques d'Édesse de ne conserver le calice que jusqu'au soir et jamais jusqu'au lendemain, il n'est question que de la réserve de l'espèce du pain. Cf. Lamy, *op. cit.*, p. 102 sq., 191; *Nomocanon*, c. IV, sect. VIII. Maï, *op. cit.*, p. 27; Bedjan, *op. cit.*, p. 50 sq. Les différents mss. des anaphores ne parlent aussi que de la réserve du pain. M. Codrington cite un ms. de Sharfé (de Philoxène de Mabbough, † 523) qui prescrit de conserver le pain sans le calice, du dimanche au samedi suivant. Cf. *Journal...*, t. V, p. 374. D'ailleurs, à quoi servirait la consignation du calice s'il contenait déjà le sang du Christ? Les missels de 1843 et de 1922 disent nettement que le prêtre prépare le calice en faisant un mélange de vin et d'eau. Cf. missel de 1843, p. 39, missel de 1922, p. 232 sq.

Quelle proportion doit-on garder entre le vin et l'eau dans le mélange du calice ? Les jacobites les mélangeaient en parties égales, comme dans la liturgie ordinaire. Voici ce que dit Jean Bar Cursus de Tella († 538) : *Et in calice dimidium vini et dimidium aquæ misceatur et si in calice justa humoris mensura deficiat (ad fidelium communionem) potest ipse sacerdos superaddere ei ex illo quod non est consecratum.* Cf. Assémani, *Bibl. orient.*, t. III, p. 238 sq.; *Nomocanon*, c. IV, sect. I, Maï, *op. cit.*, p. 19. Les catholiques ne mettent plus qu'une faible quantité d'eau. Cf. *Synodus Siarfensis*, Rome, 1888, p. 88.

Il reste à savoir si, à l'origine, on ne réservait pas, en même temps que le corps, le précieux sang. C'est très probable, puisqu'au début la communion se faisait sous les deux espèces et que la messe des présanctifiés est une communion plus solennelle. Des inconvénients d'ordre pratique ont dû s'opposer à cette coutume, et la consignation est justement faite pour sanctifier le calice. D'ailleurs, deux grandes liturgies, la liturgie romaine et celle de Byzance, avaient la double réserve.

d) Description de la cérémonie. — Les anciens mss. ne donnent que l'anaphore et non le texte de l'avant-messe, il semble que l'on utilisait l'*ordo* habituel.

a. L'avant-messe. — En voici une description rapide, d'après le missel de 1843, p. 53-57 : Après la prière du *safra*, le prêtre fait plusieurs prières et encensements et entre autres formules il dit : « Mes frères et mes bien-aimés, priez pour moi, afin que le Christ accepte mon oblation. » On répond : « Souvenez-vous de nous dans votre oblation. » Cela rappelle l'*Orate fratres* de la liturgie romaine. Les jacobites songent-ils à une vraie oblation ? ou bien mettent-ils une différence entre le sacrifice de la messe et l'oblation des présanctifiés ?

Après quoi le célébrant fait la préparation des dons. Il prend l'hostie réservée et prépare le calice comme à l'ordinaire. Ensuite se fait la petite entrée, avec les deux lectures de l'épître aux Hébreux et de l'évangile de l'agonie. Une longue prière diaconale, comme dans la liturgie grecque, a lieu à ce moment.

Pour l'édition de 1922, voici quelques différences : la liturgie suit la récitation des vêpres; il y a la grande entrée avant les lectures. Dans le *sedra*, p. 226, il est dit : « recevez notre sacrifice spirituel sur votre autel. »

Le *sedra* se trouve dans tous les mss., c'est la prière du début de la liturgie, laquelle est accompagnée d'en-

censements. Si les mss. la placent au début de l'anaphore, c'est pour remplacer le *sedra* ordinaire de la messe normale. Il y est parlé partout du corps et du sang du Sauveur et l'on supplie le Seigneur de transformer le mélange de vin et d'eau contenu dans le calice en son sang vivificateur. Les *diaconica* du codex *Sinaiticus* donnent les litanies et le renvoi des catéchumènes et les litanies des fidèles. Il n'y a de spécial que la prière du voile. Cf. Brightman, *op. cit.*, p. 496.

b. L'anaphore. — Dans la nouvelle édition, avant le *Credo*, le prêtre demande au Christ de bénir le mélange mis dans le calice et de l'unir à son saint corps, pour que la réception de ces mystères le délivre lui-même, ainsi que l'assemblée, de la corruption de l'âme et du corps. *Misset*, p. 232.

Après le *Credo*, le célébrant se lave les mains et bénit le peuple par la bénédiction tirée de saint Paul comme dans la liturgie normale.

c. La consignation. — Dans l'édition de 1843, il y a d'abord une première consignation. Le prêtre prend l'hostie, la fait descendre dans le calice, touche le vin trois fois, en forme de croix, et dit : « Le calice est consigné par le charbon propitiatoire du corps du Christ, notre Dieu, au nom du Père † et du Fils † et du Saint-Esprit †, une seule force, un seul pouvoir, une seule volonté, un seul vrai Dieu béni et exalté, de lui la vie éternelle. Amen. » Cette formule ressemble à celle de l'ancienne consignation dans la messe normale du rite maronite. Le célébrant remet l'hostie sur la patène; après cela, une litanie diaconale est dialoguée entre diacre, prêtre et fidèles : pour la hiérarchie, pour les fruits, pour ceux qui ont offert, pour ceux en faveur de qui l'on a offert, pour ceux qui ont désiré offrir et n'ont pas eu le moyen. A ce moment, l'officiant procède à la fraction et à une nouvelle consignation, p. 63, et, cette fois-ci, il laisse tomber la parcelle *(margarita)* dans le calice.

La formule de la consignation, d'après l'édition de 1922, p. 234, et celle des mss. de Sévère, de saint Jean Chrysostome ou de saint Basile ne présentent que des variantes minimes. La formule du ms. de 1760 et le *Nomocanon*, c. IV, sect. VIII, donnent cette formule spéciale : *Ut uniat et sanctificet et transmittat mixtum, quod in hoc calice est, in salutarem ipsius Christi Dei nostri sanguinem in remissionem peccatorum*, qui vaut d'être relevée.

Depuis ce moment, tout se fait normalement : récitation du *Pater* avec introduction et embolisme. Le diacre exhorte le peuple à incliner la tête; le prêtre bénit, puis le diacre demande de regarder avec crainte. Alors le célébrant fait l'élévation, c'est-à-dire l'invitation à la communion qui présente quelques modifications selon les textes : *sancta sanctis*, ou bien *sancta et præsanctificata sanctis et puris*. Dans l'édition de 1843, il est fait mention de l'élévation du calice.

La pensée des jacobites sur la transformation du vin en sang est hors de doute. Cf. M. Andrieu, *op. cit.*, p. 232; Maï, *op. cit.*, p. 27; *Revue de l'Orient chrétien*, t. XXI, p. 36 sq. La formule de la consignation elle-même le prouve et le principe de cette transformation est la commixtion : consignation avec contact. Cf. Lamy, *op. cit.*, p. 191 sq. Dans les actions de grâces, le sang est mentionné aussi bien que le corps. Cf. Rajji, *op. cit.*, p. 35-36; Codrington, *op. cit.*, t. IV, p. 80. Les prières préparatoires ne sont pas moins nettes. Cf. Maï, *op. cit.*, p. 21; Bedjan, *op. cit.*, p. 51; Assémani, *Bibl. orient.*, t. III *a*, p. 246.

d. La communion. — Le célébrant communie, et il l'a toujours fait et c'est même obligatoire comme nous l'avons vu à propos de la consignation privée. Le peuple communiait aussi, c'est le but de cette liturgie, car le prêtre consignait moins pour lui même que pour les fidèles, comme nous l'a raconté Bar Hébræus à propos de l'institution de ce rite par Sévère. D'ailleurs, le *Liber demonstrationis*, du XIIe siècle, critique les jacobites et les melchites parce qu'ils gardent la sainte réserve pour communier les autres jours. Voir ci-dessus, col. 87.

Toutes les anaphores supposent la communion de l'assemblée puisqu'il y a action de grâces générale. Cf. *Journal...*, t. V, p. 373; Bedjan, *op. cit.*, p. 51; Maï, *op. cit.*, p. 27. Le missel de 1843 et le ms. de 1760 disent que l'officiant continue la suite comme à la messe ordinaire; de fait, on ne distribuait pas la communion, car les textes en question ne prévoient la liturgie que pour le vendredi saint. S. G. le patriarche syrien catholique a autorisé la communion du vendredi saint par exception. Le missel de 1922, prévoyant la liturgie des présanctifiés pour le carême entier, permet la communion de l'assemblée, p. 237 sq. Après la communion, les prières d'action de grâces sont récitées, les fidèles sont alors invités à incliner la tête, puis le diacre proclame le renvoi.

2° *Dans le rite persan.* — L'Église de Perse ne possédait pas de liturgie propre des présanctifiés. Elle s'abstenait de toute liturgie en carême. Les saints canons interdisaient toute réserve. Nous avons entendu, col. 87, le métropolite de Nisibe, Élie Bar Shinaïa († 1049), protester contre l'usage des melchites et des jacobites. Toutefois, la liturgie des présanctifiés a fini par pénétrer aussi dans l'Église de Perse.

1. *Manuscrits.* — Les mss. que l'on possède s'échelonnent entre le XVIe et le XVIIIe siècle. Il est à remarquer cependant que les auteurs qui leur sont assignés par les copistes vivaient du IXe au XIIIe siècle.

Si l'on pouvait tenir pour certains ces deux renseignements, on dirait que les nestoriens ont pratiqué cette liturgie du IXe au XVIIe siècle. Mais la critique de l'usage jacobite par Élie Bar Shinaïa († 1049), au début du XIe siècle, montre que cet office n'était pas alors en usage en Perse. En effet, métropolite d'une grande ville, Élie devait nécessairement être au courant des habitudes de son Église.

Quoi qu'il en soit, le *Vat. syr. 45* a une cérémonie intitulée *consignatio super calicem antequam ad altare deferatur, quum eo indigent in die magni conventus.* Le même titre se trouve dans le *Vat. syr. 66.* Tous deux sont datés de 1529. Cf. Assémani, *Bibl. apost. Vat.*, p. 302 et 363. Un ms. de l'université de Cambridge, *add. 1988* (écrit en 1559), est attribué à Israël, évêque de Kashkar († 877); au British Museum, l'*add. 7181* (daté de 1570), et, à la Bibliothèque nationale de Paris, le *Syr. 283* de 1684, portent presque le même titre. « Consignation du calice une fois qu'il est épuisé et qu'on veut consigner un calice qui n'est pas consacré, avec le corps. Composé par Mar Ébedjésus, évêque d'Eilam ou Gandisapor » ; cet auteur vivait au XIIIe siècle, au temps du catholicos Sabrišo' IV (1222-1224). Cf. Zotenberg, *Catalogue...*, p. 215-216; Codrington, *Journal...*, t. V, p. 535.

A la suite du texte contenu dans le ms. de Cambridge, on trouve un *ordo* intitulé : *Consignatio calicis die necessitatis, antequam ad altare ascendat.* Cf. Codrington, *Journal...*, t. V, p. 544-545. Cet *ordo* ressemble à ceux de la Vaticane signalés ci-dessus. En 1928, l'abbé Jos. de Kelayta a publié : *The liturgy of the Church of the East, compared in details with many ancient mss. which their name and date are given in the Syriac introduction*; il donne, p. 243, la cérémonie de la « bénédiction du calice dans un cas de nécessité ». Le groupe catholique de l'Église de Perse n'a pas cette messe et les deux éditions du missel ne la possèdent pas. Quant aux nestoriens, ils n'ont fait qu'emprunter cette institution à leurs voisins les jacobites; la composition et la structure de leur anaphore le prouvent. C'est la même marche dans les gestes et les prières, et l'on a vu qu'il y a deux sortes de cérémonies, l'une

plus courte, pour les circonstances extraordinaires, d'ordre privé, se fait avant de porter le calice à l'autel, l'autre, plus longue, avec une anaphore plus développée, est identique à la consignation publique du calice dans le rite jacobite. Cependant, il n'y a aucune indication de jour. On ne dit pas que c'est pour le carême ou le vendredi saint, mais seulement pour procurer les deux espèces alors qu'on *n'a* que l'espèce du pain.

2. *La réserve*, en tant que telle, est condamnée par les docteurs de l'Église de Perse, comme on l'a vu plus haut à propos d'Élie Bar Shinaïa de Nisibe († 1049). Jean IV Bar Abgar, patriarche nestorien du xe siècle, écrit dans le can. 20 : *Placuit Spiritui Sancto et præcepit ne Thesaurus (Sacramentum) super altare ad biduum relinquatur. Corpus enim super altare ad diem sequentem relinquere, nec vetus, nec nova lex permittit.* Au can. 23, il fait une exception : pour manque de communiants ou trop grande quantité d'éléments consacrés, auquel cas on laisse un luminaire sur l'autel et l'on veille sur eux. Cf. Lamy, *op. cit.*, p. 47-48; Assémani, *Bibl. orient.*, t. *III a*, p. 244-246. Georges d'Arbelles, contemporain du patriarche Bar Abgar, donne la même prescription; il faut distribuer les éléments consacrés parce que le ministre ne peut pas veiller sur eux. Cf. *ibid.*

Un siècle plus tôt, en 820, avait été élu patriarche nestorien, Išo' Bar Nun, qui avait autorisé la réserve pendant trois jours : *Interrogatio* : « *Fas est remanere in crastinum sacrum Christi corpus necne?* » — *Solutio* : « *Plerique doctores id nullatenus probant. Aliqui tamen permittunt ut quum necessitas postulat, ad tres usque dies servetur.* » Lamy, p. 46; *Bibl. orient.*, t. III *b*, p. 311.

Il n'est pas question de réserver le précieux sang à cause de la grande difficulté pratique. Cette difficulté d'autoriser la sainte réserve explique à elle seule l'opposition au rite des présanctifiés. Et si la consignation du calice fut plus tard autorisée, c'est bien pour les cas extraordinaires.

Pour préparer le calice dans la liturgie des présanctifiés, on mélange deux quantités égales de vin et d'eau, comme dans le rite jacobite et dans la messe normale nestorienne. Jean IV Bar Abgar (vers 900) va plus loin et permet en cas de nécessité le tiers de vin et les deux tiers d'eau, et même le quart de vin suffirait à la rigueur. Cf. *Bibl. orient.*, t. III *a*, p. 247.

3. *Cérémonies.* — M. Codrington a publié l'anaphore de Mar Israël, évêque de Kashkar, dans *Journal...*, t. V, p. 538 sq. En voici un rapide aperçu : l'office se fait le matin. Le prêtre et le diacre vont prendre la sainte réserve et préparent le calice. On récite le *Pater*, le *Miserere*. Le célébrant fait une anamnèse et dit comment les espèces ont été consacrées et parfaites par la descente du Saint-Esprit, et alors il demande au Christ de transformer le vin en son sang par la vertu de son saint corps, « afin que nous vivions en mangeant de votre corps et que nous soyons purifiés en buvant de votre sang ». Cette longue prière devait être dite à voix basse, car elle se termine par une ecphonème. Il rompt l'hostie en deux, et avec la moitié de droite consigne le calice en disant : « Que le calice soit consigné par le corps vivifiant de Notre-Seigneur Jésus-Christ au nom du Père † et du Fils † et du Saint-Esprit † dans les siècles. » Rép. : « Amen. » Il ne consigne pas le corps car il l'a été déjà une fois à la messe normale. Le prêtre remet l'hostie sur la patène et dit : « Que le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui nous vivifient soient pour la rémission des péchés et le pardon des fautes, pour nous et pour la sainte Église qui est ici et en tout lieu, maintenant et en tout temps. » Cf. *loc. cit.*, p. 543. D'après le cod. *Syr. 283*, fol. 115 r°, il y a une nouvelle consignation à ce moment. La pensée des nestoriens sur la transformation du vin au sang du Christ par la consignation et la commixtion est claire.

Suivent alors l'élévation, la communion et l'action de grâces comme dans l'anaphore ordinaire.

Quant à l'*ordo* plus simple de la consignation, en cas de nécessité, avant de monter à l'autel, c'est bien un rite spécial de la communion avant la messe. Après la bénédiction ordinaire, l'officiant demande que la vertu divine qui est descendue sur les saints mystères, le corps et le sang, et les a bénis et sanctifiés, descende sur ce mélange et l'unisse au corps et au sang du Christ au nom du Père..., il s'approche et consigne en disant : « Que ce mélange soit consigné et sanctifié par le sang vivifiant de Notre-Seigneur Jésus-Christ au nom du Père... » D'ordinaire, c'est avec le corps qu'on consigne; ici l'élément facteur de sanctification, c'est le sang.

Le diacre offrira le calice au peuple en communion, c'est-à-dire que chacun viendra y boire, alors que le diacre le tient dans ses mains. Georges d'Arbelles († 987) dit de consigner le calice à nouveau, s'il a été pollué parce qu'une femme y a mis la main pendant qu'elle y communiait. Et le diacre peut, en cas de nécessité, consigner le calice lui-même, comme le patriarche jacobite Théodose l'avait autorisé. Cf. *Bibl. orient.*, t. III *a*, p. 248.

3° *Dans le rite maronite.* — 1. *Renseignements généraux.* — Le concile libanais de 1736 s'exprime ainsi sur la messe des présanctifiés : « Nous exceptons (pour la célébration quotidienne de la messe) le vendredi saint, où il n'est permis à personne de célébrer. Que l'on dise ce jour-là, dans les églises cathédrales, paroissiales ou régulières, la messe des présanctifiés comme il est prescrit au missel. Cet office, qui se faisait autrefois chez nous et se fait encore aujourd'hui chez les Grecs tout le temps du carême (le samedi et le dimanche exceptés), a été réservé par nos prédécesseurs au seul vendredi saint, comme dans l'Église romaine. » Part. II, c. XIII, n. 17, *Collectio Lacensis*, t. II, col. 222, et Mansi, *Concil.*, t. XXXVIII, col. 125. Tout est vague dans l'histoire de cette institution chez les maronites. Mais il est bien précieux de savoir que c'était jadis une liturgie normale du carême.

Elle a été empruntée sûrement à la liturgie jacobite, puisqu'on trouve une anaphore de la consignation du calice revêtant la forme de celle des jacobites et peut-être même jacobite d'origine. Cf. ms. de Bekorki (résidence du patriarche maronite), n. *113*, in fine : *Explication du livre des anaphores*, attribué au patriarche Étienne Douaihi (1630-1704). Elle a été reproduite dans le missel de 1716 et dans toutes les éditions suivantes; le seul changement qui a été introduit est à propos de la communion, comme on le verra plus loin.

Si l'on remonte plus haut pour retrouver l'origine de cette liturgie dans l'Église maronite, l'on rencontre le *Vat. syr. 72*, p. 121 du *Catalogue* d'Assémani, t. II. Ce ms. est intitulé : *Liber oblationis juxta ritum maronitarum*, du 10 avril 1597, avec une liturgie des présanctifiés de saint Pierre. Quelques années auparavant, en 1592, fut imprimée la 1re édition du missel maronite à Rome; elle ne contenait pas cette anaphore. Les mss. plus anciens ne renferment pas, à notre connaissance, d'anaphore maronite des présanctifiés.

D'après certains liturgistes, c'est Douaihi qui a introduit la messe des présanctifiés dans la liturgie maronite le vendredi saint. Cependant, le savant patriarche a écrit dans son grand ouvrage, *La lampe du sanctuaire*, t. II, Beyrouth, 1896, p. 148-152 : « Il y a aussi une anaphore de la consignation du calice qui se dit en grand carême sur l'oblation présanctifiée. » Il ajoute que saint Pierre en est vraisemblablement l'auteur. Un peu plus loin, p. 154-159, il établit la différence avec les autres anaphores dans lesquelles il y a transsubstantiation, alors que dans la messe des présanctifiés aucun changement n'a lieu. Douaihi est convaincu que c'est là une ancienne anaphore ayant

servi pour le grand carême. D'ailleurs, on l'a rencontrée longtemps avant Douaïhi dans le ms. *72* de la Vaticane (1597). P. Dib, *Étude sur la liturgie maronite*, Paris, 1919, p. 94. Mais nous n'oserions pas affirmer avec M. Codrington, *Journal...*, t. IV, p. 71, et Hanssens, *op. cit.*, p. 92, que les maronites ont conservé la messe des présanctifiés jusqu'au XVe siècle, car ces auteurs ne donnent aucune preuve à l'appui de leur opinion.

A en croire Abraham Ecchellensis († 1664), la messe des présanctifiés ne se célébrait pas chez les maronites, au XVIIe siècle :

Liturgiæ præsanctificatorum neque fiunt apud maronitas neque ab ullo tempore fuerunt in usu; uti refert David archiepiscopus in suis constitutionibus; qui scripsit ante sexcentos annos. Ceteræ vero christianæ nationes, uti sunt jacobitæ, nestoriani, Armeni et Cophtitæ, celebrant quidem in quadragesimo jejunio, die dominico et sabbati (excepto), sed diverso ritu, uti habetur ex constitutionibus jacobitarum, c. IV, sect. 1 *(Nomocanon Bar Hebræi)* in hæc verba : « nec celebretur in majore jejunio (i. e. quadragesima)... nisi die sabbati et dominico : in festo vero Annuntiationis, quocumque contingat die... et missa celebretur; similiter quod in die dimidii jejunii. » Diversitas autem ritus in eo sita est quod horum sacerdotes panem eucharisticum quem reservant in similibus liturgiis non assumunt alio die ut faciunt græci sacerdotes in suis liturgiis præsanctificatorum; sed conservant illum in ægrotantium usum.

Pour les maronites, ils célébraient la messe ordinaire tous les jours du carême, excepté le samedi. Cf. lettre d'Abraham Ecchellensis à Nihisius, reproduite dans Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, col. 1663-1664. Cette affirmation d'Abraham paraît bien extraordinaire et en contradiction avec les preuves de l'existence de la messe des présanctifiés chez les maronites : les missels manuscrits la contiennent depuis 1597; Douaïhi, qui vit un peu après Abraham, en parle et le concile de 1736 la considère comme une très ancienne institution. Il se peut qu'il y ait des confusions dans la pensée d'Abraham Ecchellensis.

2. *La célébration.* — Les trois textes de la messe des présanctifiés chez les maronites sont identiques. Le ms. de Bekorki, n. *112*, p. 433-452; le missel de 1716; l'édition de 1908, p. 142-164.

C'est après l'office de none du vendredi saint que la messe des présanctifiés se célèbre; aujourd'hui, on récite none avant midi. L'avant-messe est presque comme dans la liturgie normale, avec préparation du calice, sans prendre d'hostie. On voit que le *sedra* est composé en vue d'une messe des présanctifiés, car on y parle de la sanctification du calice par l'union au corps.

Le diacre lit une leçon tirée de l'épître aux Hébreux, et le prêtre, l'évangile de saint Jean, XIX, 31-37. Après le *Credo*, on donne le baiser de paix. Le célébrant chante une anamnèse, récite les diptyques et une litanie; suit le dialogue normal du *Sursum corda* et enfin le *Sanctus* et le *Vere sanctus es*. De nouveau, on récite les diptyques avant l'épiclèse. Cette particularité de réciter deux diptyques est spéciale à cette anaphore, à celle de saint Pierre et à la liturgie de saint Marc des Coptes. La procession se fait alors du reposoir à l'autel; puis, une consignation comme celle qui se fait pour la première fois à la messe normale : mêmes prières, le prêtre ne touche pas le vin. Enfin, vient le *Pater* avec sa préface et son embolisme. Après l'inclination de la tête et les bénédictions usuelles, le célébrant élève l'hostie avec la seule main droite. Le calice n'est pas élevé, et alors tout se déroule normalement. Seconde fraction avec une commixtion réelle, comme à la messe quotidienne. Les fidèles étaient autorisés à communier par le missel de Douaïhi. D'après le missel de 1716, seul l'archidiacre peut communier sans que le fidèles le pulssent. Cf. *Les lampes des liturgies*, par les missionnaires libanais, Beyrouth, 1909, p. 112.

Mais il y a une tendance à permettre cette communion soit aux moines, soit aux simples fidèles, et, en 1933, l'archevêque maronite de Beyrouth annonça à la messe du jeudi saint qu'il autorisait les fidèles à communier le lendemain. Cette autorisation sera-t-elle maintenue après la publication du nouveau code oriental?

4° *Dans le rite byzantin.* — La messe des présanctifiés est l'office normal du carême dans le rite byzantin; c'est la messe de tristesse, celle des jours de mortification. C'est pourquoi elle est encore fort en honneur et chez les catholiques et chez les dissidents. Si l'on célèbre en carême la messe normale les samedis, dimanches et fêtes, les autres jours on ne célèbre ou plutôt on ne devrait célébrer que la messe des présanctifiés.

[Disons seulement un mot du rite arménien. De nos jours, les Arméniens ne possèdent pas la messe des présanctifiés. L'on ne peut pas savoir comment cette liturgie fut introduite dans leur rite, ni quand et jusqu'à quel moment elle était pratiquée. Elle existait certainement en Arménie du XIIIe au XVe siècle, puisque nous possédons deux mss. arméniens de cette anaphore. L'un est à la bibliothèque de Lyon: le second à Venise. Cf. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t. I, *Eastern liturgies*, Oxford, 1896, p. XCVIII.]

1. *Renseignements généraux.* — De tous les rites, le byzantin pur est le seul à célébrer très souvent la messe des présanctifiés, et quelques auteurs vont jusqu'à affirmer que cette messe est proprement byzantine et que les autres rites n'ont fait que l'emprunter à cette liturgie. Il nous semble, au contraire, que son origine est plutôt syrienne. En effet, le texte de la messe des présanctifiés est assez développé dans le rite byzantin; et pour arriver à cet état, il a dû falloir un certain temps; au contraire, la liturgie syrienne de la consignation du calice est courte, même dans les mss. du XIIe siècle. Par conséquent, cette liturgie est plus ancienne, plus primitive; en tout cas, l'ensemble de la liturgie byzantine provient d'Antioche; il n'est pas invraisemblable que la messe des présanctifiés en vienne également.

a) Texte. — Le plus ancien ms. contenant la messe des présanctifiés du rite byzantin est le *Barberinus 77* (VIIIe ou IXe s.), sans nom d'auteur. On n'y trouve que la partie du prêtre. Brightman en a publié le texte, *op. cit.*, p. 345-352.

La bibliothèque Vaticane possède deux mss. syriaques de la messe des présanctifiés : le *Vat. syr. 40* (1553) contient les trois liturgies byzantines en syriaque à l'usage des Byzantins de Syrie. Celle des présanctifiés ne porte pas de nom d'auteur, mais il y est dit qu'elle se pratique après none. Le *Vat. syr. 41* (XIVe s.) attribue celle des présanctifiés à saint Basile. Assémani, *Bibliothecæ apostolicæ Vaticanæ codicum mss. catalogus*, t. II, Rome, 1758, p. 280 sq.

Cette anaphore est attribuée à différents personnages. Sophrone de Jérusalem († 638) dit que, de son temps, les uns l'attribuaient à saint Jacques, d'autres à saint Pierre ou à d'autres saints. Cf. *Commentarius liturgicus*, n. 1, *P. G.*, t. LXXXVII *c*, col. 3981. Dans le *Codex liturgicus*, t. VII, p. 73, de J.-A. Assémani, elle est attribuée à saint Marc. D'autres parlent de saint Basile, de saint Germain de Constantinople († vers 733), d'Athanase, ou encore d'Épiphane de Chypre († 403). Maï soutient fortement cette dernière opinion. Cf. *P. G.*, t. XLIII, col. 533-538; Brightman, *op. cit.*, p. XCIII; Le Brun, *Explication*, t. II, p. 376; J.-B. Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. II, Rome, 1868, p. 296, 321, en note; Goar, Εὐχολόγιον *sive rituale Græcorum*, p. 177 sq.

Actuellement, on l'attribue plus volontiers à saint Grégoire le Grand († 604) que certains confondent avec Grégoire II († 732). Les inscriptions dans les missels byzantins portent : « La divine liturgie de notre saint Père Grégoire le Grand ou des présanctifiés. » Le P. Thibaut semble se rallier à cette attribution, parce que le *Pater* est la prière principale de cette liturgie, et que, d'autre part, saint Grégoire a introduit le *Pater* dans la liturgie romaine. Cf. S. Grégoire, *Epist.*, IX, 12; *Échos d'Orient*, t. XIX, p. 42; Thibaut, *Monuments...*, p. 24.

b) Nature de la messe des présanctifiés. Les honoraires. — Un problème théologique peut se poser à propos de cette liturgie. Y a-t-il ici vrai sacrifice ? Pour les théologiens catholiques contemporains, la réponse est claire : l'essence du sacrifice est dans la consécration, quelque théorie qu'on suive; ceux-là même qui voient l'essentiel du sacrifice dans l'oblation, n'admettent pourtant pas d'oblation en dehors de la consécration. Les deux actes, pour eux, se confondent.

Ce problème a été soulevé dans l'Église byzantine, à propos des honoraires des messes. Le prêtre a-t-il le droit de satisfaire à l'obligation d'une messe par la célébration de la liturgie des présanctifiés ? Peut-il recevoir des honoraires à cette occasion ?

Le synode de Carcafé de 1806, can. 13, n. 3, l'y autorise et en donne la raison : il ne manque rien à ce rite pour être un vrai sacrifice : oblation et consommation; par conséquent, tous les fruits de la rédemption y sont applicables. Texte dans Mansi, *Concil.*, t. XLVI, col. 739. Mais Grégoire XVI condamna ce synode le 16 septembre 1835. *Ibid.*, col. 875. Un mois plus tard, le patriarche grec melchite, Mgr Mazloum, le condamna lui aussi, alors qu'autrefois il en avait été le secrétaire. *Ibid.*, col. 973. La même année se tint le synode d'Aïn-Traz qui autorisa dans son can. 3 les prêtres à recevoir des honoraires pour la messe des présanctifiés, qu'il fait équivaloir aux autres offices et services funèbres, pourvu, toutefois, que le donateur soit mis au courant; et, d'ailleurs, cette liturgie *continet aliquid essentiale quod essentiale est in missa integra et jure merito reputatur bonum esse illam Deo offerre pro vivis et mortuis.* Cf. Mansi, *ibid.*, col. 985.

En 1849, le même patriarche, Mgr Mazloum, réunit un synode à Jérusalem et, sans parler cette fois-ci de la théorie d'un vrai sacrifice dans la messe des présanctifiés, déclara cependant qu'en pratique on peut satisfaire à l'honoraire d'une messe par une messe des présanctifiés. Cf. Mansi, *ibid.*, col. 1033 sq.

Mais le Saint-Siège condamna également ce synode. Un nouveau synode d'Aïn Traz, réuni en 1909, défend tout honoraire à moins que le donateur ne le sache, et n'y consente : *hæc missa enim non est sacrificium sed oblatio; sacrificium autem in præcedenti missa fuit perfectum*, cité par Hanssens, *Institutiones liturgicæ de ritibus orientalibus*, t. II, Rome, 1930, p. 110.

Les Ruthènes défendent de recevoir aucun honoraire pour la messe des présanctifiés. Cf. *Acta et decreta synodi Ruthenorum Leopolensis anno 1891 habitæ*, Rome, 1896, p. 42, et Dr M. Rusznak, *A. Keleti Egyhaz Misei*, p. 114-117.

Le synode d'Alba-Julia de 1900 des Roumains catholiques observe que cette liturgie n'est pas un sacrifice, que, par conséquent, ses fruits ne sont pas applicables, comme ceux des liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile, qu'on ne peut donc pas recevoir un honoraire pour la liturgie des présanctifiés. Cf. *Concilium provinciale tertium provinciæ ecclesiasticæ græco-catholicæ Alba-Juliensis et Fogarasiensis celebratum*, Alba-Julia, 1900, p. 89, 99-101.

c) Jour de la messe des présanctifiés. — Puisque cette liturgie est pratiquée depuis très longtemps et dans des pays vivant sous des législations ecclésiastiques différentes, on ne saurait donner une loi générale sans la faire suivre de multiples exceptions.

Le can. 52 du concile *in Trullo* de 692 prescrit de célébrer la messe des présanctifiés tous les jours du jeûne quadragésimal, à l'exception des samedis et dimanches et de la fête de l'Annonciation (25 mars). Cf. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 967 sq.

Déjà le *Chronicon paschale* suppose qu'on célèbre cette liturgie en dehors du carême. Cf. *P. G.*, t. XCII, col. 989. Le patriarche de Constantinople, Nicéphore (806-815), écrit dans ses *Capitula de variis argumentis*, n. 8, que cette liturgie est pratiquée trois fois toutes les semaines du carême. Puis il ajoute qu'auparavant elle était d'usage tous les vendredis et mercredis de l'année et le 14 septembre. Cf. J.-B. Pitra, *op. cit.*, t. II, p. 321. Actuellement, on ne célèbre cette liturgie que les mercredis et vendredis du carême, le lundi, le mardi et le mercredi saints, aux fêtes de saint Charalampe (10 février), de l'invention du chef de saint Jean-Baptiste (24 février), des quarante martyrs (9 mars) et à la vigile de l'Annonciation (24 mars), à moins que toutes ces fêtes ne tombent le samedi ou le dimanche, auquel cas on dit la messe ordinaire.

M. C(yrille) K(orolevsky) écrit dans le *Studion*, t. I, Rome, 1923, p. 26-27, que l'Église orthodoxe tient toujours à l'ancienne pratique de la messe des présanctifiés, les jours de jeûne, comme le prescrit le concile *in Trullo*. Il semble pourtant que les orthodoxes aussi bien que les catholiques, ne célèbrent cette messe que deux fois la semaine. Cf. Max de Saxe, *Prælectiones de ritibus orientalibus*, Fribourg, 1913-1918, t. I, p. 89, 179, 182, 185; t. II, p. 293-294; c'est ce que confirment nos informations particulières prises auprès des orthodoxes hellènes, roumains et syriens. Les autres jours : lundis, mardis et jeudis du carême, sont en général des jours aliturgiques chez les orthodoxes et même chez les catholiques de Galicie. Les Ruthènes peuvent toujours célébrer la messe normale au lieu de celle des présanctifiés si les prêtres n'ont pas charge d'âmes. S'ils sont curés, ils peuvent le faire les lundis, mardis et jeudis du grand carême avec l'autorisation de l'Ordinaire. Cf. synode de Léopol de 1891, p. 37. Le synode roumain de 1900 dit simplement qu'il n'est pas permis de célébrer une liturgie à la place d'une autre, par exemple la liturgie de saint Jean Chrysostome à la place de celle des présanctifiés. Cf. synode d'Alba-Julia de 1900, p. 89.

Un décret du Saint-Office du 13 avril 1695 et un autre de la Congrégation de la Propagande du 8 juillet 1729, prescrivent aux Grecs melchites de Syrie d'observer leur liturgie en ne célébrant que les samedis et dimanches du carême. Même précepte imposé par Benoît XIV dans ses lettres *Demandatum* (24 décembre 1743), § 8, et *Decretalem nostram* (10 mars 1746). Le synode d'Aïn-Traz de 1835, can. 3, n'autorise cette permutation de liturgie qu'avec l'autorisation de l'évêque. Cf. *Collectio Lacensis*, t. II, col. 582. Le synode de Carcafé de 1806 (condamné) l'avait autorisée, ainsi que celui de Jérusalem de 1849 (non approuvé). Cf. Mansi, *op. cit.*, t. XLVI, col. 740, 986 et 1033. Benoît XIV avait concédé cette faveur aux Italo-Grecs par sa lettre *Etsi pastoralis* (26 mai 1742), § 6, n. 16. Cf. *Collectio Lacensis*, t. II, col. 513.

Il y a eu un moment où la liturgie des présanctifiés fut célébrée le mercredi et le vendredi de la semaine de la tyrophagie. Au XVe siècle, Syméon de Salonique nous en donne un précieux témoignage. Cf. *P. G.*, t. CLV, col. 899-904. Allatius, en 1653, donne la chose comme existant au Mont-Athos et à Constantinople. Cf. Allatius, *Missa præsanctificatorum*, n. 20, col. 1595-1597. Cette coutume n'est pas primitive puisque le *Chronicon paschale* dit qu'on commence à célébrer la liturgie des

présanctifiés la première semaine du jeûne. Cf. *P. G.*, t. XCII, col. 989. Cependant, deux cents ans plus tard, sous Nicéphore de Constantinople (806-815), elle était en usage la semaine de la tyrophagie et même tous les mercredis et vendredis de l'année ainsi que le 11 septembre, avant le patriarche Nicéphore. Cf. J.-B. Pitra, *op. cit.*, p. 321, 331. Jean Damascène écrit dans son traité *De sacris jejuniis*, n. 5, que cette liturgie était célébrée tous les jours de carême, excepté les samedis et dimanches et la semaine de la xérophagie (notre semaine sainte). Cf. *P. G.*, t. XCV, col. 69. Cependant, autrefois, elle était célébrée le vendredi saint. Un *Kanonarion* de Jérusalem du VII[e] siècle, dans une version géorgienne, ne marque la liturgie des présanctifiés que pour le vendredi saint. Les Églises de langue slave ont abandonné cet usage au XIII[e] siècle, et celle de Constantinople au XIV[e]. Cf. *Échos d'Orient*, t. XIX, 1920, p. 41, et J.-B. Thibaut, *Monuments...*, p. 21-24. Dans sa 56[e] réponse, *P. G.*, t. CLV, col. 904-907, Syméon de Salonique constate que cet usage, tombé dans les autres Églises, reste en vigueur chez lui.

Que faire si le vendredi saint tombe le 25 mars, fête de l'Annonciation ? Le *Typicon* de Constantinople de 1874, p. 148 sq., dit que l'on transfère la fête de l'Annonciation au jour de Pâques. Mais le *Typicon* monastique ne change rien et laisse la fête le vendredi saint. Cf. Nilles, *Kalendarium*, t. II, p. 252 sq. Anciennement, d'après le prince Max de Saxe, *op. cit.*, t. I, p. 89, on célébrait la messe de saint Jean Chrysostome, le soir du 25 mars, même si ce jour coïncidait avec le vendredi saint; les moines schismatiques continuent cette tradition, les autres Églises orthodoxes transfèrent la fête au jour de Pâques. Cf. Allatius, *op. cit.*, n. 20, col. 1598.

D'après le *Typicon* de l'Église melchite de Syrie, on doit célébrer ce jour la liturgie normale. En 1921, les Grecs catholiques d'Alep ont célébré la messe le matin du vendredi saint, fêtant ainsi l'Annonciation, et ils célébrèrent la mort du Sauveur l'après-midi. En 1932, le métropolite grec-catholique de Beyrouth a interdit la célébration de la fête de l'Annonciation, le 25 mars, la transférant au mardi de Pâques; c'était aller contre toute la tradition.

Aujourd'hui, aucune liturgie n'est célébrée le vendredi saint dans les églises catholiques du rite byzantin.

d) Heure. — La messe des présanctifiés se célèbre de nos jours avant midi, vers les 10 ou 11 heures; elle est cependant, en droit, une liturgie vespérale. Cf. Max de Saxe, *op. cit.*, t. II, p. 293-294. Même actuellement, avant midi, elle fait suite à la récitation des vêpres, c'est donc bien une communion du carême rattachée à cet office. Cf. Goar, *op. cit.*, p. 177, citant le ms. *Barberinus*. Le jeûne était strict en Orient jusqu'à trois heures de l'après-midi. On ne voulait pas le rompre même par la réception de l'eucharistie. Il en était de même au XI[e] siècle, selon Nicétas, *Contra latinos*, c. XIV, *P. G.*, t. CXX, col. 1018 sq., et au XV[e] siècle, selon Syméon de Salonique († 1429), *De sacra precatione*, n. 352-356, *P. G.*, t. CLV, col. 649-660, et 904. En 1897, d'après Nilles, la coutume était encore de célébrer après 3 heures de l'après-midi. Cf. Nilles, *Kalendarium manuale utriusquæ Ecclesiæ*, t. II, Inspruck, p. 252.

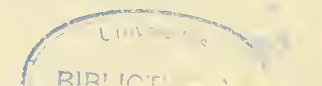
En avançant jusqu'avant midi la liturgie des présanctifiés, l'Église byzantine a fait avancer aussi vêpres. L'Église romaine en fait autant puisque, actuellement, cette liturgie est encadrée par l'office de none et celui de vêpres.

e) Réserve. — A la messe du dimanche, le célébrant découpe autant d'ἀμνοί qu'il y aura de messes des présanctifiés la semaine suivante. Il prépare chacun avec les mêmes prières et les mêmes gestes que l'ἀμνός qu'il va consommer ce jour-là. A l'élévation, il les élève tous et, à la fin, il y fait l'intinction, c'est-à-dire qu'avec la cuillère trempée dans le précieux sang il trace une croix sur chacun. Puis, il les réserve pour les jours suivants dans l'*artophorion*. Manuel I[er] Charitopoulos (1215-1222) menace de suspense les prêtres négligents qui laisseraient les chiens ou les rats manger les présanctifiés. Cf. *P. G.*, t. CXIX, col. 810 sq.

A la grande entrée de la messe des présanctifiés, le célébrant va à la prothèse prendre une de ces hosties avec un calice préparé comme pour une messe ordinaire avec du vin mélangé d'un peu d'eau. Ceci n'a pas toujours été pratiqué. A l'origine, on réservait le calice du précieux sang avec les ἀμνοί. En effet, le prêtre fait mention souvent du précieux sang en même temps que du saint corps. Dans la seconde prière des fidèles il dit : « Voici le corps et le sang du Sauveur qui s'avancent vers l'autel escortés de l'invisible multitude des anges. » Avant la fraction, le célébrant adresse cette demande au Sauveur : « Fais-nous la grâce que de ta main toute-puissante, ton corps immaculé et ton précieux sang nous soient donnés et, par nous, à tout le peuple. » Cf. texte et traduction dans M. Andrieu, *op. cit.*, p. 197 sq. Les mêmes mentions du précieux sang sont faites avant la communion et dans la prière d'action de grâces. Cf. la traduction de M. Cyrille Charon (Korolevsky), *Les saintes et divines liturgies*, Beyrouth, 1903, p. 147 sq. De plus, souvent, l'on parle des dons présanctifiés au pluriel, par exemple dans le texte signalé plus haut. *P. G.*, t. CXX, col. 1018. La prière ne s'entend que s'il y a double réserve. Chez les Latins, comme on le verra, la réserve impliquait au début le précieux sang. Il a dû en être de même en Orient, patrie de cette institution. L'intinction n'explique pas à elle seule la formule de ces prières. D'abord, ces gouttelettes se sont sûrement évaporées après plusieurs jours; d'autre part, l'Église de Constantinople resta longtemps sans pratiquer l'intinction. Cf. Goar, *op. cit.*, p. 176, citant l'*Epitome divinorum sacrorumque canonum*, sect. II, tit. VI, *P. G.*, t. CL, col. 97; cf. aussi Rusznak, *op. cit.*, p. 117; Le Brun, *op. cit.*, t. II, p. 375; et Andrieu, *op. cit.*, p. 202-206, qui cite Michel Cérulaire (1043-1059), interdisant l'intinction; on tenait compte encore de cette défense au XIV[e] siècle. Au XV[e] siècle, Syméon de Salonique suppose l'usage de l'intinction dans sa 58[e] réponse et dans son *Expositio de divino templo*, cap. XCV, *P. G.*, t. CLV, col. 744 et 912.

Comment donc expliquer les prières qui continuent à parler du précieux sang, après qu'a cessé l'usage de le réserver ? C'est que les textes liturgiques sont de fait intangibles, même si le sens qu'ils expriment ne correspond plus à leur première formule. On ne les comprend pleinement qu'en revenant au temps de leur composition.

2. *Cérémonies et formules de prière.* — *a) Vêpres, litanies, prothèse.* — Nous avons vu que, dans le rite byzantin, la messe des présanctifiés fait partie des vêpres. En effet, on commence par la récitation de cet office, psaumes et hymnes; puis le diacre fait la grande litanie dans les mêmes formules qu'à la messe normale; voir ORIENTALE *(Messe)*, t. XI, col. 1468. Après cela, le célébrant va préparer les oblats, la prothèse se faisant presque sans prière. Il prend une grande hostie consacrée et des petites, s'il prévoit des communiants, les met sur la patène et les transfère du reposoir à l'autel de la prothèse. La préparation du calice se fait comme à l'ordinaire avec du vin et un peu d'eau. La prière de la prothèse n'est pas dite parce que le sacrifice est déjà consommé. Le diacre fait alors la petite litanie et l'on achève la récitation des vêpres. Cf. Charon, *op. cit.*, p. 103, 113, 117; Goar, *op. cit.*, p. 166. Dans le texte de la *Morelliana*, on trouve une



prière du célébrant demandant *ut tibi offeramus hostiam præconsecratam.*

b) Petite entrée, lectures. — Le diacre porte l'encensoir, le prêtre les évangiles s'il y a lecture, c'est-à-dire le 10 février, fête de saint Charalampe, le 24, invention de la tête du précurseur, et le 9 mars, fête des quarante martyrs. *Loc. cit.*, p. 130. Les lectures des prophéties sont tirées de la Genèse ou de l'Exode et des Proverbes ou de Job. D'ordinaire, c'est Gen., VII, 6-9, Prov., IX, 12 sq.

Le célébrant procède après cela à l'encensement de l'autel, de tous les côtés. On entonne le ps. CXL d'où est tiré le verset *Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo : elevatio manuumme arum sacrificium vespertinum.* Ce verset 2 est répété par le chantre après chaque verset récité par le célébrant. Le *Dirigatur* est déjà mentionné par le *Chronicon paschale*, en 617, pour la messe des présanctifiés, comme on l'a vu plus haut. Et la liturgie romaine l'a fidèlement gardé dans ce rite emprunté à l'Orient.

S'il y a une épître ou un évangile à lire, la lecture se fait à ce moment comme dans la liturgie de saint Jean Chrysostome. Cf. Charon, *op. cit.*, p. 132 sq. Avant Syméon de Salonique, on ne lisait pas d'évangile à la messe des présanctifiés. Cf. *P. G.*, t. CLV, col. 905.

c) Litanie, prières des catéchumènes, prières des fidèles. — Après la litanie tirée de la liturgie ordinaire, le diacre fait prier les catéchumènes et les fidèles pour ceux-là, et le chœur de répondre *Kyrie eleison*, comme d'ordinaire. Enfin, il renvoie les catéchumènes et fait prier les fidèles. A partir du mercredi de la mi-carême, le diacre, avant de prier pour les fidèles, proclame : « Tous les catéchumènes, sortez; les catéchumènes, sortez; tous ceux qui vont être illuminés, sortez. Priez, vous qui allez être illuminés. Prions le Seigneur. » Alors, les fidèles prient pour ceux qui vont recevoir le saint baptême à Pâques, pour que le Seigneur leur accorde la foi, l'illumination, la force et les admette dans son troupeau.

d) La grande entrée (Μεγάλη εἴσοδος). — Elle a été vraisemblablement introduite à Antioche, en même temps que le *Credo*, par Pierre le Foulon, en 471, pour protester contre les hérésies d'Arius et de Macédonius. Elle ne passa à la messe ordinaire à Byzance que sous Justin II (565-578). Les prières maintenues dans la liturgie normale témoignent que l'on y transfère des oblats présanctifiés. Cf. *Échos d'Orient*, t. XIX, 1920, p. 44.

Eutychios patriarche de Constantinople (552-565 et 577-582), dans un sermon *De paschate et de sacrosancta eucharistia*, n. 8, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 2100-2101, parle de la grande entrée à la liturgie normale et rappelle que l'on nomme déjà les oblats, « le roi de la gloire », bien qu'ils ne soient pas encore consacrés, et il rapporte un témoignage de saint Athanase avertissant les néophytes de ne pas se tromper sur le fait; le pain apporté par les lévites ne sera consacré qu'après les grandes et admirables prières. Il semblerait, d'après Eutychios, que ce soit là une coutume étrangère, peut-être d'origine égyptienne. Mais elle provient sûrement de la messe des présanctifiés; toutes les formules le supposent. Actuellement encore, pendant la procession, on chante : « Maintenant les puissances des cieux unies à vous, adorent invisiblement »; suit le *Trisagion*: puis le chœur entonne : « Voici qu'en effet entre le roi de gloire. Voici que le sacrifice mystique déjà accompli est escorté. Approchons-nous avec foi et saint désir, afin que nous devenions participants de la vie éternelle. » Cf. Charon, p. 143 sq.

Benoît XIV, dans sa lettre *Ex quo primum* (1er mars 1756), § 29-39 (voir *Collectio Lacensis*, t. II, col. 539-541), fait des observations sur la grande entrée et distingue celle de la messe ordinaire de celle des présanctifiés.

e) Le Pater. — Le diacre, par une longue litanie, qui bloque celle de la grande entrée et celle qui précède le *Pater*, introduit l'oraison dominicale. Les prières et les rites qui sont dans la messe ordinaire entre ces deux litanies, sont passés sous silence dans la liturgie des présanctifiés. Le reste se fait comme dans la liturgie normale. L'oraison dominicale est le centre de la messe des présanctifiés, et probablement était-elle la seule prière qui formait cette liturgie à son début.

f) Élévation, fraction et communion. — Autrefois, l'élévation se faisait pendant la récitation du *Pater*, comme on le faisait aussi dans le rite romain. Puis cet acte fut isolé. Actuellement, le prêtre ne fait que toucher les oblats sous le voile en disant : « Aux saints les choses saintes présanctifiées » (le texte de la *Morelliana* ne parle pas de l'élévation, Goar, *op. cit.*, p. 172; le *Barberinus* et le *Cryptoferratensis* témoignent du contraire). Puis la fraction s'accomplit normalement, ainsi que la commixtion. Le chœur chante le *Koinonicon* : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux, alleluia. » Toute l'assemblée peut communier. Tel est bien, en effet, le but de cette liturgie : faire participer les fidèles, dans une journée aliturgique, à un sacrifice précédent. Le diacre ne dit rien en prenant part au calice; cette action n'aurait pas sa raison d'être si, au début, on n'avait pas réservé le précieux sang. Autrefois, on distribuait aussi du vin aux fidèles avec la cuillère. Cf. Andrieu, *op. cit.*, p. 206. En somme, la théorie de la consécration par contact eut ses adeptes en Orient. Michel Cérulaire (1043-1059) nous en parle : « le pain présanctifié, dit il, est alors jeté dans le saint calice et ainsi le vin contenu dans ce calice est changé au sang du Christ ». Cf. M. Andrieu, *op. cit.*, p. 201-204, qui cite aussi d'autres témoignages.

Après la communion sont récitées les actions de grâces pour le pain céleste et le calice de vie, pour la participation au corps et au précieux sang. La mention du sang est nette et suppose que cette formule correspondait autrefois à ce que contenait le calice. A la fin, le célébrant distribue les eulogies ou pains bénits.

5° *Dans le rite alexandrin.* — 1. *L'Église copte.* — Mgr Rahmani parle des missels coptes comme fixant une liturgie propre des présanctifiés. Cf. *Les liturgies orientales et occidentales*, p. 709. Nous ne connaissons aucun missel qui en parle, et l'auteur précité ne donne pas ses sources. D'ailleurs, Renaudot dit bien n'avoir pas trouvé de liturgie copte des présanctifiés. Cf. *Liturgiarum orientalium collectio*, t. II, p. 85. Pourtant, l'Église d'Égypte avait ce rite. D'abord, Socrates dit que des synaxes sans consécration étaient célébrées à Alexandrie, et cela du temps même d'Origène. « On y lit les saints Livres, les docteurs font l'homélie habituelle et l'on accomplit tout ce que comporte la synaxe à l'exception de la consécration. » *Hist. eccl.*, l. V, c. XXII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 636. D'ailleurs, selon Ecchellensis († 1661), cette liturgie existait de son temps chez les Coptes. Cf. col. 95.

Renaudot cite dans la messe de saint Basile : *alia (oratio) apud Ægyptios ex liturgia præsanctificatorum apostoli Marci post perceptionem sanctorum mysteriorum. Op. cit.*, t. I, p. 76. D'après la constitution de Christodule, patriarche d'Alexandrie (1047-1077), cette liturgie serait célébrée le jeudi saint. Cf. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, Paris, 1713, p. 422. Le Dr Georg Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im XII. Jahrhundert*, 1923, p. 80 sq., n. 3, signale une cérémonie qui ressemble à la consignation privée de la liturgie byzantine, nestorienne ou jacobite.

2. *L'Église éthiopienne.* — D'après Hanssens, *op. cit.*, t. I, p. 93, cette Église semble n'avoir jamais admis

cette liturgie. Pourtant, Ecchellensis et Nihisius disent que de leur temps la messe des présanctifiés était en usage en Éthiopie; ils tenaient ce renseignement d'un prêtre indigène.

IV. La liturgie occidentale. — La messe des présanctifiés dans la liturgie latine est un des nombreux emprunts faits à la liturgie orientale. « Importée d'Orient, la liturgie des présanctifiés fut d'abord adoptée à Rome et c'est sous le couvert des livres romains qu'elle gagna peu à peu les autres Églises du monde latin. Elle s'incorpora au sacramentaire gélasien et, dès le VII[e] siècle, pénétra avec lui dans le royaume franc. Elle fut favorablement accueillie dans tous les milieux qui s'ouvraient volontiers aux influences romaines. Au contraire, dans les Églises qui demeurèrent plus attachées à l'ancien rite local, on continua à l'ignorer. Absente des vieux sacramentaires gallicans, elle n'a pas davantage trouvé accès dans les livres ambrosiens ou wisigothiques. » M. Andrieu, *op. cit.*, p. 20.

1° *La liturgie romaine.* — 1. *Jour et heure.* — Dès le début et jusqu'à nos jours le vendredi saint fut le jour de la messe des présanctifiés, et ce fut le seul jour dans la liturgie romaine.

Elle fut jointe dès le début à l'office de none. Les plus anciens textes parlent de la *nona hora*; ainsi, le sacramentaire gélasien dit qu'à la neuvième heure « on fait la procession de la croix, les prêtres récitent les oraisons solennelles, *Istas orationes supra scriptas expletas, ingrediuntur diaconi in sacrario. Procedunt cum corpore et sanguinis* (sic) *Domini.* H. A. Wilson, *The gelasian sacramentary*, p. 74-77. Le même usage est retenu par l'Ordo I, l'Ordo XIV, et l'Ordo XV, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 953 et 962, 1213, 1315. Dans l'Ordo de Saint-Amand, la cérémonie commence vers midi, *hora V.* On récite les prophéties et les oraisons catholiques; *hora nona*, les prêtres célèbrent la messe.

Pour le jeudi saint, on n'a normalement qu'une messe; quant au samedi, c'est un jour aliturgique et la messe actuelle n'est que la messe de minuit de Pâques (comme elle se pratique en Orient chez les Arméniens et dans d'autres Églises), qui fut avancée jusqu'à la veille au soir, puis est devenue la messe du samedi matin avec toute sa solennité. Quant au vendredi saint les premiers documents liturgiques, tels les *Ordines*, lui assignent la messe des présanctifiés.

Pour cette même journée, l'heure de la célébration de l'office des présanctifiés fut variable à travers les siècles. De très bonne heure on commença à retarder la messe, les jours de jeûne, jusqu'à l'après-midi et même jusqu'au soir, de manière à ne pas rompre le jeûne. Le témoignage de Théodulfe d'Orléans est très explicite. *Capitula*, n. 39, *P. L.*, t. CV, col. 204. Amalaire précise que la liturgie se faisait après none. *De eccl. off.*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. CV, col. 1002-1003. En conséquence *l'ordo romanus* d'Einsiedeln fait commencer la cérémonie vers les deux heures de l'après-midi. Duchesne, *Les origines...*, p. 502. En somme, l'on peut retenir que du VIII[e] au XV[e] siècle la messe des présanctifiés est retardée jusqu'à trois heures de l'après-midi.

Actuellement, elle est célébrée le matin après l'office de none, la lecture des prophéties et celle de la passion et après l'adoration de la croix. Les vêpres sont récitées avant midi et immédiatement après la messe des présanctifiés. Cf. *Missale romanum*, office du vendredi saint.

2. *Lectures, oraisons et adoration de la croix.* — Ce sont deux parties de l'office du vendredi saint et qui précèdent la messe des présanctifiés. Sûrement, dès la primitive Église, on lisait le récit de la passion, le vendredi saint, jour anniversaire de la mort du Sauveur, et c'était peut-être la seule consolation des premiers chrétiens, dans cette journée aliturgique.

Les sacramentaires grégorien et gélasien nous donnent le texte des oraisons solennelles qui sont dites le vendredi saint et qui sont la prière catholique pratiquée encore dans la messe orientale; c'est un reste des grandes prières de l'ancienne Église romaine, on les rencontre encore dans les messes des quatre-temps avec l'invitation du diacre *flectamus genua* et la réponse du sous-diacre *levate.* Cf. Ordo d'Einsiedeln dans Duchesne, p. 502 sq.

3. *Adoration de la croix.* — La cérémonie qui suit les oraisons est l'adoration de la croix. Elle est d'origine orientale; plus spécialement elle est partie de Jérusalem, ce qui est naturel. Les chrétiens affluaient ces grands jours à la Ville sainte et tâchaient de parcourir le chemin qu'avait péniblement suivi le Christ : le chemin des douleurs. Les pèlerins essayaient ensuite de refaire dans leur pays ce qu'ils avaient vu faire près du tombeau du Christ.

La pieuse Éthérie nous décrit longuement son pèlerinage. Entre autres cérémonies. le vendredi saint, on présente la relique de la vraie croix à l'adoration des fidèles. Les diacres surveillent les baisers des adorateurs; quelques-uns ne se sont-ils pas permis d'arracher avec les dents une parcelle de la croix? Cette vénération de la croix, le vendredi saint, doit sans doute remonter aussi haut que le IV[e] siècle. Cf. *Pérégrination d'Éthérie*, dans Duchesne, *Origines...*, p. 530. Le pape Serge I[er], au VII[e] siècle, adopta cet usage pour le 14 septembre. Cf. *Liber pontificalis*. édit. Duchesne, t. I, p. 374. L'Ordo d'Einsiedeln décrit toute la cérémonie de l'adoration de la croix : la procession commence à 2 heures de l'après-midi au Latran; un diacre porte la *capsa* d'or contenant la relique, le pape, pieds nus, la précède pour l'encenser. Arrivé à l'église Sainte-Croix-de-Jérusalem, toute la hiérarchie passe baiser la relique que le pape a exposée en ouvrant la *capsa.* Mais l'adoration précède les lectures et les oraisons, alors que le missel romain actuel la place entre les oraisons et la messe des présanctifiés. Cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 502 sq. Le chant de l'*Agios* et le *Pange lingua* ne sont mentionnés, pour la première fois, que dans l'Ordo XIV.

4. *Cérémonies de la messe des présanctifiés.* — *a) Matière de cette messe.* — Actuellement, elle est de deux natures différentes. D'une part, une hostie consacrée la veille (présanctifiée) et réservée dans un reposoir; d'autre part, du vin ordinaire avec un peu d'eau (comme à la messe quotidienne), que le prêtre verse dans le calice après avoir apporté la sainte hostie sur le maître-autel.

Pour arriver à l'état présent, toute une évolution liturgique s'est produite, qui eut des conséquences théologiques fort importantes. On le sait, la communion normale, au début de l'Église, se faisait sous les deux espèces. D'où l'obligation de faire la réserve sous les deux espèces; pour la messe des présanctifiés on garda à l'origine le précieux sang aussi bien que l'espèce du pain. Le sacramentaire gélasien est clair : *Istas orationes suprascriptas expletas* (traduire comme un ablatif absolu), *ingrediuntur diaconi in sacrario. Procedunt cum corpore et sanguinis* (sic) *Domini quod ante die remansit.* Cf. Wilson, *The gelasian sacramentary*, p. 77.

D'autres mss. du gélasien, celui d'Angoulême, de Gellone et celui de Rheinau, tous du VIII[e] siècle, mentionnent la sainte réserve sous les deux espèces pour le vendredi saint. Au IX[e] siècle, le rituel de Corbie, au XI[e] siècle, un missel plénier conservé à Munich, enfin, au XII[e], et peut-être même au début du XIII[e], un sacramentaire affirment nettement que le sang du Christ est réservé aussi bien que le saint corps. Voir Andrieu, *op. cit.*, p. 25; cf. Ul. Chevalier, *Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de Saint-Rémy*, Paris, 1900, p. 326-327.

Un autre courant va se former dès la fin du VIIIe siècle; il existait déjà, mais sous forme de pratique particulière et locale. C'est la communion sous une seule espèce pour les laïques. Si la communion sous les deux espèces est plus significative et exprime mieux la participation complète des fidèles au sacrifice et les unit tous par la même coupe du sang divin, cependant il ne manque rien à la communion sous la seule espèce du pain et elle a l'avantage de ne pas obliger à consacrer une grande quantité de vin qui ne trouverait peut-être pas, pour être consommé, un nombre suffisant de fidèles. Déjà, à la messe normale, pour éviter ces inconvénients, on sanctifiait les *scyphi* pleins de *vin ordinaire* avec un peu de précieux sang; puis on employa un fragment de l'hostie sainte pour sanctifier le vin. C'est ce qu'on appelle en liturgie la *commixtion*. Ainsi, on gardait du moins le symbolisme de la communion sous les deux espèces.

A partir du XIIe siècle, la pratique de la communion sous la seule espèce du pain se généralisa de plus en plus. Cf. M. Andrieu, *op. cit.*, p. 13.

La messe des présanctifiés a suivi le mouvement de la communion elle-même. Déjà, vers la fin du VIIIe siècle, apparaissent les documents qui excluent positivement la réserve du vin préconsacré. Le *Sangall. 614*, dit qu'à la procession on transporte, en même temps que l'hostie consacrée, un calice contenant du vin. Ces documents deviennent de plus en plus nombreux au IXe siècle et tous les *ordines romani* parlent de la seule réserve de l'hostie; à la procession un sous-diacre porte l'hostie consacrée, un autre le calice avec du vin non consacré. Cf. *P. L.*, t. LXXVIII, col. 953-954, 962 sq. A Auch, au Xe siècle, le seul corps est réservé. La pratique devint générale aux XIe et XIIe siècles dans le pays rhénan. Cf. *Fragment d'un sacramentaire d'Auch*, publié par J. Dufour, dans *Archives historiques de la Gascogne*, IIe sér., XIXe année, p. 6; M. Andrieu, *op. cit.*, p. 25, 47, 79. Cet usage plus commode a prévalu et s'est maintenu jusqu'à nos jours.

b) Procession des oblats. — La messe des présanctifiés a toujours débuté par la procession, c'est-à-dire par la cérémonie durant laquelle on ramène de l'église-reposoir ou bien de l'autel-reposoir la sainte réserve jusqu'à l'endroit où devra se célébrer la messe des présanctifiés. Dans le rite byzantin, on appellera cette procession la « grande entrée », qui se pratique aussi à la messe normale, pour porter les oblats de l'autel de la prothèse à l'autel du sacrifice.

Le pseudo-Germain de Paris (VIIe s.) décrit le même rite à la messe normale gallicane *P. L.*, t. LXXII, col. 92 D; de plus, par prolepse, il nomme déjà les oblats corps et sang du Christ. Cette grande entrée, ou procession, n'aurait-elle pas été empruntée telle quelle, avec ses chants et ses hymnes, à la messe des présanctifiés? Le fait semble bien établi, mais la dénomination de corps et de sang du Christ qui est vraie à la messe des présanctifiés devient fausse à la messe normale.

A Rome, la messe du jeudi saint se célébrait au Latran, alors que la station du vendredi saint avait lieu à l'église Sainte-Croix-de-Jérusalem; il était donc nécessaire de ramener du Latran la sainte réserve, et en grande procession. Tantôt ce sont les diacres qui entrent au *sacrarium* pour y porter le corps et le sang, cf. sacramentaire gélasien; tantôt ce sont deux sous-diacres qui tiennent l'un l'hostie consacrée, l'autre le calice avec du vin ordinaire et les passent à deux prêtres, ainsi que le dit l'Ordo I et le *Sangall. 614*, cité par M. Andrieu, *op. cit.* D'autres fois, c'est le plus jeune des cardinaux prêtres qui porte la *capsa* au *sacrarium* jusqu'à ce que le pape soit prêt. Cf. Ordo X, qui ne parle plus, à propos de la procession, du calice de vin.

Une fois dans le *sacrarium* de l'église Sainte-Croix-de-Jérusalem, on voit d'après l'Ordo X que le pape lui-même en rapporte la *capsa* à l'autel. Dans l'Ordo XIV, la *capsa* est remplacée par le calice. Le pape lui-même, au XVe siècle, portait le calice. Ce fut surtout l'usage en Avignon. Bien qu'on ne réservât pas partout le précieux sang, on continua néanmoins à porter en procession le calice contenant le vin comme dans l'Ordo I; c'est plus tard seulement que l'on ne porta plus que l'hostie seule. Cf. Ordo X. L'Ordo XV dit que le diacre présente le calice avec du vin, et un sous-diacre la burette d'eau pour que le pape fasse le mélange. Le calice qui a servi à la procession de l'hostie est employé par le diacre pour y mettre le vin. Les *Ordines* XIV et XV avertissent que l'usage de mêler un peu d'eau au vin n'est pas générale à toutes les Églises.

Jusqu'au XVe siècle, le moment de la procession du corps est au début de toute la cérémonie, avant les lectures et les oraisons, c'est peut-être pour faire une seule et même procession pour la sainte relique et la sainte réserve jusqu'au *sacrarium*. Une seconde procession se faisait après les oraisons; cf. sacramentaire gélasien. Elle allait du *sacrarium* jusqu'à l'autel et se faisait, par conséquent, à l'intérieur de l'église. Elle a été maintenue immédiatement avant la messe des présanctifiés et elle est la seule qui existe depuis l'Ordo XV.

c) Les prières. — Le prêtre encense les oblats qu'il a déposés sur l'autel. Avant l'Ordo XI, il n'est pas fait mention de cet acte, on ne parle que de l'encens porté dans la procession. Le prêtre récite, en même temps qu'il encense, les deux versets du ps. CXL, 2-4 : *Dirigatur, Domine, oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo : elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum...* Ces mêmes versets étaient récités au VIe siècle par les Byzantins à la messe des présanctifiés et le sont encore de nos jours. Voir ci-dessus, col. 101. C'est une preuve évidente que la messe des présanctifiés, en Occident, a une origine franchement orientale.

La prière *In spiritu humilitatis* est déjà contenue dans l'Ordo XIV, mais le lavement des mains ne se trouve que dans l'Ordo XV. Comme à la messe normale, le célébrant se retourne vers les fidèles et leur demande de prier en employant la formule usitée : *Orate, fratres, ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem.* Il ne semble pas qu'on puisse tirer du mot *sacrificium* que les anciens voyaient un vrai sacrifice dans la cérémonie présente, car c'est une formule tirée telle quelle de la messe ordinaire, comme la formule *sacrificium vespertinum* qui se trouve déjà dans le texte du psaume. Les fidèles ne répondent pas par le *Suscipiat.*

d) Le Pater. — La prière dominicale a pris une place toute particulière dans le rite de la communion. La messe des présanctifiés est une communion solennelle, c'est pourquoi le *Pater* y prend sa place normale avec son introduction : *Oremus præceptis salutaribus...* et son embolisme *Libera nos* .. Le sacramentaire gélasien, comme les *Ordines* I, X et XI, signale le *Pater* et ses embolismes comme les seules prières de la messe des présanctifiés. C'est donc bien le centre auquel sont venues s'ajouter les autres prières et formules.

e) L'élévation. — L'Ordo XV est le premier document qui mentionne l'élévation à la messe des présanctifiés. Mais elle ne se pratiquait pas au même moment que de nos jours; au XVe siècle, le prêtre élevait l'hostie au milieu du *Pater*, après *et in terra;* puis il terminait le *Pater* et disait le *Libera nos, quæsumus.* Maintenant, le célébrant termine et le *Pater* et son embolisme, puis élève l'hostie avec la main droite seulement, alors que l'élévation à la messe ordinaire se fait avec les deux mains. L'élévation du calice ne se pratique pas car il ne contient que du vin devant servir à la première ablution.

f) La fraction et l'immixtion. — La fraction a existé de tout temps avant la communion, elle a même donné son nom à la liturgie eucharistique. A la messe des présanctifiés, quoiqu'elle ait existé et qu'elle soit supposée dans ces paroles de l'Ordo I : *sumit de sancta*, la première mention en paraît dans l'Ordo XIV; fraction en trois parts, précise l'Ordo XV, c'est-à-dire qu'on avait la pratique qui s'est maintenue jusqu'à présent. Avec la petite parcelle, le célébrant signe le calice et il la laisse tomber dans le vin. C'est ce qu'on appelle l'immixtion. La raison principale est d'unir les deux éléments. Déjà l'Ordo I parle de l'immixtion. *Sumit de sancta et ponit in calicem.*

Cet acte liturgique est appelé, dans la liturgie orientale, consignation du calice, et, d'ailleurs, la liturgie occidentale l'a pratiqué : « Quelques indices, dit M. Andrieu, nous permettent de conjecturer que dès la fin du IVe siècle, on ne l'ignorait pas en Occident. Au Moyen Age, elle fut souvent pratiquée au chevet des mourants, pour consacrer le vin du viatique. Les livres de la liturgie romaine la prescrivent encore au XIVe siècle, pour cette circonstance. » *Op. cit.*, p. 245.

La théorie de la consécration par contact apparut au Moyen Age et l'adage : *Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum* (Ordo XIV, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1217 C) gagna vite des adeptes parmi les théologiens. Quand on eut remplacé le précieux sang par du vin ordinaire, on a commencé à sanctifier le vin par l'immixtion d'une parcelle du saint corps dans le vin. Vite l'idée de sanctification se transforma en idée de consécration réelle.

Le grand champion de cette théorie est Amalaire qui exposa sa pensée vers 820, dans son *De ecclesiasticis officiis.* Ce n'est qu'au XIIe siècle, avec Hugues de Saint-Victor († 1141) et Pierre Lombard († 1160) que la théologie des sacrements sera précisée. Cf. *P. L.*, t. CLXXVI, col. 140 sq.; t. CXCII, col. 856. Andrieu, *op. cit.*, p. 33-46. Le courant amalarien ne disparaît pleinement que vers la fin du XVIe siècle.

L'usage actuel commence avec l'Ordo XV : fraction en trois parts et immixtion ; il n'a plus varié depuis.

A la messe ordinaire, la commixtion est accompagnée du *Pax Domini sit semper vobiscum* puis de l'*Agnus Dei* et enfin du baiser de paix. Il semble que ce dernier geste devrait exister à la messe des présanctifiés puisqu'il est la préparation normale à la communion. De fait, toutes ces prières ont disparu, avec le baiser de paix, de la messe des présanctifiés. L'Ordo I dit simplement : *Sumit de sancta et ponit in calicem nihil dicens et communicant omnes in silentio.* L'Ordo X les exclut nommément, comme le font les rubriques de tous les missels depuis cette époque jusqu'à présent : *Pax Domini non dicitur, Agnus non cantatur nec datur osculum.* Un Ordo de la semaine sainte donne la raison pour laquelle on omet le *Pax Domini : quia non sequuntur oscula circumadstantium*, cité par M. Andrieu, p. 65.

g) La communion. — Voici l'acte essentiel de la messe des présanctifiés, dont il est la raison d'être. Mais la pratique a eu différentes fluctuations à travers les siècles et les pays.

Actuellement, seul le célébrant communie et reçoit les ablutions. On serait tenté de dire que partout et toujours il le faisait, si l'Ordo d'Einsiedeln (cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 503) ne disait : *Et procedent iterum ad Lateranis psallendo « Beati immaculati ». Attamen apostolicus ibi non communicat nec diaconi.* Amalaire rapporte qu'en 832 le pape ne communiait pas là, ni l'assemblée; peut-être le pouvaient-ils ailleurs. *P. L.*, t. CV, col. 1033. L'Ordo de Saint-Amand est silencieux sur la communion du pontife, mais il dit que les prêtres s'en retournent dans leurs *tituli* et, là, recommencent toute la cérémonie et *communicantur omnes.* Cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 488. Quant aux ministres, qui assistaient le célébrant dans l'office de ce jour, ils communiaient d'ordinaire avec lui. Cependant, l'Ordo d'Einsiedeln les exclut en même temps que le pontife : *Attamen apostolicus ibi non communicat nec diaconi;* d'une manière ordinaire, les diacres communiaient si le pontife et l'assemblée le faisaient. Les *Ordines romani* disaient au début : *omnes communicant* ou *communicantur;* depuis l'Ordo X, les ministres sont exclus positivement, *communicat autem solus pontifex sine ministris.* Mais cela n'empêche pas que le clergé continue à communier avec les fidèles après le célébrant et l'adoration de la croix; fait spécialement mentionné dans les ordinaires des XIe et XIIe siècles de la région rhénane. Cf. Andrieu, *op. cit.*, p. 79. Une mention curieuse et contraire à l'usage de tous les *Ordines romani*, veut que le pontife seul communie *cum ministris.* Cf. Ordinaire de Bourg Saint-Andéol du XVe siècle, cité dans Andrieu, *op. cit.*, p. 103.

Pour ce qui est des fidèles, le sacramentaire gélasien, éd. Wilson, p. 77, et l'Ordo de Saint-Amand (cf. Duchesne, p. 488) parlent de la communion qui leur est distribuée. L'Ordo d'Einsiedeln, en disant que le pontife et les diacres ne communient pas au Latran, paraît donner aux fidèles le choix entre communier à cet endroit avec la réserve du jeudi saint, et communier dans les autres *tituli* de Rome. Cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 503. D'après Amalaire (832), personne ne communiait là où se faisait l'adoration de la croix. En droit, depuis l'Ordo X, les fidèles ne devaient plus communier; de même à Auch, au Xe siècle. Cf. *Fragment d'un sacramentaire d'Auch*, publié par J. Dufour, dans *Archives historiques de la Gascogne*, IIe sér., année XXIe, fasc. 17, p. 6.

En 1622, la fête de l'Annonciation tombait le vendredi saint, une question fut posée à la S. Congr. des Rites; sa réponse fut d'autoriser seulement le viatique ce jour-là. Du même avis fut la S. Congr. du Concile dans le décret du 12 février 1679, *De quotidiana communione*, approuvé par Innocent XI. Ce décret a été fait pour faire cesser la coutume de certaines églises qui distribuaient encore la sainte communion.

Le cardinal Schuster, généralisant, dit que la communion des fidèles ne semble plus exister au XIIe siècle en Occident; cf. Schuster, *Liber sacramentorum*, t. III, p. 251; mais, en fait, l'usage romain ne fut pas suivi partout; dans plusieurs missels des XIVe et XVe siècles, la communion des fidèles est mentionnée. Cf. Andrieu, *op. cit.*, p. 70, 72, 90, 186. Nous retrouvons la communion de l'assemblée autorisée en 1502, dans le diocèse de Naumbourg (ancien électorat de Saxe) et aussi dans le missel de Lund (Suède) : *et communicat* ou *communicet ipse et alii qui volunt.* Cf. *loc. cit.*, p. 80, 82. Un missel imprimé en 1508 pour les chanoines réguliers de Saint-Ruf, à Valence, témoigne du même usage. Cf. *loc. cit.*, p. 187.

D'après M. Molien, les fidèles communiaient encore au XVIIe siècle, à Rouen et au Mans, et les bénédictins d'Espagne en 1679; dans d'autres régions, cela se pratiquait encore jusqu'à la Révolution, et il ajoute qu'une paroisse d'Allemagne conserverait encore la coutume de distribuer la communion aux fidèles. Cf. Molien, *op. cit.*, t. II, p 401. En droit, le nouveau Code règle que la seule communion autorisée le vendredi saint est le saint viatique. Can. 867, § 2.

Il existe à Notre-Dame du Puy une coutume qui consiste à célébrer un jubilé toutes les fois que le vendredi saint tombe le 25 mars, fête de l'Annonciation, comme ce fut le cas en 1932 et comme ce le sera en 2005. Alors, on célèbre la messe à Notre-Dame du Puy et on distribue la sainte communion, bien que ce soit le vendredi saint. L'origine de ce jubilé est très

ancienne et remonte sûrement au delà du XVe siècle. Cf. P. Dudon, dans *Études*, t. CCXI, 5 mai 1932, p. 257-271.

2° *Les autres liturgies occidentales*. — 1. *Milanaise ou ambrosienne*. — En dehors de la liturgie romaine, les autres liturgies occidentales n'ont pas eu de messe des présanctifiés propre. Ainsi, à Milan, la liturgie ambrosienne ne possède aucune mention de cette liturgie et, d'ailleurs, elle n'a pas de messe le vendredi, durant tout le carême. Cf. *Missale ambrosianum*, édité par A. Ratti (actuellement S. S. Pie XI) et M. Magistretti dans les *Monumenta sacra et profana*, t. IV, Milan, 1903.

2. *Mozarabe ou wisigothique*. — En 1912, dom Férotin a édité à Paris le *Liber mozarabicus sacramentorum* dans le t. IV des *Monumenta Ecclesiæ liturgica;* le t. V de cette collection avait été publié par le même, en 1903, et avait pour titre *Liber ordinum*. Aucune mention de la messe des présanctifiés ne figure ni dans l'un ni dans l'autre. Le premier, p. 245, assigne deux messes au jeudi saint dont la seconde *ad nonam* (3 heures de l'après-midi); le samedi il n'y a de messe qu'en cas de nécessité. Le second, le *Liber ordinum*, p. 193-204, ne parle pour le vendredi saint que de l'adoration de la vraie croix, de l'homélie faite par l'évêque et de la réconciliation des pénitents. D'ailleurs, au VIIe siècle, les conciles d'Espagne supposent que la communion ne sera donnée que le dimanche de Pâques et interdisent la messe le vendredi saint. Cf. IVe (633) et XVIe (693) conciles de Tolède, dans Mansi, *Concilia*, t. X, col. 620; t. XII, col. 76.

Le cardinal Ximenès fut le premier à introduire la messe des présanctifiés dans la liturgie mozarabe et il adopta le texte romain. Quelques différences y furent introduites. Pas d'élévation, mais arrivé au *panem nostrum*, le prêtre *ostendat populo corpus in suo loco super aram*, comme cela se fait dans la liturgie byzantine; la fraction est empruntée au rite de la messe mozarabe ordinaire : le célébrant divise l'hostie en neuf parties, dépose le *regnum* dans le calice et consomme le *gloria;* puis le reste par ordre. Cf. *Missale mixtum secundum regulam beati Isodori dictum mozarabes*, *P. L.*, t. LXXXV, col. 434 sq.

V. CONCLUSION. — Au bout de cette étude, il est bon de jeter un coup d'œil rapide sur le chemin parcouru pour en avoir une vue d'ensemble.

Sortie de la communion privée, la messe des présanctifiés a revêtu une forme plus ou moins solennelle selon les liturgies. Elle n'en demeura pas moins une communion *extra missam*. Toutes les Églises l'ont possédée à un moment ou à un autre, dans leurs rites, les unes l'ont développée selon leur esprit propre d'autres l'ont adoptée telle quelle; ainsi, la liturgie mozarabe qui l'a prise au rite romain. Une seule liturgie y est restée tout à fait étrangère : la liturgie milanaise, qui a simplement conservé ses journées aliturgiques.

La raison d'être de ce rite a été exposée différemment. C'est pour procurer la communion aux fidèles les jours aliturgiques, dit Bar Hébræus, en parlant de cette institution établie par Sévère d'Antioche. D'autres disent qu'elle est une liturgie exclusivement réservée au temps de carême, car la messe normale est une liturgie joyeuse et la joie est incompatible avec les grands jours de tristesse et surtout avec le vendredi saint. Telle est la pensée des docteurs de l'Église byzantine. Cette explication, en dernière analyse revient à la première. C'est-à-dire que la tristesse aurait introduit la journée aliturgique qui, à son tour, réclama au moins la distribution de la sainte communion. La permission de dispenser le corps du Christ aux fidèles rétablit au contraire une certaine solennité et partant une liturgie joyeuse, dans ces jours aliturgiques, dès l'origine.

Le renvoi de la célébration de ce rite à l'après-midi, en dépendance de l'office de none ou de vêpres, s'explique par la pensée de tous les anciens qui ne souffraient pas de laisser rompre le jeûne par la réception de la communion.

Bien des choses ont été bouleversées dans cette institution : le jour, l'heure, la matière réservée, toutes circonstances accessoires. Une seule modification est vraiment importante : celle qui a supprimé la communion des assistants laquelle était la raison d'être de la liturgie en question. Actuellement, seul le rite byzantin distribue encore la communion à l'assemblée des fidèles. Or, c'est principalement pour cela que les anciens avaient introduit ce rite : il s'agissait de distribuer la communion aux fidèles les jours aliturgiques. Toute cette solennité et la consignation du calice n'ont leur sens plein que lorsqu'à l'appel du célébrant : *Sancta sanctis*, le peuple ayant récité le *Pater* et incliné la tête s'approche de la table eucharistique pour s'unir au corps du Christ et participer au calice propitiatoire.

I. TEXTES ET TRADUCTIONS. — 1° *Rites orientaux*. — *Missale syriacum juxta ritum Ecclesiæ Antiochenæ nationis Maronitarum*, Rome, 1716; *Liber oblationis ad usum Ecclesiæ Antiochenæ Maronitarum*, 2e éd., Beyrouth, 1908; *Missale syriacum juxta ritum Ecclesiæ Antiochenæ Syrorum*, Rome, 1843; *Missale juxta ritum Ecclesiæ apostolicæ Antiochenæ Syrorum*, Sharfe (Mont-Liban), 1922; *Service de la messe selon le rite syrien*, nouv. éd., Mossoul, 1881; *Service de la messe privée selon le rite syrien*, approuvé par S. G. le patriarche d'Antioche; *Calendarium ad usum diœceseos Mausiliensis Syrorum*, Mossoul, 1877; W. H. Codrington, *Liturgia præsanctificatorum syriaca sancti Joannis Chrysostomi* (texte syriaque et version latine), dans Χρυσοστομικά *studi e ricerche interno a S. Giovanni Crisostomo à cura del comitato per il XV° centenario della sua morte*, Rome, 1908, p. 719-729.

J. Goar, Εὐχολόγιον *sive rituale Græcorum*, 2e éd., Venise, 1730 (on y trouve une dissertation sur le sujet); C. Charon (Korolevsky), *Les saintes et divines liturgies, en usage dans l'Église grecque catholique orientale*, Beyrouth, 1904.

Cf. aussi les revues citées plus bas : *Journal of theological studies; Oriens christianus; Revue de l'Orient chrétien;* et Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t. I, p. 494-501.

2° *Rites occidentaux*. — *Missale romanum*, *The gelasian sacramentary, liber sacramentorum romanæ Ecclesiæ*, edited by H. A. Wilson, Oxford, 1894, p. 74-78; même texte, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1105; *Le sacramentaire gélasien d'Angoulême*, éd. par dom P. Cagin, 1913-1918.

Dom Férotin, *Le Liber mozarabicus sacramentorum*, dans *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. IV, Paris, 1912, p. 245; *Le « liber ordinum »*, même collection, t. V, Paris, 1904, p. 193-204.

Ul. Chevalier, *Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de Saint-Rémy*, Paris, 1900, p. 127-128; J. Dufour, *Fragment d'un sacramentaire d'Auch*, dans *Archives historiques de la Gascogne*, IIe sér., XIXe année, fasc. 17.

3° *Catalogues de manuscrits*. — Et.-Év. et J.-S. Assemani, *Bibliothecæ apostolicæ Vaticanæ codicum mss. catalogus*, t. II, Rome, 1758; Jos. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, II, III *a* et *b*, Rome, 1719; Wright, *Catalogue of syriac mss. in the British Museum*, t. I; Zotenberg, *Catalogue des mss. syriaques et sabéens de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1874; Et. Douaïhi, *Manarat el-Ikdass* (la lampe du sanctuaire), Beyrouth, 2 vol., 1895-1896.

II. SOURCES HISTORIQUES ET CANONIQUES. — J.-B. Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. II, Rome, 1868; *Antiochenæ Ecclesiæ Syrorum Nomocanon a Gregorio Abulfaragio Bar Hebræo syriace conscriptus*, trad. lat. de J.-A. Assémani, publiée par Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X *b*, Rome, 1838.; P. Bedjan, *Nomocanon Bar Hebræi* (texte syriaque sans trad.), Paris-Leipzig, 1898; *Concilium provinciale provinciæ ecclesiasticæ Alba-Juliensis et Fogarasiensis I^um (an. 1872), II^um (an. 1882), III^um (an. 1900)*, Blaj, *Collectio Lacensis*, t. II (conciles orientaux et décrets de 1682 à 1789), Fribourg-en-B., 1876; *Acta et decreta synodi Ruthenorum Leopolensis, anno 1891 habitæ*, Rome, 1896.

III. Études générales sur la liturgie. — Guillaume Durand, *Rational ou manuel des divins offices*, trad. franç., t. iv, Paris, 1854; Nihisius, Abraham Ecchellensis et Leo Allatius, *Concordia nationum christianarum*, Mayence, 1655; P. Le Brun, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, nouv. éd., t. ii, Paris, 1860; J. Mabillon, *Musæi Italici tomus II, complectens antiquos libros rituales S. romanæ Ecclesiæ*, Paris, 1689 (reproduit dans *P. L.*, t. lxxviii, col. 851-1418); Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Venise, 1788; E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2e éd., Paris, 1847; Bona, *De la liturgie*, t. i; L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 5e éd., Paris, 1925; L.-A. Molien, *La prière de l'Église*, t. ii, *L'année liturgique*, Paris, 1924; Max de Saxe, *Prælectiones de liturgiis orientalibus*, 2 vol., Fribourg, 1913; Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis*, t. ii, Inspruck, 1897; J.-M. Hanssens, *Institutiones liturgicæ de ritibus orientalibus*, t. ii, *De missa*, Rome, 1930; S. B. Mgr Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth, 1929; Schuster, *Liber sacramentorum*, t. iii, Bruxelles, 1930; P. Dib, *Étude sur la liturgie maronite*, Paris, 1919.

IV. Études spéciales sur la messe des présanctifiés. — S. Théodore le Studite, *Explicatio divinæ liturgiæ præsanctificatorum*, dans *P. G.*, t. xcix, col. 1687 sq.; Leo Allatius, *De missa præsanctificatorum*, à la suite du traité *De Ecclesiæ occid. atque orient. perpetua consensione*, Cologne, 1648; J.-B. Thibaut, *Monuments de la notation ecphonétique et hagiopolite de l'Église grecque*, Saint-Pétersbourg; du même, article dans les *Échos d'Orient*, t. xix, 1920, p. 36-49; M. H. W. Codrington, *The Syrian liturgies of the presanctified*, dans *Journal of theological studies*, t. iv, 1903, p. 69-82; t. v, 1904, p. 369-377, 537-545; G. Graf, *Konsecration ausserhalb der Messe. Ein arabisches Gebetsformular*, dans *Oriens christianus*, nouv. sér., t. vi, 1916, p. 44-48; M. Raiji, *Une anaphore syriaque de Sévère pour la messe des présanctifiés*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. xxi, 1918-1919, p. 25-39; M. Andrieu, *Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Age*, Paris, 1924.

I. Ziadé.

PRESBYTÉRIANISME. — I. Définition et origines. II. Historique sommaire. III. Institutions dogmatiques, liturgiques et disciplinaires.

I. Définition et origines. — Il est assez couramment admis, dans les milieux catholiques, que le mot « presbytérianisme » signifie simplement, par opposition à l'épiscopalisme, un régime ecclésiastique dans lequel la hiérarchie est arrêtée au niveau du pasteur, correspondant au prêtre de l'organisation catholique. Cette conception est inexacte. Le presbytérianisme n'est autre chose que l'application du « système presbytéral, » c'est-à-dire d'un régime dans lequel la haute autorité appartient à un corps mixte, formé de pasteurs et de laïques, nommé *presbyterium*. Ce *presbyterium* n'est autre chose que ce que nous appelons le « consistoire ». L'équivalent de presbytérianisme serait donc le mot non usité de « consistorialisme » ou « régime consistorial ».

Au sens large, le presbytérianisme est le système ecclésiastique conçu par Calvin. Ni Luther, ni Zwingli, en effet, n'ont laissé de place au gouvernement des fidèles laïques dans l'Église. Les systèmes luthérien et zwinglien sont des systèmes d'Églises d'État. La seule différence importante entre eux est que le luthéranisme donne toute l'autorité au prince, tandis que le zwinglianisme, né au sein d'une république urbaine, la situe dans le conseil de la cité. Dans les Églises d'origine calvinienne, il en va tout autrement. Calvin a une défiance instinctive de l'État. Il prétend que Jésus-Christ seul possède la souveraineté dans l'Église. Mais il entend par là le pouvoir législatif seul. Quant au pouvoir coercitif, il est trop homme de discipline pour l'abandonner. Mais il veut que la Bible donne les deux indications suivantes à ce sujet : « C'est que la puissance spirituelle soit du tout séparée du glaive et de la puissance terrienne; secondement qu'elle ne s'exerce point au plaisir d'un seul homme, mais par une bonne compagnie députée à cela. » *Institution chrétienne*, 1559, l. IV, c. ii. C'est cette « bonne compagnie » qui se nommera tantôt consistoire, tantôt conseil presbytéral. De quoi est-elle formée ? On sait que Calvin enseignait qu'il y a quatre degrés dans la hiérarchie de l'Église : les *pasteurs*, les *docteurs*, les *diacres*, les *anciens*. Pasteurs et docteurs, qui ne diffèrent que par la nature de leurs fonctions, sont souvent confondus en un seul degré. Les pasteurs dirigent une communauté de fidèles. Les docteurs enseignent dans les hautes écoles. En ce qui concerne l'admission au consistoire, il n'y a pas de différence entre eux. Le conseil presbytéral est donc formé essentiellement de pasteurs ou docteurs et d'anciens. Les pasteurs y auront la présidence. Mais les anciens y sont en nombre prépondérant ou au moins égal. C'est le *presbyterium* qui est chargé de la discipline ecclésiastique. Le corps des pasteurs, comme tel, n'a jamais eu la mission de gouverner l'Église calviniste. Au point de vue de la censure des mœurs, les pasteurs sont soumis, comme les simples fidèles, à la juridiction du consistoire. Calvin disait des conseils presbytéraux : *Totum corpus Ecclesiæ repræsentant.* C'est que, pour Calvin, la discipline ecclésiastique est de toute première importance. Il la veut continuelle, rigoureuse, vigilante et tenace. Le consistoire dispose de deux armes principales : l'*admonestation privée* pour les fautes courantes, l'*excommunication* pour les fautes graves. Cette seconde arme est particulièrement redoutable.

Dans ce système, l'office d'*ancien* est le pivot de l'organisation ecclésiastique. Calvin l'assimile — sans preuves — avec le *presbyter* des temps apostoliques. C'est de lui que le conseil disciplinaire calviniste reçoit son nom de *presbyterium*. Ainsi, le mot « presbytérianisme » signifie proprement, non pas un régime où le prêtre ou pasteur est chef — à l'exclusion de l'évêque — mais le *gouvernement des anciens* élus par la communauté des fidèles.

Au sens strict, le mot « presbytérianisme » s'est trouvé réservé aux Églises calvinistes de langue anglaise. C'est que, là, le protestantisme avait conservé des traits importants de l'organisation catholique, notamment l'épiscopat. Le presbytérianisme, en Écosse, en Angleterre, en Irlande, aux États-Unis et dans les colonies anglaises s'oppose, d'une part, à l'épiscopalisme et, d'autre part, au congrégationalisme ou indépendantisme. Mais, avec de légères variantes, toutes les Églises dites presbytériennes ont conservé l'organisation établie par Calvin.

II. Historique sommaire. — 1° *En Écosse.* — Le presbytérianisme y fut introduit par John Knox (1505-1572). L'organisation définitive fut réglée par le Ier synode général, en décembre 1560, qui publia un « Livre de discipline » *(Book of discipline)*. Le presbytérianisme s'implanta dans le royaume avec une force incroyable. Le catholicisme fut pourchassé et presque entièrement détruit, sauf dans certaines régions écartées de montagnes, dans le Nord. Les tentatives menées par Jacques Ier et son fils Charles Ier (Stuart) pour établir en Écosse l'épiscopalisme anglican, échouèrent complètement. Dès 1580, les presbytériens écossais avaient fondé, pour la défense de leur Église, une *Solemn league and covenant*, qui fut renouvelée, au temps des luttes contre l'absolutisme royal, en 1638 et en 1643. Les presbytériens écossais conçurent une joie immense en voyant triompher leurs idées en Angleterre, par la victoire du Parlement. Ils participèrent à la fameuse « Assemblée de Westminster », réunie en 1643, qui établit momentanément le régime presbytérien sur les ruines de l'épiscopalisme. Cette Assemblée, qui dura une dizaine d'années, mit sur pied un « Directoire du culte public » *(Directory for the public worship)*, une « Confession de foi » *(Westminster*

confession) et deux « Catéchismes ». Ces « Livres » constituèrent désormais les textes constitutionnels de l'Église d'État en Écosse, sinon en Angleterre, où le presbytérianisme, refoulé d'abord par l'indépendantisme ou congrégationalisme de Cromwell, fut écrasé par le rétablissement de l'épiscopalisme et rentra dans l'opposition.

Mais l'Église presbytérienne d'Écosse eut encore à lutter contre les essais de restauration épiscopalienne de Charles II, de Jacques II. Elle ne triompha pleinement que sous le règne de Guillaume III d'Orange. Toutefois, en devenant Église d'État, le presbytérianisme suscita des oppositions. On estima qu'il oubliait les droits de la communauté pour favoriser les prétentions des anciens « patrons », qui revendiquaient le pouvoir de nommer les pasteurs ou ministres des paroisses, comme leurs ancêtres avaient nommé les curés catholiques. Il se forma donc des Églises presbytériennes dissidentes, qui s'unirent entre elles, en 1847, sous le nom de *United presbyterian Church*. Cette Église absorba, en 1900, la *Free Church*. Actuellement, les deux groupes — l'Église presbytérienne d'État et l'Église presbytérienne unifiée, sa rivale — ont un chiffre presque égal d'adhérents, une légère supériorité restant acquise à l'Église d'État.

2° *En Angleterre*. — Le presbytérianisme vécut dans l'opposition et fut soumis à de fréquentes persécutions sous les règnes d'Élisabeth, de Jacques Ier et de Charles Ier. Les presbytériens anglais étaient confondus dans la masse réprouvée des « non-conformistes », ou *dissenters*, que visait, sous des pénalités diverses, l'acte de conformité de 1559, aggravé par maintes mesures subséquentes. Ces presbytériens trouvaient naturellement des accointances dans la portion « puritaine » de l'Église d'État (épiscopalienne). Ils s'unirent avec joie aux puritains lorsque ceux-ci passèrent d'une opposition religieuse à une opposition politique ouverte. Le triomphe du Parlement contre l'absolutisme royal fut leur triomphe. Ils eurent le bonheur de supprimer l'épiscopat en 1643. On vient de dire que l' « Assemblée de Westminster », dont les décisions furent approuvées, avec quelques réserves, par le parlement anglais, put croire l'Angleterre soumise, comme l'Écosse, à la pure loi de Calvin. Mais ces espérances furent bientôt déçues. Le Parlement pouvait bien être presbytérien, l'armée seule comptait. Et l'armée, c'était Olivier Cromwell. Lui-même était congrégationaliste, c'est-à-dire appartenait à la secte fondée, sous Élisabeth, par Robert Browne (1550-1631?), sous des influences anabaptistes, et dans laquelle on rejetait toute autorité de l'État et des synodes en matière religieuse, pour laisser à chaque congrégation entière liberté pour son dogme, son culte et sa discipline. Le parlement presbytérien ayant eu le tort d'engager la lutte contre l'armée, de lui imposer le serment du *covenant* et, plus tard, de vouloir la licencier, Cromwell dispersa le Parlement et mit fin à la domination du presbytérianisme en Angleterre. A la Restauration, l'épiscopalisme fut rétabli. La persécution recommença pour les presbytériens. Ils ne reçurent le droit de culte privé qu'en 1689. La *Presbyterian Church of England* s'accrut toutefois de diverses adhésions de groupes moins importants. Elle ne compte pas aujourd'hui 100 000 communiants.

3° *En Irlande*, le presbytérianisme se développa principalement dans les comtés de l'Ulster surtout dans le Nord-Est. Il y a gardé une forte position jusqu'à nos jours.

4° *Aux États-Unis*, le presbytérianisme fut importé de fort bonne heure par des émigrants anglais ou écossais que les persécutions de Jacques Ier ou de Charles Ier chassaient de leur pays. Il se divisa en diverses branches, telles que la *Presbyterian Church in the United States*, la *Reformed presbyterian Church in the United States*, la *United presbyterian Church of North America, la Cumberland presbyterian Church, etc.*

5° *L'Alliance des Églises presbytériennes*. — Au mois de juillet 1877, à la suite d'une sorte de congrès ou synode universel des Églises presbytériennes, s'est constituée une Alliance de ces Églises, sous le nom de *Alliance of the reformed Churches holding the presbyterian system*, ou plus brièvement *Pan-presbyterian Alliance*. Cette Alliance n'implique aucune supériorité d'une Église sur une autre. Son organe principal est le concile général. Après le Ier concile, celui d'Édimbourg, en juillet 1877, il y a eu des conciles généraux de l'Alliance à Philadelphie (1880), Belfast (1884), Londres (1888), Toronto (1892), Glasgow (1896), Washington (1899), etc. Parmi les nombreuses Églises qui ont adhéré à cette Alliance, les plus importantes sont l'Église presbytérienne d'Angleterre, celle d'Irlande, du Canada, des États-Unis, des Nouvelles Galles du Sud, de Victoria, du Queensland, de l'Australie du Sud et de l'Est, etc. Il est à remarquer que des Églises, qui ne portent pas l'étiquette presbytérienne, ont aussi donné leur adhésion telles que l'Église méthodiste de Galles, l'Église réformée d'Amérique, le Synode uni réformé de l'Amérique du Sud, l'Église réformée d'Autriche, celle de Bohême, les Églises réformées de France, l'Église évangélique de Grèce, l'Église vaudoise et l'Église libre d'Italie, l'Église réformée de Moravie, l'Église évangélique de Belgique, les Églises libres de Suisse. Parmi les Églises d'État, on note aussi la présence de l'Église d'Écosse.

L'Alliance revendique hautement, en raison de cette diversité considérable d'adhérents, le titre d'*œcuménique* et prétend posséder cette marque de la *catholicité* que l'Église romaine place, à juste titre, parmi les marques de la véritable Église. Disons d'un mot, pour répondre à cette prétention du pan presbytérianisme, que la catholicité est inséparable de l'unité et que cette « catholicité » purement géographique, dont le lien ne consiste guère qu'en une étiquette commune et laisse subsister maintes divergences dogmatiques, ne répond nullement à celle que l'Église romaine considère comme l'une des « notes » de la véritable Église de Jésus-Christ. Il n'en reste pas moins qu'il convient d'insister en théologie sur le concept de la vraie et de la fausse catholicité. Nous accordons sans peine que l'Alliance soit *internationale* — comme d'autres systèmes désirent l'être, le marxisme par exemple — mais nous n'admettons point qu'elle soit catholique au sens chrétien du mot.

Une conséquence importante de ce groupement des Églises presbytériennes a été l'élan donné aux missions en pays païen. L'Alliance appuie sa prétention à la catholicité en affirmant sa présence, dans tous les pays du monde, même ceux où le christianisme a encore peu pénétré, tels que la Chine ou Ceylan.

III. Institutions dogmatiques, liturgiques et disciplinaires. — Nous revenons ici aux Églises presbytériennes proprement dites : celles des pays anglo-saxons.

1° *Dogme*. — Elles ont maintenu en général, à la base de leur doctrine, la Confession de Westminster, qui fut mise sur pied dans les années 1645-1646, dans les circonstances qui ont été dites ci-dessus. Les pasteurs et les anciens, en entrant en charge, prononcent des formules d'obéissance à cette Confession. Il y a pourtant des exceptions importantes et c'est ici qu'il faut remarquer comment la « catholicité » de l'Alliance presbytérienne s'accommode de graves divergences doctrinales entre ses adhérents : la Confession de Westminster est strictement calviniste et prédestinatianiste. Or, parmi les Églises presbytériennes qui ont adhéré à l'Alliance, il en est qui admettent cette

Confession telle quelle, d'autres en atténuent certains points, comme l'Église presbytérienne unie d'Écosse ou l'Église presbytérienne du Cumberland (États-Unis). Cette dernière combine le méthodisme et le calvinisme et sa profession de foi est fortement teintée d'arminianisme. Même dans les Églises où l'on n'a rien changé aux formules d'engagements de l'ordination, il ne manque pas de théologiens qui se sont plus ou moins émancipés de la lettre de leurs serments doctrinaux. En somme, on pourrait distinguer trois catégories d'Églises presbytériennes : celles qui conservent la Confession de Westminster, sans modifications dans les mots, mais avec une certaine élasticité dans les idées, celles qui ont pris le parti d'atténuer la rigueur littérale de la Confession et qui laissent à leurs membres une plus grande latitude d'opinions encore, celles qui refusent de souscrire à la Confession de Westminster (*non suscribing presbyterians* d'Angleterre et d'Irlande) et dont les doctrines, empreintes de rationalisme socinien, se rapprochent de celles des « unitariens ». En définitive, manque absolu d'unité dans la doctrine.

2° *Liturgie.* — Si les Églises presbytériennes offrent de profondes divergences dans le dogme, elles ont toutes, en revanche, un air prononcé de parenté dans la liturgie. Leur culte est complètement dénudé. Rien pour la mystique ni pour l'art. La prédication a tout absorbé. Les temples n'ont ni autel, ni baptistère, ni crucifix, ni cierges, ni images, sauf parfois dans les vitraux. L'orgue est le plus souvent absent. Le pasteur officiant ne se distingue des assistants que par une robe noire et un rabat. Il n'y a pas de forme fixe ni de suite obligatoire de prières dans les réunions. Les prières sont laissées à la discrétion du pasteur. Les fidèles les écoutent en se tenant comme il leur plaît : debout, assis ou à demi agenouillés. En même temps que la Confession de foi, l'Assemblée de Westminster avait pourtant mis sur pied une *agende* ou « directoire du culte public ». Ce *directory* trace l'ordre général de la « longue prière », qui dure, en Écosse, de dix à quinze minutes. Comme chants : uniquement les psaumes rimés en monotones quatrains ou quelques cantiques bibliques paraphrasés. Le sermon, qui est souvent lu par le pasteur, occupe la plus grande partie du service divin. Il affecte, le plus souvent, un caractère dogmatique ou exégétique. Les presbytériens attachent une importance capitale à l'observation du repos « sabbatique », le dimanche. Mais le calendrier ne connaît chez eux aucune fête. La cène n'est célébrée que rarement. La communion est toujours précédée de nombreux exercices préparatoires et de pénitences diverses. Les fidèles communient assis à de longues tables.

On remarque, cependant, depuis un demi-siècle, une lente évolution au sein du presbytérianisme. L'antique austérité — reste du *puritanisme* d'autrefois — tend à s'atténuer. La jeune école n'admet plus, avec la même intransigeance que jadis, le principe que tout ce qui n'est pas un commandement formel de la Bible doit être rejeté avec horreur comme une invention arbitraire et impie des hommes. On commence à faire des concessions à l'esthétique et au sentiment!

3° *Discipline.* — On a souligné déjà le trait commun à toutes les Églises presbytériennes : le rôle capital qu'elles attribuent, dans la discipline, au *presbyterium*. En Écosse, le *presbyterium* a juridiction sur plusieurs communautés paroissiales. Il y a quatre échelons d'autorité : le Conseil d'Église *(Church* ou *Kirk session)*, formé du pasteur et des anciens, le *presbytery*, composé des pasteurs et d'un ancien par paroisse du district, le synode provincial, qui ne se réunit que deux fois par an, pour juger en appel les causes renvoyées du *presbyterium*, l'assemblée générale *(general assembly)*, qui est la cour suprême et n'existe que dans les Églises importantes. On pourrait, depuis la fondation de l'Alliance pan presbytérienne, ajouter un cinquième échelon : le concile œcuménique *(general presbyterian council)*, composé de délégués de toutes les Églises adhérentes, au prorata du chiffre des communiants de chacune d'elles. De tous ces rouages, pratiquement, le plus important reste le *presbyterium*. Sa mission est de surveiller et de visiter les paroisses, comme fait l'évêque chez les catholiques, d'examiner et de consacrer les candidats au pastorat et d'exercer la juridiction disciplinaire sur tous les pasteurs de son ressort.

Il y a dans les Églises presbytériennes trois ordres de fonctionnaires religieux : les pasteurs, les anciens, les diacres. Comme on le voit, la catégorie calvinienne des « docteurs » est confondue avec celle des pasteurs ou ministres. Les anciens *(ruling elders)* peuvent faire l'office de diacres (distributeurs d'aumônes). Ils sont élus par les communiants de la paroisse. Ces mêmes communiants désignent les pasteurs, mais sous condition d'examen et d'acceptation — de *vocation*, disent les presbytériens — par le *presbyterium*.

La censure des mœurs est toujours sévère chez les presbytériens. Le crime des crimes est la violation du « sabbat » (lisez *dimanche*). Il y a un peu de pharisaïsme chez les presbytériens pur sang. Ce sont d'intrépides ergoteurs, lecteurs infatigables de la Bible, avec une façade imposante d'austérité domestique, une impeccable « honorabilité », une vertu très gourmée et très consciente d'elle-même, une grande indépendance de caractère, se traduisant par un ton tranchant, une ténacité invincible dans la discussion théologique et une certaine ostentation de zèle religieux qui n'est pas toujours exempte de charlatanisme. Un protestant, A. de Mestral, a fait cette pénétrante remarque que les presbytériens aiment leur Église comme on aime une fille, non comme on aime une mère, c'est-à-dire pour ce qu'ils lui donnent et non pour ce qu'ils en reçoivent!

I. Sources. — *Opera omnia Calvini*, dans *Corpus reformatorum*, t. xxix-lxxxvii; Knox, *Works*, parmi lesquels : *History of the reformation in Scotland*, Londres, 1644; W. Dunlop, *Collection of confessions of faith;* Schaff, *Creeds of evangelical protestant Churches*, on trouvera notamment la *Westminster confession* dans Dunlop, t. i, p. 1 sq., et dans Schaff, p. 600 sq. et la Confession de foi de Knox, en 1560, dans Dunlop, t. ii, p. 13 sq., et dans Schaff, p. 437 sq.

II. Gee et William-John Hardy, *Documents illustrative of English Church history*, Londres, 1896, recueil très commode des documents qui intéressent l'histoire ecclésiastique d'Angleterre; La *Parker society* a publié aussi 54 volumes d'une collection intitulée *Publication of the works of the fathers and early writers of the reformed English Church* (1841-1855). Les t. vii-xviii, édités par Hastings-Robinson, sont spécialement importants ici.

II. Ouvrages a consulter. — Les articles consacrés à Knox et aux principaux chefs de l'Église presbytérienne écossaise, dans *Dictionary of national biography:* John Hunt, *Religious thought in England*, 3 vol., 1870-1873; nombreux travaux de Samuel Rawson Gardiner, *The first two Stuarts and the puritan revolution*, 1876; *History of England from James I to the outbreak of the civil war*, 10 vol., 1883-1886; *The fall of the monarchy of Charles I*, 2 vol., suivis des 3 vol. de l'*History of the great civil war* et des 3 vol. de l'*History of the commonwealth and the protectorate*; Georg Macaulay Trevelyan, *England under the Stuarts*, 14e édit., London, 1928.

Sur l'*Alliance pan-presbytérienne*, voir les documents et minutes des divers conciles : *Minutes and proceedings of the general council*, Édimbourg, 1877, éd. par G. Mattews, et ainsi de suite pour les conciles suivants; la revue mensuelle, *The catholic presbyterian*, Londres, James Nisbeth and Co.; *The quarterly register, organ of the Alliance*, Londres, Office of the Alliance, 25, Christ-Church avenue.

L. Cristiani.

PRESCRIPTION. — Pour étudier cette matière, il faut rappeler d'abord la théorie du droit civil français; nous verrons ensuite la prescription en théologie morale et dans le droit canonique, spéciale-

ment dans le *Codex*, nous conclurons par une comparaison du point de vue juridique et du point de vue moral.

I. La prescription en droit civil français. — Le législateur y a consacré le titre xx et dernier du Code civil. Ce n'est pas un des meilleurs; la rédaction est souvent confuse ou obscure; la prescription acquisitive et la prescription extinctive sont mélangées; la conciliation tentée entre les droits romain et canonique, nos anciens auteurs et la Coutume de Paris n'est pas toujours heureuse. Toutefois, les rédacteurs du Code ont réussi à simplifier notablement la théorie de l'ancien droit.

Le fondement de la prescription en droit civil français est surtout son utilité sociale évidente : l'*Exposé des motifs* dit qu'elle est « de toutes les institutions du droit civil la plus nécessaire à l'ordre social ». Elle fait disparaître, dans l'intérêt de la tranquillité publique, les droits que leur titulaire néglige trop longtemps d'exercer, et met un terme aux procès qui pourraient naître de cette incertitude.

L'art. 2219 définit la prescription « un moyen d'acquérir ou de se libérer par un certain laps de temps, et sous les conditions déterminées par la loi ». S'il n'y a pas d'inconvénient à mélanger ici les deux sortes de prescriptions, il faut distinguer, pour leurs conditions d'exercice et leurs effets, la prescription acquisitive ou usucapion et la prescription libératoire.

Cf., par exemple, Baudry, Lacantinerie et Tissier, *De la prescription*, dans *Traité théorique et pratique de droit civil*, t. xxviii, 3e éd., 1905, in-8°; A. Colin et H. Capitant, *Cours élémentaire de droit civil français*, t. i, 7e éd., 1931, p. 915 sq.; t. ii, 7e éd., 1932, p. 156 sq.; M. Planiol, *Traité élémentaire de droit civil*, t. i, 11e éd., 1928, p. 82 sq.; t. ii, 1926, p. 214 sq.; Girard, art. *Prescription*, dans *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. v, Paris, 1927, col. 750-752; J. Josserand, *Cours de droit civil positif français*, Paris, 1930, t. i, p. 777 sq.; t. ii, p. 460 sq.

1° *Prescription acquisitive ou usucapion.* — 1. Les conditions requises sont d'abord un bien susceptible de prescription, puis une possession soumise à certaines exigences légales.

a) Les choses qu'il est impossible d'acquérir ne peuvent être susceptibles de prescription. Aussi l'art. 2226 décide : « On ne peut prescrire le domaine des choses qui ne sont point dans le commerce », c'est-à-dire des biens dont la loi interdit la cession ou l'aliénation, car il y aurait un moyen facile de tourner la défense; ainsi en est-il, par exemple, des choses communes, dont l'usage appartient à tous, des biens du domaine public, des biens dotaux des femmes mariées sous le régime dotal.

b) En outre, il faut avoir possédé la chose ou le droit qu'on se propose d'usucaper; mais, pour conduire à ce résultat, la possession doit satisfaire à certaines exigences légales (cf. art. 2229) : elle doit être exercée *animo domini*, être exempte de vices et prolongée un certain temps.

a. On ne peut prescrire qu'une chose possédée *animo domini*, c'est-à-dire détenue (élément matériel) avec l'intention de se comporter en maître (élément intentionnel; présomption en ce sens, art. 2230). S'il manque un de ces éléments, la prescription est impossible. L'art. 2236 applique ce principe en décidant, § 1, que « ceux qui possèdent pour autrui ne prescrivent jamais ». Il s'agit des détenteurs précaires, tels que locataires, fermiers, dépositaires, usufruitiers à l'égard des nu-propriétaires (§ 2), administrateurs de biens d'autrui et leurs héritiers (art. 2237). L'art. 2240 complète en décidant : « on ne peut prescrire contre son titre », c'est-à-dire que le possesseur précaire ne peut, à lui seul, changer la cause de sa détention : le vice de la précarité est indélébile, sauf les hypothèses de l'art. 2238 (interversion du titre : on entend par là sa transformation en possession *ad usucapionem*, soit par cause venant d'un tiers, soit par contradiction aux droits du propriétaire) et de l'art. 2239 (transmission par le précariste à un tiers). C'est encore à la même idée que se rattache l'art. 2232 : « Les actes de pure faculté et ceux de simple tolérance ne peuvent fonder ni possession ni prescription. » Celui qui se borne à exercer les droits qu'il tient de la loi, ou d'une concession révocable et bénévole ne peut invoquer la prescription : il manque ou l'empiètement sur le droit d'autrui, ou la possession *animo domini*.

b. La possession doit être exempte de certains vices (art. 2229) : la discontinuité, la violence, la clandestinité, l'équivoque. Cela signifie que la possession doit être exercée à des intervalles normaux, être paisible (cf. art. 2233), publique, et se manifester par des actes qui indiquent clairement la volonté de posséder pour soi-même.

c. La possession doit être prolongée pendant un certain délai. [Cette exigence ne concerne pas l'acquisition des meubles par un tiers acquéreur de bonne foi, tenant son droit d'un détenteur précaire; ici, d'après l'art. 2279, § 1, « en fait de meubles, possession vaut titre »; la revendication est alors perdue pour le propriétaire. Cette acquisition instantanée n'est donc pas une prescription, malgré l'opinion de certains auteurs.]

Le délai commence à courir, en principe, le lendemain du jour de l'entrée en possession, règle traditionnelle (sauf pour les droits éventuels, et peut-être les droits conditionnels); il se compte « par jours et non par heures » (art. 2260), et la prescription est acquise lorsque le dernier jour est accompli (art. 2261). Il n'est pas nécessaire de prescrire personnellement pendant tout le délai requis; le possesseur actuel peut joindre à sa possession celle de ses *auteurs* (ceux qui lui ont transmis ses droits, art. 2235), mais les règles de la jonction sont différentes selon qu'il s'agit d'un successeur ou *ayant-cause* à titre universel ou à titre particulier. Le premier (héritier *ab intestat*, légataire universel) ne fait que continuer la possession du défunt avec ses qualités et ses vices, quelle que soit sa situation personnelle; le successeur particulier pourra utiliser la possession de son auteur (et non la simple détention précaire), même si cette possession ne réunit pas les mêmes caractères que la sienne; sauf pour une prescription abrégée de 10 à 20 ans, si l'auteur n'avait pu invoquer que la prescription trentenaire.

Quel est le temps requis pour prescrire ? Le Code civil distingue deux espèces de prescriptions. Celle de 30 ans constitue à la fois le droit commun et le maximum (art. 2262), aussi bien pour les personnes morales, même de droit public, que pour les particuliers (art. 2277), différence avec l'ancien droit, qui avait conservé dans quelques cas les prescriptions de 40 et de 100 ans introduites par les empereurs romains. La *seule* condition requise est la possession exercée pendant 30 années avec les caractères voulus par la loi, sans juste titre ni bonne foi. Le Code a ainsi tranché la controverse classique de la doctrine française sur le point de savoir si l'on exigerait, au for externe, en droit civil comme en droit canonique, la bonne foi pour la prescription trentenaire.

L'existence d'un juste titre et de la bonne foi permet de bénéficier d'une prescription de faveur, celle de 10 à 20 ans (art. 2265), uniquement pour les immeubles (ou les droits réels) considérés *ut singuli*. Outre la possession, la loi exige d'abord un acte juridique qui serait en lui-même translatif de propriété, abstraction faite de la personne dont il émane : c'est le juste titre (vente, donation, échange, legs particulier); il doit n'être pas nul pour vice de forme (art. 2267, qui ne vise que les actes solennels : donation, testament; mais on

s'accorde pour étendre cette décision aux causes de nullité absolue et au titre putatif). L'art. 2265 requiert aussi la bonne foi, c'est-à-dire la croyance légitime et totale du possesseur à un transfert véritable de propriété. Elle se présume toujours (art. 2268), mais la preuve contraire est permise. La bonne foi n'est exigée qu'au moment de l'acquisition (art. 2269); ici encore, le Code abandonne, sans grandes raisons, les traditions canoniques et coutumières pour revenir à la règle romaine.

La durée de cette prescription de faveur varie de 10 à 20 ans suivant que le propriétaire contre lequel on prescrit est présent ou absent, c'est-à-dire réside dans le ressort de la cour d'appel où est situé l'immeuble, ou hors de ce ressort (art. 2265); les deux délais peuvent se combiner si le propriétaire change de résidence au cours de la prescription (art. 2266).

Si toutes ces conditions sont accomplies, l'effet de l'usucapion est de faire acquérir la propriété au possesseur; toutefois, avant l'expiration du délai requis, la prescription peut se trouver interrompue ou suspendue; et la loi permet de renoncer à la prescription acquise.

Aux termes de l'art. 2242, « la prescription peut être interrompue ou naturellement ou civilement ». L'interruption naturelle résulte de la perte de la possession; si cette perte est volontaire, le délai déjà couru est rendu définitivement inutile; si la possession a été enlevée par un tiers, le possesseur pourra effacer l'effet de l'interruption s'il intente avec succès une action possessoire, dans le délai d'un an. Le Code pose d'ailleurs une présomption de non-interruption (art. 2234), mais qui cède à la preuve contraire.

L'interruption civile résulte d'abord d'actes de poursuites émanés du véritable propriétaire. L'art. 2244 mélange les causes d'interruption des prescriptions extinctive et acquisitive; on ne peut retenir pour cette dernière que la citation en justice, même devant un juge incompétent (art. 2246), et la citation en conciliation devant le juge de paix, si elle est suivie de l'ajournement dans le délai prescrit (art. 2245). L'art. 2247 supprime l'effet interruptif, si la citation est nulle pour vice de forme, et quand le demandeur se désiste, laisse périmer l'instance ou perd le procès. S'il réussit, le temps écoulé et même le délai expiré au cours du litige sont perdus pour le possesseur. Une autre cause d'interruption civile consiste dans la reconnaissance volontaire, par le possesseur, des droits du propriétaire (art. 2248); ici encore, le temps écoulé est rendu inutile, mais une nouvelle prescription peut recommencer à courir.

La prescription peut aussi se trouver suspendue; tout le temps que dure la suspension ne compte pas, mais ici le délai déjà écoulé reste utile pour l'usucapion, quand la cause de suspension aura disparu A la différence de l'ancien droit, qui appliquait de manière générale la maxime : *Contra non valentem agere non currit præscriptio*, le Code civil fait de la suspension un privilège; la prescription court en principe contre toutes personnes (art. 2251; applications dans les art. 2258, § 2, et 2259), sauf (art. 2252 et 2278) contre les mineurs ou interdits judiciaires, pour les prescriptions de plus de 5 ans; la femme mariée, pour reprendre un fonds dotal (art. 2255), quand son action est de nature à réfléchir contre le mari, ou dépend du parti à prendre à la dissolution de la communauté (art. 2256, § 1 et 2); les époux entre eux (art. 2253); l'héritier bénéficiaire, à l'égard des créances qu'il a contre la succession (art. 2258, § 1). Mais ces articles sont si limitatifs que la jurisprudence a rétabli en fait l'ancienne règle.

Enfin l'art. 2220 permet de renoncer seulement à la prescription acquise. Cette renonciation, expresse ou tacite (art. 2221) est interdite à ceux qui ne peuvent aliéner (art. 2222); mais les créanciers, et même toute personne y ayant intérêt, peuvent opposer la prescription malgré la renonciation faite par le possesseur (art. 2225).

2. *Effets de l'usucapion.* — C'est de rendre le possesseur propriétaire, dès que la prescription est accomplie, et même avec effet rétroactif au moment où l'usucapion a commencé à courir (d'où l'acquisition des fruits de la chose par le possesseur), puisque, dès cet instant, il y a un titre, ou la possession qui remplace le titre au bout de 30 ans (cf. art. 2265, 2262, pour la prescription trentenaire, bien que ce dernier article ne mentionne que l'effet extinctif à l'égard de la revendication du propriétaire). Ce dernier conserve d'ailleurs les actions personnelles qu'il peut avoir contre des détenteurs précaires, sous réserve de la prescription extinctive. En outre, l'opinion traditionnelle laisse subsister à la charge du possesseur une obligation naturelle, c'est-à-dire démunie de moyens d'exécution, en faveur du propriétaire.

2° *Prescription extinctive ou libératoire.* — Il y a de nombreux points communs entre l'usucapion et la prescription libératoire; leur raison d'être est la même, au moins pour les longues prescriptions (les autres font plutôt présumer un paiement que la négligence du créancier); il y a bien des règles similaires pour l'interruption, la suspension, le calcul du délai, la manière d'opposer la prescription. Mais, en dehors de son domaine plus large et de sa base dissemblable, puisqu'il ne s'agit pas de possession, la différence essentielle, c'est que la prescription libératoire ne fonctionne jamais que comme cause d'extinction et n'engendre qu'une exception à l'action du créancier.

1. *Conditions.* — Deux conditions sont requises : un droit susceptible de s'éteindre par prescription; une certaine durée.

a) Par exception, quelques droits ne s'éteignent pas ou semblent ne pas s'éteindre par prescription : les droits hors du commerce; les pures facultés; certaines actions : du créancier gagiste; du titulaire d'un droit d'antichrèse; l'action en revendication, car le droit de propriété ne s'éteint pas par le non-usage, mais seulement par l'usucapion d'un possesseur. Les actions en partage ou en bornage semblent imprescriptibles, mais cela tient à ce que la cause de l'action se prolonge et renouvelle tous les jours le droit d'agir en justice.

b) Mais, le plus souvent, la prescription libératoire ne suppose pas autre chose que l'inaction prolongée du créancier, d'après le texte général de l'art. 2262 : « Toutes les actions (c'est-à-dire les droits déduits en justice), tant réelles que personnelles, sont prescrites par 30 ans... ». Ce délai est la durée extrême de la prescription; mais il existe un grand nombre de prescriptions plus courtes prévues par le Code ou des lois spéciales : système qui pourrait être facilement simplifié en ramenant ces prescriptions à deux ou trois types uniformes. Bornons-nous à quelques exemples : prescription de 10 ans pour l'action en responsabilité d'un architecte ou entrepreneur (art. 1792 et 2270), les actions en nullité ou en rescision d'un contrat (art. 1304), l'action du mineur contre son tuteur (art. 475); prescription de 5 ans pour les loyers, fermages, intérêts des capitaux, arrérages de rentes (art. 2277) et l'action des avoués (art. 2273); prescription de 2 ans pour l'action des médecins, chirurgiens, dentistes, sages-femmes, pharmaciens; d'un an pour l'action des huissiers, maîtres de pension ou d'apprentissage, domestiques à l'année (art. 2272); de 6 mois pour l'action des maîtres des sciences et arts, hôteliers, traiteurs, ouvriers (art. 2271); il y a même des prescriptions de 3 mois et d'un mois. Au surplus, la jurisprudence admet qu'on peut réduire la durée de la prescription, au moyen d'une clause spéciale.

La prescription commence dès que l'action est ouverte au créancier : *Actioni non natæ non præscribitur;* ainsi à l'égard d'une créance affectée d'un terme ou d'une condition suspensive (art. 2257), ou à l'égard des droits éventuels, c'est-à-dire dépendant de la mort d'une personne.

Comme dans l'usucapion, l'effet de la prescription extinctive peut être empêché par l'interruption, la suspension ou la renonciation.

Ici, l'interruption naturelle, fondée sur la possession, n'existe pas. Les causes d'interruption civile sont : la citation en justice (art. 2245 sq.; les règles sont les mêmes que pour l'usucapion), le commandement d'huissier, la saisie (art. 2244), la reconnaissance de la dette par le débiteur (art. 2248), sans forme obligatoire : elle peut être écrite (application dans l'art. 2263 permettant d'imposer au débiteur d'une rente la fourniture d'un titre nouvel au bout de 28 ans, et à ses frais), verbale, ou tacite. L'effet de l'interruption est toujours de rendre inutile le temps déjà couru, en laissant toutefois la prescription recommencer, sans changer sa nature, mais l'art. 2274 apporte une exception à cette règle pour les courtes prescriptions des art. 2271, 2272, 2273; quand elles sont interrompues par un arrêté de compte (reconnaissance de dette), une cédule ou obligation (acte sous seing privé, ou notarié), une citation en justice, la courte prescription est complètement écartée, et l'on revient à la prescription de 30 ans. car il s'agit de dettes généralement acquittées sans titre, et dans un court délai; ici, la présomption légale cède à la vérité.

La théorie de la suspension se signale par quelques particularités : l'art. 2258, § 1, établit une cause de suspension spéciale en faveur de l'héritier qui accepte la succession sous bénéfice d'inventaire, alors qu'il est créancier du défunt. Mais la prescription extinctive, à la différence de l'usucapion, continue à courir contre la succession bénéficiaire, vacante ou non acceptée. Surtout, les prescriptions de cinq ans et au-dessous courent même contre les mineurs et les interdits judiciaires, sauf leur recours contre leurs tuteurs (art. 2278).

Enfin, on peut renoncer seulement à une prescription acquise (art. 2220), sauf le droit pour les créanciers et tout intéressé de faire annuler la renonciation (art. 2225).

2. *Effets de la prescription libératoire.* — On peut ainsi les résumer :

a) La prescription accomplie éteint la dette (art. 1234, 2219, 2262), par elle-même, et par le seul fait du laps de temps écoulé, en fournissant au débiteur une exception qui permet d'écarter l'action du créancier. Mais la prescription n'opère pas de plein droit; il faut qu'elle soit invoquée par le débiteur lui-même, d'ailleurs en tout état de cause (art. 2224), ou par toute personne y ayant intérêt, notamment les créanciers (art. 2225), les codébiteurs solidaires, les cautions. On a voulu laisser à la conscience du débiteur la possibilité de ne pas se servir de ce moyen de défense. Aussi le juge ne peut-il y suppléer d'office (art. 2223), sauf en matière pénale, et pour les causes communicables au ministère public, c'est-à-dire où figure un absent ou un incapable; et si le débiteur acquitte volontairement sa dette malgré la prescription, l'acte est un paiement, non une donation.

b) La prescription opère rétroactivement; le débiteur est donc libéré non seulement du capital, mais aussi des intérêts dus au moment où la prescription s'est accomplie.

c) Malgré la prescription, il subsiste à la charge du débiteur une obligation naturelle; cette opinion est conforme à la tradition et semble bien avoir été adoptée par les rédacteurs du Code civil. Pour protéger le débiteur, il suffit de paralyser l'action du créancier par l'exception de prescription; on peut donc dire qu'il s'agit d'une obligation civile, rendue inefficace, mais qui survit cependant à un degré inférieur. Si le débiteur acquitte volontairement la dette malgré la prescription, il paie véritablement son dû, et ne peut en exiger le remboursement (art. 1235, § 2).

Toutefois, pour les courtes prescriptions des art. 2271, 2272, 2273, en raison de leur fondement, il ne suffit pas au débiteur d'opposer l'exception de prescription pour être libéré, car le créancier peut déférer le serment au débiteur lui-même, pour lui faire jurer que la dette a été réellement payée; il peut le déférer à sa veuve ou à ses héritiers, pour qu'ils aient à déclarer s'ils ne savent pas que la chose soit due (art. 2275). A défaut de ce serment, la dette sera exigible malgré la prescription accomplie.

II. La prescription en théologie morale. — Signalons d'abord l'importance des éléments juridiques romains, canoniques et modernes, chez les théologiens. Il est aisé d'en saisir la raison : s'il est légitime de reconnaître la prescription conforme à l'équité naturelle, et de lui faire ainsi place en théologie morale comme mode d'acquisition de la propriété ou d'extinction des obligations, cette idée ne peut donner à l'interprète que des directives très générales. Pour déterminer plus exactement les conditions d'exercice ou les effets de cette institution, il faudra recourir à des éléments nouveaux; or, depuis longtemps, les lois civiles ont réglementé la prescription, et leur intervention est légitime, puisque l'État, dans un but de tranquillité publique et d'intérêt général, a le droit de légiférer en matière de propriété ou d'obligations, et de rendre ses décisions exécutoires, dans la mesure où elles sont conformes au bien commun et à l'équité naturelle (cf., par exemple, A. Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, t. III, Paris, 1931, in-8°, p. 115 sq.). Le droit romain, plus encore que les traditions germaniques, a été la source des législations modernes, et sa doctrine de la prescription mérite souvent de servir de modèle, par sa netteté, sa précision juridique, et son adaptation aux besoins récents et aux conditions nouvelles de la vie sociale. Et, tout naturellement, l'Église, qui « vit sous la loi romaine », adopte cette théorie, et la corrige de manière à la rendre plus conforme à la justice et à la règle morale; société parfaite, elle a le droit de réglementer la prescription dans la mesure où elle y a intérêt, au for externe comme au for interne, ou de rechercher, parmi les dispositions législatives du pouvoir séculier, celles qu'elle permettra de suivre ou qu'elle ordonnera de rejeter. Ainsi l'origine de la prescription, donc la raison de son efficacité en théologie morale, si discutée chez les anciens auteurs, est multiple : si le principe lui-même est de droit naturel, il est bien certain que le droit de la prescription fait partie du droit des gens, dans ses dispositions générales, communes à presque tous les peuples; mais les préceptes positifs qui règlent les conditions et les effets de la prescription varient selon chaque loi particulière, qui leur donne seule leur valeur propre. Cf. A. Vermeersch, *Quæstiones de justitia*, Bruges, 1901, p. 310 sq.

L'idée de prescription, en elle-même, est honnête et juste; l'ordre public exige de ne pas laisser la propriété en suspens ou les procès se prolonger; on doit donner au possesseur de bonne foi la sécurité qu'il mérite, et exciter à la vigilance le propriétaire ou le créancier. Voir Vermeersch, *op. cit.*, p. 316 sq., pour qui la raison tirée de la négligence punissable n'est pas la principale, bien qu'elle ait été mise en lumière par saint Thomas, *Quodl.*, XII, a. 25 (éd. Mandonnet, Paris, 1926, p. 445, où il déclare qu'il n'y a pas lieu à restitution).

Mais ces effets ne peuvent être pleinement réalisés que si la prescription opère à la fois *in foro civili* et *in foro conscientiæ*. Faudra-t-il recourir à un système juridique établi uniquement par les théologiens ? Non, car la loi humaine peut valoir en conscience comme au for externe, bien qu'on en ait autrefois douté. Mais, depuis longtemps, canonistes et théologiens sont d'accord sur le principe. Nous aurons donc à rechercher les exigences auxquelles doit satisfaire la théorie pour répondre à ce double point de vue : 1. dans les conditions d'exercice; 2. dans les effets de la prescription.

1° *Conditions d'exercice.* — Il y a des conditions spéciales à l'usucapion (chose susceptible de prescription, possession, juste titre), et des conditions communes aux deux sortes de prescriptions : laps de temps, bonne foi.

1. *Choses imprescriptibles.* — La doctrine reconnaît deux sortes de choses imprescriptibles : *ex natura rei (res sacræ, res publicæ*, droits appartenant à l'Église *jure divino)*, ou par une disposition expresse du droit canonique (cf. *infra*) ou des lois positives; il suffit d'y renvoyer.

2. *Les exigences relatives à la possession* ont été longuement discutées par les canonistes et les théologiens, en partant des textes romains ; cf. un bon résumé dans Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, t. III, Prati, 1899, p. 168 sq. Mais la controverse classique entre Savigny et Ihering, au début du XIXe siècle, a montré qu'il était impossible de tirer du droit romain une doctrine absolument cohérente : la possession, d'après les Romains eux-mêmes, est une *res facti potius quam juris*. Il nous semblerait suffisant, *a)* de distinguer détention et possession ; *b)* de réduire les éléments constitutifs de la possession à l'appréhension matérielle *(corpus)*, jointe à l'intention de se comporter en maître *(animus)*, ce que les théologiens appellent parfois *possession composite* ou *mixte*. La possession véritable permettrait seule d'usucaper, si elle était continue, paisible, publique, non équivoque; on pourrait aussi, selon la règle romaine, conserver la possession *animo solo* au cours de l'usucapion, tant qu'il y a possibilité matérielle d'appréhension de la chose. Cf. Ubach, *Compendium theologiæ moralis*, t. I, Fribourg, 1926, p. 204, texte et note 2.

3. *La nécessité en conscience du juste titre* est rattachée par la plupart des auteurs à la bonne foi requise pour la prescription. Comme en droit civil, c'est tout acte juridique apte en lui-même à transférer la propriété, s'il n'était entaché d'aucun vice *(verus)*. Il peut être coloré (ou apparent), putatif, présumé. Pour prescrire, il suffit, en droit naturel, d'un titre coloré, c'est-à-dire affecté d'un vice caché, comme la croyance invincible à la qualité de propriétaire ou à la majorité du *tradens;* et même, à défaut de titre coloré, d'un titre putatif, à l'existence duquel on croit à tort, mais raisonnablement. De droit positif, le titre présumé (dont l'existence, impossible à prouver, est déduite par la loi d'un laps de temps de 30 ou de 40 ans) ne peut servir qu'à fonder une longue prescription; c'est ce qui permet de supposer l'existence originaire d'un juste titre, ensuite oublié. Mais il faut que le droit commun ne soit point contraire, c'est-à-dire permette au demandeur de triompher dans un procès, ou que le possesseur ne soit pas présumé de mauvaise foi; il faut alors un titre, ou, à son défaut, une possession immémoriale. Schmalzgrüber, *Jus canonicum universum*, t. IV, Rome, 1844, p. 371 sq.; ainsi, pour l'évêque prescrivant des dîmes en dehors de son diocèse; pour les laïques non soumis aux dîmes ou les diocésains exempts de la juridiction épiscopale, avant le *Codex*. Cf. Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, p. 167 sq.

4. *La bonne foi est un des éléments communs aux deux prescriptions;* autrement, on constituerait une prime à la mauvaise foi, ce qui est contraire à la loi naturelle, et le plus souvent au bien commun. De son côté, la puissance publique ne peut couvrir de son autorité les fraudes et les spoliations. Au surplus, les théologiens invoquent le texte général du IVe concile du Latran (1215), c. XL, *Decr.*, l. II, tit. XXVI, c. 20 : *Quoniam omne quod non est ex fide peccatum est, synodali judicio definimus, ut nulla valeat absque bona fide præscriptio tam canonica quam civilis, cum generaliter sit omni constitutioni atque consuetudini derogandum, quæ absque mortali peccato non potest observari. Unde oportet ut qui præscribit in nulla temporis parte rei habeat conscientiam alienæ.* Il se peut que ce texte vise seulement l'usucapion (Vermeersch, *op. cit.*, p. 344); les docteurs ont pourtant coutume de l'étendre à la prescription extinctive; mais déjà le droit romain, et la plupart des législations modernes, se montrent ici plus indulgents en n'exigeant pas la bonne foi.

D'ailleurs, on peut surtout l'envisager à propos de l'usucapion; ici, de façon générale, c'est la juste croyance du possesseur à sa propriété, mais il faut distinguer la bonne foi théologique et la bonne foi juridique. La première est la ferme persuasion d'être propriétaire *(bona fides stricta)*, ou au moins de pouvoir posséder licitement *(bona fides minus stricta)*, par exemple en cas de doute insoluble survenu au cours de la possession. Les contours de cette définition sont à la fois plus larges et plus étroits que ceux de la bonne foi juridique, c'est-à-dire celle qui remplit les conditions exigées par la loi positive; car le législateur peut exiger la croyance totale à un transfert véritable de propriété, ne pas tenir compte de l'*ignorantia juris*, du titre putatif ou entaché de nullité absolue; par contre, la théologie morale ne présume pas l'ignorance ou la bonne foi qui n'existe pas en conscience. J. Waffelaert, *De justitia*, t. I, Bruges, 1885, p. 172 sq. D'où ces deux principes (Waffelaert, *op. cit.*).

a) La bonne foi théologique est absolument nécessaire pour une prescription légitime au for interne, dès son début et jusqu'à la fin. — Dès qu'elle disparaît, la prescription est interrompue, et l'obligation de restituer naît immédiatement. Le voleur ne pourrait donc, semble-t-il, jamais usucaper : même s'il avait oublié sa faute, cet oubli ne doit pas être assimilé à la bonne foi. Cependant, quelques auteurs permettent l'extinction de l'action en revendication du propriétaire, dans le délai habituel de 30 ans (par exemple Noldin-Schmitt, *Summa theologiæ moralis...*, 21e éd., Inspruck, 1932, p. 386); d'autres admettent même l'usucapion depuis le moment de l'oubli, puisque l'absence de mauvaise foi suffit, sauf disposition contraire de la loi positive (ce qui paraît être l'opinion de Vermeersch, *op. cit.*, p. 357 sq.).

Dès lors, que penser des lois modernes qui n'exigent pas la bonne foi, au moins pour les longues prescriptions, à l'imitation du Code civil français ? Des auteurs récents, surtout Ballerini, *op. cit.*, p. 152, ont violemment attaqué ces dispositions, soutenant qu'elles ne pouvaient avoir de valeur au for interne, si tant est que des législateurs de ce genre aient songé à ce point de vue. Il est certain qu'il faut toujours exiger en conscience la bonne foi théologique; les dispositions contraires des lois civiles, par exemple l'art. 2262, ne peuvent que dénier au propriétaire toute action devant les tribunaux compétents; elles ne transfèrent pas la propriété (Noldin-Schmitt, *op. cit.*, p. 386), car l'utilité sociale de la prescription doit céder à des soucis évidents de moralité. Il en est de même de l'art. 2269, qui n'exige la bonne foi qu'au moment de l'acquisition. On ne doit pourtant pas réprouver absolument ces lois; leur intention n'est

pas de paraître favoriser les fraudes, mais de terminer les procès et d'éviter au for externe la preuve, souvent difficile, de la bonne foi, ce qui est conforme au bien commun; l'usucapion peut servir à des tiers honnêtes, par exemple à des créanciers. D'ailleurs, cette grave lacune est atténuée notablement, dans le système français, par l'admission d'une obligation naturelle survivant à la prescription. Vermeersch, *op. cit.*, p. 358 sq.; Ubach, *op. cit.*, p. 211.

La bonne foi théologique suffit quand la loi civile n'exige pas davantage. La croyance légitime à une possession licite suffit donc à rendre l'usucapion valide, même s'il y a doute sur la propriété, quand ce doute n'existe pas au moment de la prise de possession, et que les recherches sérieusement entreprises ne peuvent faire découvrir la vérité : *in dubio melior est causa possidentis*. Il en est de même de l'ignorance de fait ou de droit, si la loi positive n'exige pas la bonne foi juridique. Enfin, il suffit en principe d'être personnellement de bonne foi, peu importe la situation de son auteur. Pas de difficulté pour le successeur particulier; la possession de mauvaise foi de son prédécesseur ne peut lui être utile ou nuisible; elle ne pourra ni compléter la sienne, ni empêcher de naître une nouvelle prescription de bonne foi. Si l'auteur était de bonne foi, son ayant cause peut joindre les deux possessions. Mais il y a discussion pour l'ayant cause à titre universel, en raison de la fiction juridique qui lui fait continuer la personne du défunt. Que vaut cette fiction dans le domaine de la conscience ? Certains auteurs lui attribuent une valeur absolue, en déniant à un héritier la possibilité de prescrire, quand il succède à un auteur de mauvaise foi. La doctrine commune est cependant plus modérée; selon les uns, l'héritier, tenu de réparer le dommage causé par le défunt, y serait obligé pendant 30 ans, à l'expiration desquels, libéré de toute charge, il pourrait commencer à prescrire. D'autres distinguent entre l'héritier immédiat et l'héritier médiat, ne permettant qu'à ce dernier de prescrire, parce qu'il ne représente plus l'auteur de mauvaise foi. Enfin, beaucoup admettent le successeur universel à prescrire, comme à joindre à sa possession celle de son auteur, s'il était de bonne foi, donc apte à transmettre les droits qu'il avait lui-même. Vermeersch, *op. cit.*, p. 354 sq.; Noldin-Schmitt, *op. cit.*, p. 386. Cette opinion semble l'emporter actuellement, car le vieux principe romain : *heres sustinet personam defuncti* n'est plus toujours rigoureusement appliqué; aussi le silence de la loi positive suffirait pour permettre à l'héritier de bonne foi la prescription et même la jonction des possessions pour l'usucapion commencée de bonne foi par le défunt (Ubach, *op. cit.*, p. 209 sq.; Noldin-Schmitt, *op. cit.*, p. 387). La plupart des législations ne défendent pas au successeur universel de prescrire les dettes de son auteur. Au surplus, la mauvaise foi de l'auteur ne se présume pas plus que celle de l'*usucapiens*.

b) Si la loi civile exige, de façon plus stricte, la bonne foi juridique, cette exigence vaut en conscience comme au for externe, puisque l'efficacité de la prescription comme mode d'acquérir est établie par la loi positive, aux conditions légitimes qu'elle a fixées. Pourtant, la doctrine est en désaccord pour l'ignorance de droit et l'usucapion de l'ayant cause universel.

Quand l'ignorance de droit empêche la prescription au for externe, en vertu d'une disposition législative expresse, l'empêche-t-elle également en conscience ? Les codes modernes sont parfois obscurs; mais, par exemple, le Code civil français, art. 2267, exclut le titre nul pour défaut de forme. Les anciens auteurs (cf. Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, p. 150) étendaient cette exclusion au for interne; les théologiens et les canonistes modernes admettent quelques exceptions : ignorance invincible, loi obscure (Waffelaert, *op. cit.*, p. 177; Wernz, *Jus decretalium*, t. III *a*, Rome, 1908, p. 316), ou même, si la loi n'est pas suffisamment explicite, restreignent son application, jugée trop rigoureuse, au for externe. Ubach, *op. cit.*, p. 208 et note 3.

Quelques codes interdisent aussi au successeur universel d'usucaper, quand son auteur a été de mauvaise foi. Il faut alors les suivre en conscience. Vermeersch (*op. cit.*, p. 355) admettrait même l'usucapion abrégée au bénéfice de l'héritier de bonne foi, succédant à un auteur devenu de mauvaise foi au cours de la prescription, puisque le Code civil français n'exige la bonne foi qu'au début de l'usucapion.

Dans la prescription libératoire, la bonne foi théologique, toujours nécessaire en conscience, consiste au moins dans l'ignorance non coupable de l'obligation, par la croyance à un paiement ou à une remise de dette, ou par oubli (bonne foi positive). Il semble difficile d'aller plus loin pour le débiteur lui-même; il n'est jamais dispensé de payer, quand il diffère sciemment de s'acquitter; un juste motif peut au plus excuser son retard. Pourtant, supposons une dette que la coutume ou la loi ne déclarent exigible qu'après une sommation du créancier, hypothèse fréquente dans les lois modernes (ainsi en droit français, où la seule expiration du délai ne suffit pas en principe sans une mise en demeure du débiteur). Si le créancier, après une sommation, s'arrête, par humanité, la connaissance de la dette par le débiteur n'est pas douteuse, la prescription ne peut s'accomplir; mais, si le créancier omet volontairement cette sommation pendant toute la durée de la prescription, le débiteur a pu, de bonne foi, s'imaginer qu'il lui était permis de retenir le montant de la dette : il lui suffira donc, pour prescrire, de ne pas apporter d'obstacle aux droits du créancier et d'agir sans fraude, c'est la bonne foi négative. Waffelaert, *op. cit.*, p. 188; Vermeersch, *op. cit.*, p. 356; Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, Fribourg, 1923; Noldin-Schmitt, *op. cit.*, p. 389.

Les lois civiles n'ont pas coutume d'exiger ici la bonne foi; on se contentera donc de la bonne foi théologique, et seulement de la bonne foi négative au cours de la prescription. On appliquera la solution exposée ci-dessus pour le doute; il semble légitime de permettre toujours la prescription des ayants cause, en égard aux tendances du droit moderne, et même d'admettre que l'ignorance de droit ne sera pas un obstacle à la prescription.

5. *Le temps requis pour prescrire est déterminé par chaque loi nationale.* — On distingue généralement l'usucapion des meubles et celle des immeubles, avec délai plus court s'il y a juste titre et bonne foi. Le système un peu différent du droit canonique antérieur au *Codex* sera étudié plus loin. Rien ne s'oppose à reconnaître en théologie morale ces prescriptions de durée différente; on peut se montrer moins exigeant pour les meubles, non pas en raison de leur peu de valeur (Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, p. 182), mais parce que leur nature impose une transmission rapide et simplifiée, même au détriment du véritable propriétaire. En requérant toujours la bonne foi, on peut encore faire varier la durée de la prescription selon la nature du juste titre; enfin, on peut imaginer des délais différents selon la possibilité de se défendre, la capacité juridique ou la situation privilégiée de ceux contre qui l'on prescrit, par exemple l'Église; mais ici l'interruption ou la suspension de la prescription paraissent en général des mesures suffisantes.

Pour la prescription extinctive, le délai des courtes prescriptions n'est-il pas un peu trop bref pour éteindre l'obligation en conscience comme au for externe ? Mais les dettes atteintes par ces prescriptions sont

normalement réglées de façon rapide (d'où l'art. 2278), sans titre qui les constate; la libération ne profitera pas souvent à un débiteur de mauvaise foi; elle évitera l'accumulation des intérêts dans le cas visé par l'art. 2277; au surplus, le fondement juridique de ces prescriptions, la présomption de paiement, quand il se révèle inexistant, impose certaines mesures de faveur à l'égard du créancier (interversion de l'art. 2274; délation de serment de l'art. 2275). Ici, le législateur a certainement voulu réserver la survie de l'obligation au for externe; il ne l'a pas exclue au for interne vis-à-vis du débiteur de mauvaise foi, mais seulement pour la veuve ou les héritiers auxquels on défère le serment dans les termes de l'art. 2275, § 2, quand ils ignorent de bonne foi l'existence de la dette. On peut donc suivre ces règles en conscience (en ce sens, Waffelaert, *op. cit.*, p. 191; Noldin-Schmitt, *op. cit.*, p. 390, admet, pour des raisons d'intérêt général, qu'il suffit pour libérer complètement le débiteur de l'intention expresse ou présumée de la loi).

2° *Effets de la prescription.* — Avec toutes les conditions requises, il y a véritablement transfert ou extinction de droits, en conscience comme au for externe : sinon, la prescription n'atteindrait pas son but, puisqu'elle nuirait seulement aux consciences scrupuleuses : c'est l'opinion commune des théologiens. Mais comment opère, en conscience, la prescription ? Est-ce de plein droit, ou bien après une sentence du juge ? Est-ce avec ou sans effet rétroactif ?

1. *La prescription opère-t-elle de plein droit ou seulement après sentence?* — L'intérêt pratique de la première question est considérable en matière d'usucapion; si l'effet se produit *ipso jure*, le possesseur qui restitue la chose ou le droit au propriétaire au terme du temps légal, dans l'ignorance de son droit, devra être remis en possession. On a soutenu que la prescription ne pouvait bénéficier qu'à celui qui l'invoque; c'est une faveur concédée par la loi, mais à condition de la demander. Cette doctrine soulève des objections : elle exclut du bénéfice légal les timorés ou les ignorants; elle permet de réclamer en sûreté de conscience, même après l'expiration du délai requis, des droits peut-être transférés à des tiers. Aussi, d'autres auteurs affirment que la prescription opère *ipso jure* au for interne (cf. la discussion dans Ubach, *op. cit.*, p. 201 sq.; l'auteur déclare plus probable cette dernière opinion, au moins selon le droit positif en vigueur; mais il allègue à tort le Code civil français, qui adopte expressément la doctrine contraire dans les art. 2223 sq.). On obligera donc le propriétaire à restituer la chose au possesseur ignorant. Mais la plupart des législations modernes ne vont pas si loin pour la prescription extinctive : elles reconnaissent bien au débiteur le droit de ne pas payer, mais non celui de répéter ce qu'il a volontairement acquitté (cf. art. 1235). Même en admettant l'effet libératoire avant toute sentence du juge, on ne peut en tirer une action en restitution en faveur du débiteur.

2. *La prescription accomplie a-t-elle un effet rétroactif?* Il y a utilité à prendre parti au sujet des fruits de la chose usucapée, ou des intérêts de la créance éteinte par la prescription : la rétroactivité les fait acquérir à l'*usucapiens* ou au débiteur. Cette fiction juridique ne nous semble pas indispensable dans le domaine de la théologie. Sans doute, le juste titre existe au début de la prescription; mais le vice dont il est atteint ne peut être purgé que par le laps de temps; ce délai supplée ce qui manque au titre dont on enlève arbitrairement ce qui en faisait la valeur en séparant après coup ces deux éléments. Il n'en résulte pas forcément, nous semble-t-il, la restitution des fruits : le possesseur pourrait être autorisé à les garder, en compensation des frais d'entretien de la chose pendant l'usucapion (les art. 549 et 550 du Code civil français ne s'appliquent pas, malgré Vermeersch, *op. cit.*, p. 358, car ils ne visent que le possesseur battu dans l'instance en revendication); et, pour les intérêts, on pourrait admettre une *condonatio* tacite du créancier.

Comme en droit civil, les effets de la prescription peuvent être empêchés par la renonciation (permise pour la prescription acquise), l'interruption naturelle, civile ou résultant de la mauvaise foi survenant au cours de l'usucapion; et aussi par la suspension en faveur de ceux qui ne peuvent défendre leur droit, à raison d'incapacité (minorité par exemple), ou d'impossibilité d'agir en justice (guerre, calamité publique, absence, captivité).

Mais la théologie morale admet aussi, à l'imitation du droit romain et du droit canonique, la *restitutio in integrum*, c'est-à-dire l'annulation rétroactive de la prescription accomplie, accordée, à titre de faveur spéciale, en cas de lésion, aux mineurs, à l'Église, à l'État.

Dans quelle mesure le Code civil français s'écarte-t-il de ces règles relatives à la prescription? C'est surtout en ce qu'il admet le possesseur ou débiteur de mauvaise foi. Il est vrai que ce résultat est rendu plus difficile pour les courtes prescriptions; au surplus, le Code civil, en imposant l'obligation d'invoquer la prescription, laisse à la conscience de chacun la possibilité de ne pas user du bénéfice légal; enfin, dans la pensée des rédacteurs, une obligation naturelle persiste malgré la prescription accomplie. Bigot de Préameneu l'affirme nettement dans l'exposé des motifs : « Mais ce sacrifice, exigé pour le bien public, ne rend que plus coupable dans le for intérieur celui qui ayant usurpé, ou celui qui, étant certain que son engagement n'a pas été rempli, abuse de la prescription légale. Le cri de sa conscience qui lui rappellera sans cesse son obligation naturelle est la seule ressource que la loi puisse laisser au propriétaire ou au créancier qui aura laissé courir contre lui la prescription. » On pourrait aussi reprocher au Code français de ne pas avoir conservé en faveur de l'Église le système traditionnel (cf. Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, p. 193 sq.).

Pour le système spécial des art. 2279 et 2280, qui ne constitue pas une application de la prescription, cf. la réfutation par Vermeersch, *op. cit.*, p. 360, et Ubach, *op. cit.*, p. 212 sq. de l'interprétation absolument erronée et malveillante de Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, p. 194 sq., affirmant que la bonne foi n'est pas exigée, contrairement à la tradition et à l'art. 1141; que le propriétaire ne peut revendiquer dans l'hypothèse de l'art. 2280 (*sic*), p. 197!

III. La prescription en droit canonique. — La plupart des dispositions antérieures au *Codex* actuel ont été tirées du droit romain parfois corrigé; aussi les principes généraux et les motifs de la prescription, *Decr.*, l. II, tit. xxvi, c. 5, sont-ils les mêmes qu'en théologie morale. Bornons-nous seulement à signaler les particularités les plus notables. (Voir, entre bien d'autres, Schmalzgrüber, *op. cit.*, et Wernz, *Jus decretalium*, t. iii *a*, Rome, 1908, p. 305 sq.: cf. l'intéressant *dictum* de Gratien sur caus. XVI. q. iii, c. 15.)

1° Les textes ou la doctrine marquent nettement les limites de la prescription, en excluant *ex natura rei :* les droits établis dans l'Église *jure divino* (*Decr.*, l. I, tit. iv, c. 10), les *res publicæ*, les choses de pure faculté, le droit de visite et l'*obedientia*, lorsque la prescription a pour effet une exemption totale (*Decr.*, l. II, tit. xxvi, c. 12 et 16), les *res sacræ*, seulement pour un usage profane. En outre, la loi positive canonique déclare imprescriptibles les limites des provinces ecclésiastiques, diocèses ou paroisses (*Decr.*, l. III, tit. xxix, c. 4) (s'il y a simple doute, on applique la prescription de 40 ans : *Grat.*, caus. XVI, q. iv, c. 2;

Decr., l. II, tit. XXVI, c. 9), les *jura spiritualia*, excepté ceux dont les laïques peuvent être titulaires, comme le droit de patronage ou de sépulture (*Decr.*, l. II, tit. XXVI, c. 7; concile de Trente, sess. XXV, c. IX, *De ref.*), les bénéfices ecclésiastiques obtenus sans titre, et plus encore leur incorporation au patrimoine des clercs (*De reg. juris*, 1, *in VI°*), les charges des fondations pieuses (cf. concile de Trente, sess. XXV, c. V, *De ref.*).

2° L'ancien droit canonique adoptait en général les délais du droit romain, sauf quelques exceptions : contre les églises, les meubles précieux ne se prescrivent qu'au bout de quarante ans, comme les immeubles, et les droits réels ou personnels (*Decr.*, l. II, tit. XXVI, c. 8); des privilèges spéciaux peuvent accorder un délai plus long; contre l'Église romaine, on ne prescrit que par 100 ans (authentique *Quas actiones*, ad leg. 23, *Cod. Just.*, l. I, tit. II; *Grat.*, caus. XVI, q. III, c. 17; *Decr.*, l. II, tit. XXVI, c. 13, 14, 17; l. II, tit. XIII, c. 2, *in VI°*). Ces délais supposent toujours la bonne foi (*Decr.*, l. II, tit. XXVI, c. 5, 20; *De reg. juris*, 2, *in VI°*), et un titre, le plus souvent présumé; sans titre, on ne peut invoquer que la prescription immémoriale, c'est-à-dire *cujus contrarii memoria non existit*, si le droit commun est contraire ou s'il y a présomption de mauvaise foi contre le possesseur (l. II, tit. XIII, c. 1, *in VI°*). La plupart des canonistes admettaient la jonction des possessions au profit de tous les ayants cause d'un auteur de bonne foi, mais refusaient la prescription au successeur universel, si son auteur avait été de mauvaise foi.

3° L'effet de la prescription, qui se produit en conscience comme au for externe, quelle que soit la *conscientia rei alienæ* acquise après l'expiration du délai (Schmalzgrüber, *op. cit.*, n. 5 sq., 10 sq.) peut être empêché par la suspension ou l'interruption; enfin, la prescription peut être rescindée, une fois accomplie, par la *restitutio in integrum* accordée, en cas de lésion, aux mineurs, et aux Églises, dans le délai de 4 ans (l. I, tit. XXI, c. 1 et 2, *in VI°*).

Le *Codex* a notablement simplifié la matière en décidant, can. 1508, d'admettre le droit positif pour les biens ecclésiastiques, sauf les exceptions suivantes : la bonne foi est toujours requise, et pendant toute la durée de la possession (can. 1512). Échappent à la prescription les actions relatives à l'état des personnes (can. 1701); ce qui est de droit divin, ou ne peut être obtenu qu'à l'aide d'un privilège du Saint-Siège; les droits spirituels, que ne peuvent posséder les laïques; les limites incontestées des divisions ecclésiastiques; les aumônes et charges des messes; les bénéfices ecclésiastiques, en l'absence de titre; les droits de visite et d'obéissance, s'il y avait exemption totale; le paiement de la taxe recognitive de soumission à l'évêque (*cathedraticum*) (can. 1509); les *res sacræ* susceptibles de propriété privée, pour des usages profanes ou sordides, après la perte de leur caractère; les autres *res sacræ*, pour la prescription en faveur d'un particulier (can. 1510). Enfin, on requiert un délai spécial pour prescrire des droits, actions, immeubles ou meubles précieux contre le Saint-Siège (100 ans, can. 1511, § 1), ou contre les autres personnes morales ecclésiastiques (30 ans, § 2); un bénéfice (3 ans de possession paisible, sans simonie, avec bonne foi et titre, même invalide, can. 1117); certaines actions criminelles (can. 1703).

IV. LE POINT DE VUE JURIDIQUE ET LE POINT DE VUE MORAL. — La nécessité d'exposer aussi clairement que possible une matière délicate nous a obligé à traiter séparément la prescription en droit civil ou canonique et en théologie morale. Chemin faisant, nous avons relevé des divergences essentielles entre les exigences indispensables de la théologie et les conceptions juridiques des droits modernes, notamment du Code civil français. Nous voudrions, pour conclure, rechercher les origines de ce désaccord et les moyens d'y remédier.

Toute la question se ramène à la place que doit tenir la notion de bonne foi dans la théorie de la prescription. Les différences relatives au temps requis pour prescrire ou aux conditions de la possession seraient facilement atténuées ou supprimées : ainsi serait-il, par exemple, aisé de reconnaître un système spécial en faveur de l'Église.

Mais la plupart des lois modernes ne font à la bonne foi qu'une place minime; d'abord à cause de la tradition : le droit romain n'admettait pas toujours la nécessité de la bonne foi; il en était ainsi peut-être pour l'usucapion primitive, et, au moins, pour la prescription de 30 ans, dont l'effet était alors limité à l'extinction du droit du propriétaire ou du créancier; en outre, on n'exigeait la bonne foi qu'au début de la prescription. Girard et Senn, *Manuel élémentaire de droit romain*, 8e éd., 1929, p. 322 sq., 772 sq. L'influence du droit romain a contribué à maintenir ou même à étendre ces principes, malgré la réaction de l'Église.

A ce motif traditionnel s'ajouta, dans certaines coutumes et chez certains auteurs de notre ancien droit, l'intention d'écarter les règles canoniques, en alléguant la difficulté de prouver la mauvaise foi « qui réside principalement dans l'esprit et dans l'intention », Dunod, *Traité des prescriptions*, 3e éd., Paris, 1773, p. 12; et en déclarant limiter au for externe l'activité des tribunaux. « S'il en arrive quelques inconvénients, ce n'est que dans des cas particuliers, et... les inconvénients ne suffisent pas pour anéantir une règle générale dont l'observation est absolument nécessaire pour conserver la tranquillité publique. » Aussi l'auteur approuvait-il les coutumes qui ont rejeté ce que le droit canon avait mis dans la prescription « de trop difficile et trop onéreux ».

Il est certain que les lois plus récentes, spécialement le Code civil français, ont été encore plus loin, et nous avons vu comment notre droit ne reconnaît le for interne qu'au point de vue de la simple obligation naturelle. C'est là un des aspects fâcheux de cette ignorance systématique des principes canoniques par le droit civil. Les gloses sur les can. 5 et 20, *Decr.*, l. II, tit. XXVI, déplorent déjà ce désaccord, en justifiant la décision prise par le IVe concile du Latran, ci-dessus, col. 124 : le pape n'a pas voulu condamner en bloc toutes les dispositions légales relatives aux prescriptions qui n'exigent pas toujours la bonne foi, mais rappeler seulement les exigences du *jus divinum* : la mauvaise foi rend coupable de péché et empêche la prescription. Le droit canonique ne méconnaît pas l'utilité sociale évidente d'une institution qui punit les négligences sans excuses, et permet de ne pas laisser en suspens un droit incertain; mais il voit aussi dans la prescription une présomption de propriété ou de paiement, ou au moins la sanction d'une croyance légitime et durable à la propriété ou à la libération.

Ici les deux législations peuvent se rencontrer sans efforts, mais la tendance à faire prédominer les avantages sociaux peut créer un conflit avec la règle morale en consacrant l'éviction du propriétaire ou le sacrifice du créancier. Les auteurs modernes semblent y consentir bien facilement; Bigot de Préameneu disait déjà : « la justice générale est rendue et dès lors les intérêts privés qui peuvent être lésés doivent céder à la nécessité de maintenir l'ordre social. » On ne résoudra point le problème en le déclarant supprimé; la théologie morale se rend compte de son existence quand elle tempère parfois la rigueur des principes, par l'admission d'une bonne foi théologique, même négative, qui peut être moins rigoureuse que la bonne foi civile, et jusque par la reconnaissance, au for interne, d'un pou-

voir extinctif reconnu à l'usucapion de mauvaise foi. Il semble impossible d'aller plus loin; l'exigence de la bonne foi théologique est un minimum, dans l'une et l'autre prescription, un état contraire à la règle morale ne mérite pas la faveur de la loi, et ne saurait être invoqué pour légitimer une usurpation. Au surplus, il paraît toujours fâcheux, pour la société comme pour les individus, de remplacer les préceptes immuables de la morale par les règles tirées d'un intérêt social essentiellement variable.

Les ouvrages soit de droit civil, soit de droit canonique, soit de théologie morale ont été cités au cours de l'article.

R. Laprat.

1. PRÉSOMPTION. — I. Notion. II. Présomption et vertu d'espérance. III. La présomption dans la vie spirituelle. IV. Remèdes.

I. Notion. — Le mot présomption peut s'entendre en des sens divers.

Dans l'ordre de la connaissance, on appelle présomption un jugement porté avant preuves *(præ sumptum)* et fondé seulement sur des indices ou des conjectures. Cette présomption peut être subjectivement forte ou légère; objectivement vraie, fausse ou probable; mais elle n'intéresse pas directement la morale. Voir l'article suivant.

Dans l'ordre affectif, le mot présomption prend ordinairement un sens péjoratif. C'est un sentiment de confiance en soi fondé sur une estime exagérée de sa propre valeur. Il faut y voir une forme de l'orgueil.

Dans l'ordre de la volonté, la présomption est un mouvement qui porte à entreprendre plus qu'on ne le peut, physiquement ou moralement. Il y a présomption à oser transgresser sciemment la loi. C'est le sens du *si quis præsumpserit* des législateurs et des canonistes. En ce sens, la présomption n'est pas un péché spécial, mais une circonstance générale qui se rapporte au mépris de la loi. Il y a présomption aussi à vouloir entreprendre plus que ne le permettent les forces dont on dispose ou croit disposer. S'il s'agit des forces naturelles, la présomption est opposée directement à la vertu de magnanimité, dont le rôle est précisément de modérer la tendance à se lancer dans des entreprises difficiles. Elle est opposée accidentellement à la vertu théologale d'espérance, lorsque ce que l'on prétend atteindre ne peut être obtenu qu'avec le secours de Dieu. S'il s'agit, au contraire, de la puissance divine et du secours de la grâce pour arriver à la béatitude, la présomption est directement opposée à la vertu théologale d'espérance.

II. La présomption, péché opposé a la vertu d'espérance. — 1° *Nature.* — La vertu théologale d'espérance nous fait attendre avec confiance de la bonté divine le salut éternel et les moyens nécessaires pour y arriver. On peut définir la présomption qui lui est opposée : une attente désordonnée et téméraire de cette fin et de ces moyens.

La grâce et la gloire sont des biens de l'ordre surnaturel. Comme tels, ils demeurent donc nécessairement hors de la portée de l'homme laissé à lui-même. Quiconque les attendrait de sa propre valeur et voudrait se les approprier par ses propres forces s'abuserait. Sa confiance en lui-même serait déraisonnable; son échec serait certain. Pareille attitude est directement opposée à l'espérance : elle revient, en eff t, à lui enlever son motif propre, la bonté divine, qui seule légitime de la part de la créature l'attente de biens qui ne peuvent venir que de Dieu, et par suite à supprimer son objet formel.

D'autre part, Dieu n'accorde normalement les biens surnaturels que dans certaines conditions, conformément à ses attributs et à ses promesses. Compter les obtenir de lui autrement reviendrait à modifier l'objet de l'espérance, et donc encore à pécher contre cette vertu. C'est ce que fait le pécheur qui pense pouvoir être pardonné sans regretter sincèrement ses fautes et sans en faire pénitence, ou qui croit devoir être sauvé tout en s'obstinant dans son [illegible] jusqu'au dernier soupir. Sa confiance en Dieu va contre l'ordre établi par la Providence. Il a le double tort de considérer comme absolues en elles-mêmes ou pour lui des promesses qui en réalité sont conditionnelles, et de s'appuyer sur la puissance et la miséricorde de Dieu au point de leur sacrifier la justice qui, elle aussi, est un attribut divin.

De là deux formes de présomption. Le présomptueux attend la béatitude : mais, ou bien il donne à son espérance un fondement illusoire, ou bien, tout en retenant son véritable motif, qui est la toute-puissance secourable de Dieu, il attend béatement les biens sur lesquels elle porte sans se mettre en peine de les mériter. Ces deux formes n'ayant ni les mêmes causes ni la même malice, il importe de les considérer séparément.

2° *Causes et malice.* — 1. *La présomption hérétique.* — Les théologiens appellent la présomption qui consiste à faire reposer l'espérance sur un fondement qui n'est pas le sien, *præsumptio contra spem* ou encore *præsumptio hæreticalis.* Elle détruit, en effet, la vertu d'espérance en s'opposant à son motif. D'autre part, elle a son origine dans une erreur grave en matière de foi; elle est commandée par une hérésie dont elle n'est qu'une conséquence logique et dont elle prend le nom. Ainsi, le naturalisme pélagien, qui exalte la liberté humaine au point d'attribuer à l'homme seul sa propre sanctification et son salut, engendre la *præsumptio pelagiana.* Voir art. Pélagianisme, col. 684. Le surnaturalisme luthérien, qui attribue au contraire la sanctification individuelle et le salut aux seuls mérites du Christ, sans laisser la moindre place à la collaboration de l'homme, engendre la *præsumptio lutherana.* Voir Luther, col. 1218 sq. Le prédestinatianisme calvinien, qui admet la prédestination absolue, engendre la *præsumptio calviniana.* Voir Calvinisme, col. 1406 sq.

Toute présomption de ce genre supprime l'espérance et revêt la malice de l'hérésie dont elle découle. Objectivement considérée, elle est toujours un péché très grave, *peccatum mortale ex toto genere suo.*

Les présomptions dites *luthérienne* et *calvinienne* sont cependant plus graves que la *pélagienne*, parce qu'il est plus grave d'attribuer à Dieu ce qui ne lui convient pas, dans l'espèce une puissance et une miséricorde qui s'exerceraient au détriment de la justice, ce qui constitue un attentat contre la sainteté divine, que de surfaire les forces humaines. *Patet autem quod gravius peccat qui diminuit divinam virtutem, quam qui propriam virtutem superextollit. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. xxi, a. 1, ad 1um.

A la suite de Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XLIII, les commentateurs du livre des *Sentences*, en particulier saint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure, n'hésitent pas à voir dans la présomption qui s'appuie de façon immodérée sur Dieu une espèce de péché contre le Saint-Esprit. Cf. Albert le Grand, *In IIum Sent.*, dist. XLIII, a. 4; saint Thomas, *In IIum Sent.*, dist. XLIII, a. 4, et *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. xxi, a. 1; saint Bonaventure, *In IIum Sent.*, dist. XLIII, a 3, q. i. Donner tout à la miséricorde et supprimer la rigueur de la justice, explique saint Bonaventure, c'est en effet enlever à l'homme les raisons de craindre Dieu; c'est ainsi fermer pour lui la voie qui conduit à la grâce par le repentir et élargir la voie qui mène au péché. Éd. Quaracchi, t. ii, p. 995 *b*.

La présomption est cependant moins grave en elle-même que le désespoir, dans la mesure même où l'exercice de la miséricorde appartient plus proprement à Dieu que celui de la justice. Dieu est, en effet, infiniment bon. Il est miséricordieux par nature; mais

il punit à cause de nos péchés. *Præsumptio est peccatum. Minus tamen quam desperatio; quanto magis proprium est Deo misereri et parcere, quam punire, propter ejus infinitam bonitatem; illud enim secundum se Deo convenit; hoc autem propter nostra peccata. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XXI, a. 2.

Il va de soi que la présomption, même entendue objectivement au sens que nous avons dit, ne détruit dans l'individu la vertu théologale d'espérance que si elle est pleinement délibérée et érigée pour ainsi dire en théorie ou en droit. Pareille présomption est évidemment très rare chez les fidèles.

2. *La présomption commune.* — Par opposition avec la présomption hérétique, on appelle présomption commune celle qui, sans détruire le motif de l'espérance et par conséquent l'espérance elle-même, introduit dans la pratique de cette vertu quelque désordre et quelque témérité. Les théologiens la nomment aussi *præsumptio præter spem.*

Espérer de Dieu la gloire future et les grâces nécessaires pour y arriver est bon et obligatoire; mais espérer de lui tel degré de gloire qu'il a réservé à l'un ou l'autre de ses élus serait téméraire, parce que cela relève uniquement de son bon plaisir. Dieu offre libéralement à tous les grâces qu'il a promises; mais différer de s'occuper de son salut en comptant avoir au moment de mourir le temps de faire pénitence serait attendre de lui plus qu'il n'a promis et pécher par présomption.

De même, s'autoriser de sa confiance en Dieu pour pécher plus librement, plus gravement, plus fréquemment, ou pour demeurer plus longtemps dans le péché, sous prétexte que le pardon s'obtient sans peine et aussi facilement pour de nombreuses fautes que pour une seule, serait abuser de la bonté divine. S'exposer sans discernement à la tentation, croire que, tout en négligeant la prière et l'effort moral requis de tous les chrétiens, on pourra « se tirer d'affaire » avec la grâce de Dieu serait se considérer au moins implicitement comme placé en dehors des règles communes de l'action providentielle. Ce sont là autant de manières de pécher « par excès » contre la vertu d'espérance.

Les fautes de ce genre ont généralement leur source dans la vaine gloire ou dans l'orgueil. Voir ORGUEIL, col. 1118-1119. Elles sont graves par nature, mais peuvent devenir légères en raison de leur matière. L'espérance d'un bien surnaturel extraordinaire ne dépasse pas le péché véniel, si elle s'accompagne d'une entière soumission à la Providence; l'espérance désordonnée d'un secours ordinaire, mais minime, et l'espoir du pardon dont on s'autoriserait pour commettre seulement des péchés véniels ne sauraient constituer des fautes mortelles. Merkelbach, *Summa theologiæ moralis*, t. II, n. 835. En somme, le degré de gravité de la présomption commune varie non seulement selon son objet, mais encore selon la gravité des fautes auxquelles elle entraîne et selon le degré d'influence qu'elle a sur elles.

Comme l'a finement noté saint Thomas, ce qui serait présomptueux pour qui ne considérerait que les forces humaines cesse de l'être quand on tient compte de l'immense bonté de Dieu : *ipsa res recta quæ habetur de Deo, præsumptio videtur, si mensuratur secundum conditionem humanam; non autem est præsumptio, si attendatur immensitas divinæ bonitatis.* IIa-IIæ, q. XXI, a. 3, ad 1um. D'autre part, l'espoir du pardon par la pénitence, quand il accompagne le péché sans y pousser réellement, n'est pas de la présomption; cet espoir, en effet, loin d'augmenter la faute comme le ferait la présomption, la diminue en réalité, puisqu'il révèle chez celui qui en est animé un attachement moindre pour le mal : *Peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniæ, ad præsumptionem pertinet; et hoc non diminuit sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniæ quandoque percipiendæ, cum proposito... pænitendi de peccato, hoc non est præsumptionis sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum. Ibid.*, ad 3um.

III. RÔLE DE LA PRÉSOMPTION DANS LA VIE SPIRITUELLE. — La présomption « hérétique » entraîne naturellement des conséquences des plus importantes au point de vue spirituel. De l'erreur dogmatique sur laquelle elle repose résulte une conception fausse de la vie et du progrès de l'âme qui porte l'homme à se placer en dehors des conditions du salut et de la perfection. Inutile d'insister sur ce point. Pour être moins radicale dans ses effets, la présomption commune n'en exerce pas moins une influence néfaste dans tous les domaines de la vie spirituelle.

Tandis que la confiance en soi, quand elle est raisonnable et sage, tonifie l'âme, en stimule les énergies, engendre le courage dans les entreprises, la persévérance dans l'effort, l'audace pour affronter la lutte et vaincre les difficultés, la présomption qui se présente sous la forme de l'excès de confiance en soi n'engendre que des maux. Celui qui a trop bonne opinion de lui-même se lance dans des entreprises impossibles pour lui, juge inutile de prendre avis d'un conseiller désintéressé ou d'un directeur, va au-devant d'échecs qui ne tardent pas à provoquer le découragement. Sa confiance excessive diminue chez lui la crainte du danger, le porte à négliger les précautions nécessaires; il s'expose inutilement aux tentations, et, quand elles le menacent ou l'assaillent, il omet de recourir aussitôt aux moyens naturels et surnaturels de les prévenir ou de les vaincre. Dans son désir de perfection, il veut brûler les étapes; croyant prématurément acquises les vertus auxquelles il vise, il ne se met pas en peine d'affermir ses positions et s'expose ainsi à des surprises ou à des rechutes; attendant trop de l'emploi de ses seules ressources humaines, il méprise facilement les pratiques ordinaires de piété, et il lui arrive de vouloir réaliser par ses propres efforts des « états d'oraison » qui ne peuvent être que l'effet de grâces spéciales. Sont présomptueuses et par suite inefficaces et dommageables toute ascèse et toute mystique qui ne sont pas fondées sur l'humilité.

Tandis que la confiance en Dieu, quand elle est ce qu'elle doit être, attire sur l'âme des lumières et des secours surnaturels qui l'éclairent et la soutiennent dans la voie de la perfection, la présomption qui se présente sous la forme de l'excès de confiance dans la puissance et la bonté divines porte à trop attendre de Dieu sans demander assez à soi-même. Celui qui, pour son compte, néglige de considérer de temps à autre la justice divine et ses exigences pratiques, s'endort facilement dans l'inaction ou du moins ne donne pas dans sa vie la place qu'il faudrait à l'effort moral et aux exercices de dévotion. Victime d'un optimisme de mauvais aloi, il se conduit comme si Dieu ne devait pas « avoir le courage » de le damner ou se devait de lui accorder des faveurs spéciales; il tombe même parfois dans l'illusion quiétiste et va jusqu'à s'imaginer avoir définitivement échappé, par sa grâce, à la possibilité de pécher. Voir MOLINOS et la proposition 61 de la constitution *Cælestis pastor* d'Innocent XI, dans Denzinger-Bannwart, n. 1281.

IV. REMÈDES. — Pour éviter la présomption ou la guérir, il importe d'abord de se faire une idée exacte du véritable motif et des véritables conditions de l'espérance chrétienne. Il faut se souvenir, d'une part, que le salut est l'œuvre de Dieu; d'autre part, que Dieu, qui peut et veut le salut de tous, ne nous sauve pas sans nous, et que par conséquent l'espérance, absolument certaine et infaillible à ne considérer que son motif, n'est pas certaine pour ce qui regarde chaque individu,

à moins qu'il ne mette en œuvre les moyens de salut et ne persévère jusqu'à la mort. Il faut se souvenir aussi qu'en dehors des grâces nécessaires, les seules qui soient promises et sur lesquelles on puisse compter, les faveurs divines sont librement dispensées sans que nul puisse y prétendre ou les escompter.

Il importe aussi de se placer et de se tenir dans les dispositions générales que commande la situation de l'homme par rapport à Dieu : l'humilité, qui coupe à la racine les tendances naturelles à l'orgueil et à la vaine gloire; la crainte des insondables jugements divins qui prévient ou paralyse tout mouvement de présomption.

Les théologiens, les moralistes, les auteurs ascétiques ou mystiques traitent généralement de la présomption à propos de la vertu d'espérance et de l'orgueil. Nous croyons inutile de reproduire ici une bibliographie que l'on trouvera sous les mots ESPÉRANCE et ORGUEIL dans ce dictionnaire. On pourra y ajouter les encyclopédies et les auteurs de langue allemande, aux mots *Hoffnung* et *Vermessenheit*.

E. VANSTEENBERGHE.

2. PRÉSOMPTION (PREUVE PAR). — D'une manière générale, c'est un mode de preuve dans lequel, au lieu d'utiliser des procédés propres à établir directement un fait matériel, on recourt à un mode de raisonnement, en tirant parti d'un fait connu pour arriver au fait inconnu (Code can., can. 1825, § 1 : *Præsumptio est rei incertæ probabilis conjectura;* Code civil français, art. 1349 : « conséquences que la loi ou le magistrat tire d'un fait connu à un fait inconnu »), parce que cette relation est le plus souvent conforme à la réalité : l. V, *De regulis juris*, 45, *in VI°* : *Inspiciamus in obscuris quod est verisimilius et quod plerumque fieri solet.*

Suivant les indices qui la fondent, on distinguait en droit canon la présomption légère, la présomption discrète ou probable, la présomption violente ou véhémente : à ce dernier genre appartient, par exemple, la présomption de baptême d'un enfant né de parents chrétiens, élevé parmi les chrétiens. *Decr.*, l. III, tit. XLIII, c. 3.

Mais le droit canonique et le droit positif distinguent surtout, selon l'autorité qui les établit, les présomptions du magistrat (simples, ou du fait de l'homme) et celles de la loi, ou présomptions légales; cf. can. 1825, § 1, et art. 1349 du Code civil. Nous adopterons cette division.

I. PRÉSOMPTIONS SIMPLES. — La loi ne pouvait préciser davantage en énumérant les présomptions du fait de l'homme; « elles sont abandonnées aux lumières et à la prudence du magistrat », art. 1353, sous certaines conditions : elles doivent être « graves, précises et concordantes » (question laissée à l'appréciation du juge; ainsi dans l'exemple célèbre du jugement de Salomon, *Decr.*, l. II, tit. XXIII, c. 2); le fait connu doit être en rapport direct avec l'objet de la preuve, can. 1828. En outre, d'après le Code civil, les présomptions simples ne sont admises « que dans les cas où la loi admet les preuves testimoniales », art. 1353, c'est-à-dire, par exemple, toujours en matière commerciale, jusqu'à concurrence de 500 francs en matière civile, art. 1341 (modifié en 1928) : on veut laisser à l'écrit son rôle probatoire important, pour éviter les fraudes ou la négligence des parties.

L'effet de la présomption varie selon sa valeur propre et l'appréciation du juge; ainsi, dans le droit canon antérieur au *Codex*, la présomption probable, qui ne fait par elle-même que demi-preuve (*Decr.*, l. II, tit. XXIII, c. 13 : vie commune faisant présumer la *copula*), peut faire preuve entière, quand elle est fortifiée par d'autres présomptions ou indices. *Decr.*, *ibid.*, c. 11 : présomptions de mariage. Et même si la présomption violente fait preuve dans les causes contentieuses (*Decr.*, l. III, tit. XLIII, c. 3, pour le baptême; l. II, tit. XXIII, c. 12, pour la *copula*), en matière criminelle, pour une cause capitale, elle ne suffit pas pour faire condamner. *Decr.*, *ibid.*, c. 14, pour un relaps. Enfin, s'il y a conflit entre présomptions contraires, c'est encore au juge à décider quelle est la plus forte (*Decr.*, l. V, tit. XX, c. 8 : les lettres apostoliques *de simplici justitia* sont présumées exemptes de falsification), en préférant toutefois les présomptions légales à celles de l'homme, les présomptions générales aux présomptions spéciales, enfin, en se décidant pour la validité de l'acte, s'il y a *favor legis*.

II. PRÉSOMPTIONS LÉGALES. — A la différence des présomptions simples, les *présomptions légales* sont établies par un texte formel (can. 1825, § 1; art. 1350 d'interprétation stricte); leur nombre est limité.

En outre, leur force probante n'est pas laissée à l'appréciation des magistrats, mais déterminée par la loi, de manière particulièrement énergique : c'est non pas un mode de preuve, mais une dispense de preuve. Ainsi, can. 1827 : *Qui habet pro se juris præsumptionem, liberatur ab onere probandi, quod recidit in partem adversam...;* art. 1352, al. 1 : « La présomption légale dispense de toute preuve celui au profit duquel elle existe. » Il suffit donc d'établir l'acte ou le fait d'où la loi tire la présomption. Pourquoi cette valeur particulière ? Tantôt le législateur a voulu suppléer à l'impossibilité, au moins à la difficulté d'une preuve décisive, parce que, normalement, la présomption correspond à la réalité. Ainsi, dans le droit des *Décrétales* (ou du *Codex*), l'état de laïque ou de clerc est présumé par le port de l'habit, l. V, tit. XI, c. 12, *in VI°*; le baptême, par le fait de la naissance de parents chrétiens, *Decr.*, l. III, tit. XLIII, c. 3; la qualité d'enfant légitime, par la naissance plus de six mois après la célébration ou moins de dix mois après la dissolution du mariage, *Decr.*, l. IV, tit. XVII, c. 2; can. 1115, § 2; la paternité du mari, par la conception de l'enfant pendant le mariage, can. 1115, § 1; art. 312, al. 1; la consommation du mariage, par la vie commune des époux, can. 1015, § 2. De même, en droit civil français, la prescription fait présumer la propriété; la remise du titre ou de la grosse présumer la libération du débiteur, art. 1282, 1283; l'interdiction judiciaire présumer l'incapacité permanente de l'aliéné, art. 502, etc. — Tantôt la loi veut assurer le respect de l'ordre public et de la tranquillité sociale : par exemple, il y a présomption en faveur du juge dans *Decr.*, l. I, tit. IX c. 6, et en faveur des actes écrits du procès, dans *Decr.*, l. II, tit. XIX, c. 11; le bénéficier titulaire d'un rescrit avec la clause *si persona fuerit idonea* est réputé capable, *Decr.*, l. II, tit. XXIII, c. 16; on est censé renoncer à l'appel quand on ne demande pas dans les trente jours les *apostoli* ou dimissoires : *ibid.*, l. II, tit. XV, c. 6, *in VI°;* pleine foi est accordée à ce qui est énuméré dans les lettres apostoliques, l. II, tit. VII, c. 1, *in Clem.;* le *matrimonium præsumptum* résulte de *sponsalia* suivis de *copula*, *Decr.*, l. IV, tit. I, c. 30; la chose jugée est présumée conforme à la vérité : *Grat.*, caus. VI, q. IV, c. 6; *Decr.*, l. I, tit. XLIII, c. 11; l. II, tit. XXVII, c. 13, 15, 16; can. 1904, § 1; art. 1350, al. 3; cf. le can. 1814 présumant authentiques les actes publics, ecclésiastiques ou laïques. — Enfin, la présomption peut être établie pour éviter la fraude ou faire respecter une disposition impérative que les particuliers pourraient vouloir éluder. Citons encore quelques exemples : on présume qu'un clerc ne renonce pas spontanément à son bénéfice, *Decr.*, l. I, tit. IX, c. 5, encore moins quand il en a été dépouillé, *ibid*, c. 6; la présomption est contre le contumace, notamment en matière de foi, l. V, tit. II, c. 7, *in VI°*, ou contre celui qui essaie d'échapper au jugement, *Decr.*, l. II, tit. XXIII, c. 4; le consentement matrimonial est toujours réputé conforme à ses manifestations extérieures

can. 1086, § 1; le mariage qui n'a pas été attaqué du vivant des deux époux est présumé valide, *Decr.*, l. IV, tit. XVII, c. 11; can. 1972. Ainsi, en droit civil, s'explique la présomption d'interposition de personnes en matière de donation faite à un incapable, art. 911, al. 2; les présomptions de fraude pour les actes d'un commerçant au moment de la faillite, art. 446 du Code de commerce; la vente entre époux, art. 1595; les actes entre mineur et tuteur, etc.

La force probante des présomptions légales n'est pas toujours la même. Sans doute, elles dispensent toujours de toute preuve; mais les unes ne font foi que jusqu'à preuve contraire (cf. l. II, tit. V, c. 2, *in VI°*, présumant une possession de mauvaise foi à l'égard des dîmes situées dans une autre paroisse; can. 1015, § 2 : présomption de mariage consommé; can. 1086, § 1 : manifestation extérieure du consentement matrimonial; can. 1814 : authenticité des documents publics; can. 1115 : présomptions de paternité et de filiation légitimes); ces présomptions sont dites *juris tantum* ou *simpliciter*; les autres n'admettent pas cette possibilité (présomptions absolues, *juris et de jure*). Cf. can. 1825, § 2, et art. 1352, al. 2. Citons, parmi ces dernières, en droit canonique ancien, la présomption d'achat d'un esclave pour le service personnel d'un Juif, si cet esclave n'a pas été vendu dans les trois mois, *Grat.*, dist. LIV, c. 15; *Decr.*, l. V, tit. VI, c. 19; la présomption de chose jugée; la *convalidatio* du mariage contracté *per vim*, grâce à la vie commune, *Decr.*, l. IV, tit. I, c. 21; la renonciation à l'appel, l. II, tit. XV, c. 6, *in VI°*; l'ancienne présomption des mariages présumés, *Decr.*, l. IV, tit. I, c. 30; et, pour le droit du *Codex*, la présomption de chose jugée, can. 1904, § 1, et celle de validité d'un mariage non attaqué du vivant des deux époux, can. 1972. La distinction est facile à faire quand la loi précise, comme le *Codex*; mais le Code civil se contente de dire qu'il y a présomption absolue quand, sur son fondement, la loi annule certains actes ou dénie l'action en justice.

D'ailleurs, la rigueur de ce classement est plus apparente que réelle, car la loi elle-même autorise parfois la preuve contraire, avec des exigences sévères (désaveu de paternité), et même sans exiger des conditions spéciales. En outre, quand la présomption absolue n'est pas fondée sur un motif d'ordre public, elle peut être renversée par l'aveu judiciaire, dans l'interrogatoire sur faits et articles, ou par le refus de prêter le serment déféré en justice, art. 1352, al. 2; ce sont là preuves dont la force probante est particulièrement énergique.

Le droit canonique admet une exception plus générale quand les présomptions, même *juris et de jure*, ne sont pas conformes à la vérité au for interne : si la preuve contraire directe n'est admise que pour les présomptions *juris tantum*, la preuve indirecte n'est pas exclue pour les présomptions absolues, c'est-à-dire qu'on pourra démontrer que les qualités, circonstances ou conditions requises par la loi n'existent pas; cf. can. 1826 : *Contra præsumptionem juris et de jure, tantum indirecta* [*probatio*], *hoc est contra factum quod est præsumptionis fundamentum*. Par exemple, on pourra faire tomber la présomption légale de mariage valide par cohabitation en démontrant que la crainte viciant le consentement d'un conjoint a duré depuis la célébration. Cf. *Decr.*, l. IV, tit. I, c. 21, 30; l. V, tit. XVIII, c. 1. Tout se réduit à une question de preuve, qu'il est parfois difficile d'administrer, si bien qu'il peut y avoir contrariété entre le for externe et le for interne.

D'ailleurs, la présomption intervient aussi en théologie morale : dans le doute, c'est-à-dire quand la preuve directe d'un fait ou de l'application de la loi morale est impossible, il faut bien parfois recourir à la présomption, pratique légitime, puisque la présomption est le plus souvent conforme à la réalité; ainsi, quand on suppose des qualités naturelles (affection réciproque entre parents et enfants), ou acquises (compétence d'un spécialiste); quand on donne une valeur plus grande, pour l'admission d'une preuve, à ce qui est le plus proche dans le temps ou dans l'espace; ou encore quand la loi, positive ou morale, favorise un état, une institution : bonne foi, liberté, mariage, légitimité par exemple, parce que c'est l'état le plus commun. Ainsi, le supérieur ordonne dans les limites de sa juridiction; on présume que cet ordre est juste; un clerc récite ordinairement son bréviaire de façon correcte; s'il doute d'en avoir oublié quelque partie, il y a présomption en faveur de l'accomplissement intégral de l'obligation; la volonté présumée du véritable propriétaire pourrait parfois dispenser de la restitution, par exemple pour les biens pris aux chrétiens par des pirates et légitimement acquis par des chrétiens, sans qu'on puisse retrouver le véritable propriétaire, Benoît XIV, 19 mars 1752, *Bullarium*, t. III *a*, Prati, 1846, in 4°, p. 351 sq.; la permission du supérieur pour user des choses temporelles, nécessaire au religieux en matière de vœu de pauvreté, pourrait se présumer s'il y avait absence du supérieur, et difficulté de différer l'affaire, surtout si elle était de peu d'importance.

Mais la présomption ne tire sa valeur que de sa conformité avec l'état réel; aussi devra-t-elle toujours céder, au for interne, devant la vérité.

Pour le droit canonique, par exemple : l'intéressante glose *Contra præsumptionem*, sur *Decr.*, l. IV, tit. I, c. 30; Schmalzgrüber, *Jus canonicum universum*, t. IV, Rome, 1844, p. 211 sq.; Wernz, *Jus decretalium*, t. V, Prati, 1914, p. 492 sq.

Pour le droit civil français : L. Josserand, *Cours de droit civil positif français*, t. II, Paris, 1930, p. 107 sq.; A. Colin et H. Capitant, *Cours élémentaire de droit civil français*, 7e éd., t. II, Paris, 1932, p. 441 sq.

Pour la théologie morale : Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 11e éd., t. I, 1890, p. 125, 710.

R. Laprat.

PRÊT A INTÉRÊT. — Voir Usure.

PRÊTRE. — Il ne saurait être question d'étudier le sacerdoce en général : dans toutes les religions, même païennes, le culte de la divinité a toujours eu, en effet, des prêtres comme ministres. De ce fait universel on peut donc retenir que le prêtre est, pour rendre à Dieu le culte qui lui est dû, le représentant ou, mieux, le délégué de la société.

L'Ancien Testament nous montre, dans la religion primitive et dans la religion juive, le fonctionnement de ce sacerdoce. C'est tout d'abord, avant Moïse, le sacerdoce patriarcal, le chef de famille remplissant lui-même les fonctions sacerdotales et, au nom de tous ceux qui dépendent de lui, offrant à Dieu ses hommages et ses sacrifices. Ensuite, après la révélation du Sinaï, c'est le sacerdoce mosaïque. Sur ces sacerdoces et les prêtres de l'Ancien Testament voir l'art. *Prêtre*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 640 sq.

Ici, nous ne voulons considérer que le prêtre du Nouveau Testament, c'est-à-dire le ministre sacré qui, dans la hiérarchie chrétienne instituée par Jésus-Christ, occupe le premier rang après l'évêque. Nous examinerons : I. L'origine du presbytérat. II. Les fonctions presbytérales et les obligations qu'elles impliquent (col. 153). III. Le presbytérat dans ses rapports avec les autres ordres (col. 158). IV. Les questions relatives au sujet, au ministre, au rite d'ordination du presbytérat (col. 160). La plupart de ces questions ont déjà été touchées dans des articles précédents, notamment Évêque et Ordre.

I. Origine du presbytérat. — 1° *Le nom.* — Dans les évangiles, nos expressions françaises prêtre, grand prêtre, prince des prêtres, concernant d'ailleurs le sacerdoce mosaïque, traduisent le grec ἱερεύς; cf. Luc.

I, 5; V, 11; X, 31, etc., et c'est en ce sens, comme antitype du prêtre mosaïque, que Jésus-Christ est appelé ἱερεύς par l'auteur de l'épître aux Hébreux, VII, 11; X, 21. Ce terme n'intéresse pas le presbytérat chrétien.

Le mot *prêtre* indique à lui seul son équivalent grec, πρεσβύτερος. Or, dans les écrits du Ier siècle, il est fait assez fréquemment mention des πρεσβύτεροι, comme ordre spécial dans l'Église. Ce sont les « anciens ». Pour éviter toute équivoque, nous traduirons constamment πρεσβύτεροι par « presbytres ».

1. *Dans l'Église de Jérusalem.* — « Les disciples résolurent d'envoyer... des aumônes aux frères qui habitaient dans la Judée; ce qu'ils firent... les envoyant aux presbytres par les mains de Barnabé et de Saul. » Act., XI, 30.

« Paul et Barnabé s'étant fortement élevés contre eux (les judaïsants), il fut résolu que Paul et Barnabé et quelques-uns d'entre les autres iraient à Jérusalem vers les apôtres et les presbytres pour cette question... Arrivés à Jérusalem, ils furent reçus par l'Église, par les apôtres et les presbytres... Les apôtres et les presbytres s'assemblèrent donc pour examiner cette question. » *Ibid.*, XV, 2, 4, 6.

« Il plut aux apôtres et aux presbytres, avec toute l'Église, de choisir quelques-uns d'entre eux et de les envoyer, avec Paul et Barnabé, à Antioche..., écrivant par eux : « Les apôtres et les presbytres frères, aux « frères d'entre les gentils..., salut. » *Ibid.*, XV, 22, 23.

« Paul parcourait la Syrie et la Cilicie, confirmant les Églises, et leur ordonnant de garder les préceptes des apôtres et des presbytres. » *Ibid.*, XV, 41, Vulgate.

« Or, en allant par les villes, Paul et Timothée leur recommandaient d'observer les décisions qui avaient été prises par les apôtres et les presbytres qui étaient à Jérusalem. » *Ibid.*, XVI, 4.

« Le jour suivant, Paul entrait avec nous chez Jacques et tous les presbytres s'assemblèrent. » *Ibid.*, XXI, 18.

2. *Dans l'épître de saint Jacques adressée aux judéochrétiens dispersés.* — « Quelqu'un parmi vous est-il malade ? qu'il appelle les presbytres de l'Église, et qu'ils prient sur lui, l'oignant d'huile au nom du Seigneur. » Jac., V, 14.

3. *Dans les Églises fondées par Paul et Barnabé.* — « Après avoir ordonné des presbytres en chaque Église, et avoir prié et jeûné, ils les recommandèrent au Seigneur. » *Ibid.*, XIV, 22.

4. *A Éphèse.* — « Or, de Milet envoyant à Éphèse, il convoqua les presbytres de l'Église. » *Ibid.*, XX, 17.

« Ne néglige pas la grâce qui est en toi, qui t'a été donnée par une prophétie avec l'imposition des mains des presbytres. » I Tim., IV, 14.

« Que les presbytres qui gouvernent bien soient regardés comme dignes d'un double honneur, surtout ceux qui s'appliquent à la parole et à l'enseignement... Ne reçois pas d'accusation contre un presbytre, si ce n'est devant deux ou trois témoins. » *Ibid.*, V, 17, 19.

5. *En Crète.* — « Si je t'ai laissé en Crète, c'est pour que tu établisses les choses qui manquent et que tu constitues des presbytres dans chaque ville, ainsi que je te l'ai prescrit. » Tit., I, 5.

6. *Saint Pierre aux chrétiens d'Asie Mineure.* — « Je conjure les presbytres qui sont parmi vous, moi presbytre avec eux et témoin des souffrances du Christ...; paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié... Vous aussi, jeunes gens, soyez soumis aux presbytres. » I Pet., V, 1, 5.

7. *Inscriptions de II et III Joa.* — « Le presbytre à la dame Électe...; au très cher Gaïus... »

8. *Épître de saint Clément aux Corinthiens.* — I, 3 : « Vénérez les presbytres qui sont parmi vous. » — VI, 3 : « L'envie..., les factions, la sédition..., sont venues, ainsi... les jeunes (οἱ νέοι) se sont levés contre les presbytres. » — XXI, 6 : « Vénérons le Seigneur Jésus..., respectons nos supérieurs, honorons les presbytres, élevons les jeunes gens dans la discipline de la crainte de Dieu. » — XLIV, 5 : « Bienheureux les presbytres dont la course est ici-bas achevée; ils ont obtenu une fin riche en mérites et en perfection : ils n'ont plus à craindre d'être expulsés de la place qui leur avait été assignée. » — XLVII, 6 : « Il est honteux, frères, et on rougit de l'apprendre; oui, ce sont des choses indignes du nom de chrétien : l'Église de Corinthe si ferme et si ancienne, pour faire plaisir à une ou deux mauvaises têtes, s'est soulevée contre les presbytres. » — LIV, 2 : « Celui qui est généreux dira : Si cette sédition a éclaté à mon occasion, je m'en irai où il vous plaira, et je ferai ce que la communauté voudra m'imposer; mais il est nécessaire que le troupeau du Christ jouisse de la paix avec ses presbytres établis. » — LVII, 1 : « Vous donc qui avez jeté les semences de la révolte, soumettez-vous aux presbytres. »

9. *Le Pasteur* d'Hermas est le premier document qui parle des presbytres de Rome : « Les presbytres qui dirigent l'Église. » *Vis.*, II, IV, 2, 3; III, I, 8.

Par lui-même, le mot presbytre ne peut fournir d'indication certaine sur le caractère sacré ou la fonction remplie dans l'Église par ceux qu'il désigne dans les textes précités. Pris adjectivement, il signifie *âgé, ancien;* substantivement, *vieillard.* En ce sens originel, il est parfois employé dans le Nouveau Testament, par exemple, Luc., XV, 25; Act., II, 17; I Tim., V, 5. Pris collectivement, les presbytres sont le collège des « anciens du peuple », corps d'autorités constituées et dont, en règle générale, les membres sont d'âge avancé: c'est la γερουσία de Sparte, le *senatus* de Rome, les anciens d'Israël avant et après l'Exode, Ex., III, 16; IV, 29, son sénat du temps des Macchabées, II Macch., I, 10; XI, 27. Pendant l'exil, le livre de Daniel, XIII, montre les « anciens » à Babylone dans l'exercice de leurs fonctions de juges. Dans l'Évangile, les πρεσβύτεροι désignent parfois les anciens, c'est-à-dire les grands ancêtres, les anciens docteurs de la Loi, les patriarches, les hommes illustres, dont la doctrine a créé la tradition. Matth., XV, 2; Marc., VII, 3, 5. Mais ce mot s'applique surtout à la classe des « anciens du peuple », assesseurs du grand sanhédrin, à côté des princes des prêtres et des scribes. Matth., XVI, 21; XXI, 23; XXVI, 47, 57; XXVII, 1, 3, 12, 20, 41; XXVIII, 12, et passages parallèles chez Marc et Luc; cf. Act., IV, 5, 8. Ils formaient partie intégrante du gouvernement national et le titre d'ancien était donné à des personnages jouissant d'une réelle autorité, à des chefs.

On voit par là qu'il est assez plausible de conclure que le mot πρεσβύτερος dans le Nouveau Testament n'est grec que par la forme. Dans le sens qu'il y revêt, il est emprunté aux institutions judaïques : « Dans son acception consacrée par l'usage juif à l'époque apostolique, πρεσβύτερος exprimait l'idée d'autorité, de supériorité, de quelque nature que ce soit. Les chrétiens de Jérusalem ont employé le nom pour désigner leurs chefs spirituels, leurs pasteurs; bientôt les autres communautés leur ont emprunté cet usage, d'autant plus facilement que, dans la langue grecque aussi, comme le prouve la version des Septante, πρεσβύτερος avait le même sens. » Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, Louvain, 1900, p. 167.

Plus ou moins vite, selon les régions, le titre d'évêque est réservé au dignitaire chef unique d'une Église, à celui qu'aujourd'hui encore nous nommons évêque. Le mot πρεσβύτεροι est réservé au simple prêtre, d'une façon absolument exclusive quand il est employé en opposition avec ἐπίσκοποι, bien que parfois, en un sens large, il se trouve encore appliqué aux évêques proprement dits. Voir art. IGNACE D'ANTIOCHE *(Saint)*, t. VII, col. 708; saint Denis de Corinthe

parlant aux Romains de leur évêque Soter, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. xxiii, n. 10, *P. G.*, t. xx, col. 387; Hégésippe, relatant la série des évêques romains, et nommant un évêque de Corinthe, Primus, dans Eusèbe, *op. cit.*, l. IV, c. xxii, n. 1-2, *ibid.*, col. 378; Polycrate, citant comme évêque de Smyrne Polycarpe, comme évêque d'Euménie, Thrasée, ainsi que l'évêque Sagaris, dans Eusèbe, *op. cit.*, l. V, c. xxiv, n. 2, *ibid.*, col. 490, et surtout saint Irénée, voir t. vii, col. 2428; Évêques, t. v, col. 1685-1686.

Ce n'est que postérieurement aux temps apostoliques que les prêtres et les évêques ont pris également le nom de *sacerdotes*, ἱερεῖς. « Au début, déclare Gihr, on ne voulut pas appliquer les noms de « prêtres » (ἱερεῖς) et de « lévites » aux membres de la hiérarchie de l'Église catholique, afin d'écarter... cette opinion absolument fausse, que le clergé catholique continuait simplement le sacerdoce de la Loi ancienne. » *Les sacrements de l'Église catholique*, tr. franç., Paris, s. d. (1901), t. iv, p. 127. Le terme *sacerdos* fut, en général, durant les dix premiers siècles, réservé à l'évêque qui possède la plénitude du sacerdoce. Les simples prêtres étaient appelés *sacerdotes secundi ordinis, minoris ordinis, inferioris ordinis sacerdotes*, οἱ ἐκ τοῦ δευτέρου θρόνου. Le pontifical les appelle *minoris ordinis sacerdotes* (allocution : *Consecrandi*); *sequentis ordinis viros et secundæ dignitatis* (préface consécratoire).

2° *La fonction.* — Déterminer les fonctions précises des presbytres de l'âge apostolique est un problème délicat et pour ainsi dire, si on l'envisage dans sa complexité, insoluble. Le point fondamental, qu'il importe d'éclaircir, et qu'on a laissé en suspens à l'article Ordre, col. 1215, est celui-ci : le presbytérat, dans l'Église apostolique, comportait-il toujours une fonction sacrée et, par conséquent, des pouvoirs spirituels conférés par l'ordination, ou bien pouvait-il représenter simplement un *ordo* purement honorifique?

Les solutions apportées à ce problème peuvent être ramenées à trois tendances, nonobstant quelques divergences notables entre certaines réponses apparentées.

1. *Un premier courant*, qu'on pourrait qualifier de traditionnel et qui remonte aux premiers âges de la littérature chrétienne, a toujours vu dans les presbytres des personnages investis de fonctions sacrées. On a démontré, à l'art Évêques, col. 1659-1661, la synonymie des termes épiscope et presbytre dans les écrits apostoliques. Sans doute, surtout chez les auteurs qui n'étudient pas en exégètes l'Écriture sainte, on croit trouver aux mots ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος la signification qu'ils présentent actuellement dans la hiérarchie ecclésiastique. On peut citer notamment saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, saint Hippolyte, saint Cyprien, la *Didascalie* et les *Constitutions apostoliques*, dont la doctrine et les textes principaux ont été rapportés à l'art. Ordre, col. 1227-1231. On notera cependant avec Michiels, *op. cit.*, p. 121, que Clément d'Alexandrie, Origène et Tertullien, « alléguant le précepte de l'Apôtre, I Tim., iii, 2 (cf. Tit., i, 6) : Δεῖ ἐπίσκοπον... εἶναι μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα, rapportent cet avertissement aux prêtres comme à l'évêque; si bien qu'ils paraissent admettre que le nom ἐπίσκοπος comprend les deux ordres ». Et il faut en dire autant de saint Grégoire de Nazianze, commentant le même passage dans son *Orat.*, ii, *Apologetica*, n. 69, *P. G.*, t. xxxv, col. 477.

Mais, dans leur exégèse des textes, la plupart des Pères, notamment ceux qui font un commentaire suivi, remarquent que, dans l'usage courant, les auteurs de l'âge apostolique confondent les noms et désignent les mêmes personnes tantôt comme « épiscopes », tantôt comme « presbytres ». Saint Jean Chrysostome admet ainsi que les dénominations d'évêque, de prêtre et même de diacre étaient communes. Il en est de même de Théodoret, d'Œcuménius et de Théophylacte, chez les Grecs, de l'Ambrosiaster, de saint Jérôme, de Pélage, d'Ammonius (dans Cramer, *Catena in Actus SS. apost.*, Oxford, 1838, p. 337), chez les Latins. Cf. art. Évêques, col. 1660-1661. Saint Thomas résume bien cette tradition antique, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. clxxxiv, a. 6, ad 1um : « Lorsqu'on parle de prêtre et d'évêque, on peut se placer à deux points de vue différents. Au point de vue du nom, et il est véritable que jadis on ne distinguait pas entre prêtre et évêque... Saint Paul, pour les désigner l'un et l'autre, emploie le mot prêtre... I Tim., v [17], et... Act., xx [28]... Mais, au point de vue de la réalité, ils ont toujours été distincts, même au temps des apôtres. » Et saint Thomas s'appuie sur Luc., x, 1, et sur le pseudo-Denys.

Telle semble bien être la position des auteurs catholiques jusqu'à la Réforme. Seule, la position de saint Jérôme peut être discutée. Voir l'art. Évêques, col. 1670-1671, et surtout Jérome *(Saint)*, t. viii, col. 965-976.

On connaît la thèse fondamentale des protestants: voir Ordre, col. 1336 sq. Ils rejettent la succession apostolique des évêques, proclament le sacerdoce universel, considèrent le ministre comme un simple membre de la communauté laïque, mais député par elle pour la prédication de la parole de Dieu et l'administration des sacrements. La synonymie de πρεσβύτερος et d'ἐπίσκοπος dans les écrits apostoliques était invoquée comme un puissant argument en faveur de cette thèse, les « évêques » ne se distinguant pas primitivement des « prêtres » et ceux-ci n'étant, en réalité, que les anciens de la communauté, choisis en son sein en raison de leur âge.

Contre les assertions protestantes, la plupart des théologiens et des historiens catholiques maintiennent la position traditionnelle : les noms furent communs, les fonctions ne l'étaient pas et, en tout cas, ces fonctions requéraient un caractère sacré, aussi bien chez les prêtres que chez les évêques, le nom d'évêque étant cependant plus particulièrement réservé aux dignitaires du premier rang. Voir Baronius, *Annales ecclesiastici*, t. i, Anvers, 1612, p. 517 sq. (ad annum Christi 58, n. 3 sq.); Bellarmin, *Controversiarum*, t. ii, *De membris Ecclesiæ*, l. I, *De clericis*, c. xiv, xv; Becanus, *Summa theologiæ*, *De sacramento ordinis*, q. ii; Tillemont, *Mémoires...*, 2e éd., t. i, Paris, 1701 : saint Paul, a. 13; Morin, *De sacris ordinationibus...*, part. III, exerc. 3, c. ii et iii; Tournely, *Prælect. theol.*, *De sacramento ordinis*, q. vi, a. 1; Gonet, *Clypeus theol. thom.*, *De sacramento ordinis*, disp. IV, n. 10-11 : Billuart, *Cursus theol.*, *De sacramento ordinis*, diss. IV, a. 1, obj. 1a. Franzelin soutient comme plus probable que, si les évêques se sont appelés prêtres, néanmoins le mot évêque a toujours, même aux temps apostoliques, été réservé aux prêtres du premier rang. *Theses de Ecclesia Christi*, Rome, 1887, th. xiii. Dans sa thèse doctorale, *De regimine ecclesiastico juxta Patrum apostolicorum doctrinam*, Louvain, 1881, Lesquoy fait dépendre cette exclusivité du contexte.

Petau, le premier, proposa une nouvelle interprétation, établissant l'équivalence d'ἐπίσκοπος et de πρεσβύτερος *quoad rem*, aux temps apostoliques. A chacun des deux mots, il veut conserver son sens propre, évêque et prêtre, tel que l'usage l'a fixé depuis le iie siècle. Mais, pour expliquer leur synonymie dans les écrits du ier siècle, il conjecture qu'à l'origine, à cause des besoins de l'Église naissante, tous les prêtres avaient reçu la plénitude de l'ordre, par conséquent l'épiscopat tel que nous le concevons aujourd'hui, de telle sorte que tous, étant prêtres et évêques, pouvaient indifféremment, mais en toute vérité, être appelés ἐπίσκοποι ou πρεσβύτεροι. *Dissert. eccles.*, l. I, c. i, ii; *De ecclesiast. hierarchia*, l. I, c. iv. Plus récem-

ment, Perrone a repris cette opinion, dont il montre les avantages pour résoudre les difficultés. *Theologia, Tract. de ordine*, c. III, n. 102-104.

Dans un autre endroit du *De ecclesiast. hierarchia*, Petau reprend la question et se demande si ceux que les épîtres et les Actes nomment *prêtres* furent aussi *évêques*. L. IV, passim. Après avoir allégué les passages du Nouveau Testament qui y ont trait, il donne comme probables deux opinions. La première est celle qu'il a exposée au l. I. La seconde, fruit d'une étude plus approfondie, lui est fournie par les anciens écrivains : *ab antiquis tradita*. Elle semble suggérée, au moins en partie, par l'exégèse de Théodore de Mopsueste, voir ÉVÊQUES, col. 1689 sq., et très certainement elle est inspirée par saint Jean Chrysostome, saint Jérôme, Théodoret et l'Ambrosiaster, cités plus haut. Dans les Églises fondées par eux, les apôtres n'auraient tout d'abord établi que de simples prêtres de second ordre. Et ce sont ces prêtres qu'ils auraient nommés indifféremment πρεσβύτεροι et ἐπίσκοποι, parce qu'au conseil de ces prêtres étaient confiés le gouvernement, la surveillance de ces Églises. Les fonctions sacrées, dont l'exercice requiert le pouvoir épiscopal, étaient remises jusqu'à la visite de l'Apôtre, qui demeurait pour ainsi dire l'évêque de ses Églises, ou jusqu'à la visite d'un de ses délégués, par exemple, Timothée ou Tite.

Les précisions apportées par Petau, sans être adoptées (exception faite pour sa première opinion pleinement acceptée par Perrone), ont certainement influencé les théologiens plus récents. On les trouve citées avec faveur par Mamachi, *Originum et antiquitatum christianorum libri XX*, Rome, 1752, l. IV, c. IV, § 1, n. 1; § 2, n. 1; par Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, t. IV, Paris, 1699, diss. XLI., § 12; le *Manuel biblique* de Bacuez y fait certainement allusion, t. IV, Paris, 1896, n. 574. Sa deuxième opinion, en particulier (les épiscopes-presbytres désignant des prêtres de second ordre et non des évêques proprement dits), se retrouve, à quelques nuances près, sous le couvert de Théodoret, dans le commentaire de Beelen sur les Actes des apôtres, XX, 28, et a inspiré Döllinger, *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*, t. III, Ratisbonne, 1860, § 1, n. 11-20. Mais c'est M. Michiels qui lui a donné récemment le meilleur relief, en comblant les lacunes qu'elle présentait encore.

Pour M. Michiels, il y a « surtout trois systèmes d'interprétation possibles. On peut maintenir la distinction originelle entre les deux titres (πρεσβύτερος et ἐπίσκοπος) et les fonctions correspondantes. Ou bien on peut admettre que chacun des noms n'exprime qu'une notion commune et générique, celle d'autorité, notion représentative de divers ordres, selon la détermination du contexte : ainsi, les anciens et les surveillants pourraient comprendre les évêques, les prêtres et les diacres. Enfin, on peut considérer les termes synonymes, réservés l'un et l'autre comme dénominations d'un seul et même degré de la hiérarchie, si bien qu'ils auraient été indifféremment employés l'un pour l'autre avec un sens très précis, les « anciens » étant partout identiques aux « surveillants ». « Cette dernière opinion, dit l'auteur, est la nôtre. » *Op. cit.*, p. 210.

Les textes de l'âge apostolique prouvent à l'évidence la synonymie des deux termes. Car l'usage simultané des deux noms sous la plume d'un même auteur et dans une acception identique prouve surabondamment la synonymie. Cf. Act., XX, 17 et 28; I Tim., III, 2 et V, 17; Tit., I, 5 et 7; I Pet., V, 1, 2 et 5; Clément de Rome, *Ad Cor.*, XLII, 3; XLIV, 6; LIV, 2; LVII, 1. Mais à la synonymie des termes s'ajoute l'identité complète des fonctions « les anciens (πρεσβύτεροι) et les surveillants (ἐπίσκοποι) sont les pasteurs du troupeau de Dieu (Act., XX, 17, 28; I Pet., V, 1, 2; Clément, *Ad Cor.*, XLII, 3); ils dirigent les fidèles et gouvernent les Églises (I Tim., III, 5; V, 17; Heb., XIII, 7, 17, 24; I Pet., V, 1-5; I Thess., V, 12; Clément, XLII; XLIV; LXIII, 1, et passim); ils sont les intendants de Dieu (I Tim., III, 5; Tit., I, 7; I Pet., II, 25; V, 4; Heb., XIII, 17), établis par l'Esprit-Saint (Act., XX, 28). Dignitaires des communautés (Phil., I, 1, et passim), ils exercent leur présidence sous le contrôle et l'autorité supérieure des apôtres (Act., XV, 2 sq.; XX, 17 sq.; XXI, 18; I Tim., III, 1 sq.; V, 17-22; Tit., I, 5 sq.; Clément, XLII, XLIV). En vertu de leur charge, ils enseignent la doctrine de la foi (Act., XV; XX, 28-32; XXI, 25; I Tim., III, 2; V, 17; Tit., I, 9; I Thess., V, 12; Heb., XIII, 7; Clément, XLII, 3; *Didachè*, XV, 1) et offrent l'eucharistie (Clément, XLIV, 4; *Did.*, XIV-XV); ils ont droit au respect et à l'obéissance (passim), à l'entretien (I Tim., V, 17, 18); ils exercent un office, une fonction nommée soit λειτουργία, soit ἐπισκοπή, soit τόπος (I Tim., III, 1; Clément, XLIV); ils prennent part à l'imposition des mains (I Tim., IV, 14), mais il n'est ni dit ni supposé qu'ils aient le pouvoir d'instituer eux-mêmes d'autres ministres; ils reçoivent leur institution des apôtres ou de leurs délégués ou de leurs successeurs (Act., XIV, 23; XX, 28; I Tim., III; V, 22; Tit., I, 5; Clément, XLII, XLIV, 1, 2). » Michiels, *op. cit.*, p. 216. Le titre d'« anciens », πρεσβύτεροι, fut d'abord donné dans l'Église judéo-chrétienne de Jérusalem, transposition naturelle de l'expression « anciens du peuple » employée chez les Juifs pour désigner les assesseurs du grand sanhédrin, voir col. 140. Le titre d'épiscope, surveillant, fut donné d'abord dans les Églises des nations; cf. Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926, introduction, p. CCXVII. On sait qu'avant d'être adopté et consacré par la langue ecclésiastique, ἐπίσκοπος était un mot usité dans la langue grecque et servait à désigner, dans son acception générale, quiconque exerçait une charge publique, une fonction, une magistrature. Voir ÉVÊQUES, col. 1658. Mais bientôt, en grec, dans la langue ecclésiastique, presbytre et épiscope furent employés indifféremment, le premier exprimant vraisemblablement plutôt la dignité; le second, la fonction. Si l'on ne trouve pas accouplés les titres de presbytres et de diacres, mais bien d'épiscopes et de diacres (cf. Phil., I, 1; I Tim., III; Clément, XLII; *Did.*, XV), c'est vraisemblablement qu'il est plus naturel d'opposer au « serviteur », le « préfet », l'« intendant », que l'« ancien ». Une dernière remarque relève que « nulle part ne se présente la mention simultanée des surveillants (ἐπίσκοποι), des anciens (πρεσβύτεροι) et des diacres, comme de trois ordres chrétiens ». Michiels, *op. cit.*, p. 217. On a constaté que, dans toute cette argumentation, les mots προϊστάμενοι, « présidents », cf. I Thess., V, 12, 13, et de ἡγούμενοι, « dirigeants », cf. Heb., XIII, 7, 17, 24, et Clément Romain, I, 3; XXI, 6, sont supposés les équivalents de πρεσβύτεροι et d'ἐπίσκοποι. Voir ORDRE, col. 1222-1223.

Pour que l'argumentation de M. Michiels soit pleinement concluante, il faut encore prouver que les personnages appelés presbytres ou épiscopes n'étaient point, au Ier siècle, revêtus de la dignité que nous appelons aujourd'hui épiscopale. L'auteur s'appuie d'abord sur le fait que la fonction caractéristique du pouvoir épiscopal est de conférer les ordres sacrés par l'imposition des mains. Or, nulle trace que les ἐπίσκοποι-πρεσβύτεροι du Ier siècle aient eu ce pouvoir : I Tim., IV, 14, indique simplement que le *presbyterium* a pris part à la liturgie de l'ordination; mais seul l'Apôtre a le droit de consacrer; cf. II Tim., I, 6. Une seconde caractéristique traditionnelle de l'épiscopat, c'est l'unité; or, les textes du Ier siècle parlent de plusieurs presbytres ou épiscopes dans la même communauté. Il y a un collège de pasteurs à la tête des Églises de Jérusalem (Act., XV, 2, 4; XVI, 1; XXI, 18), d'Éphèse (Act., XX, 17,

28) et de Philippes (Phil., I, 1) : c'est le πρεσβυτέριον de l'Église (I Tim., IV, 14). Le fait paraît également établi pour les Églises fondées par saint Paul dans son premier voyage, pour les communautés des épîtres de saint Pierre (cf. I Pet., V, 1), de saint Jacques (cf. Jac., V, 14), de la *Didachê* (XV, 1); en un mot, pour toutes les Églises que les apôtres fondèrent. Au sein du collège presbytéral, pas de chef d'ordre supérieur, ni même un président : la juridiction supérieure est exercée soit par les apôtres eux-mêmes, soit par leurs délégués. Si saint Pierre se nomme συμπρεσβύτερος, quoiqu'il soit le supérieur des prêtres, c'est vraisemblablement par condescendance et affection, tout comme il nomme Jésus-Christ le pasteur et l'« épiscope » des âmes, I Pet., II, 25, tout comme plus tard, saint Ignace d'Antioche, quoique évêque, se dira volontiers le collègue des diacres, σύνδουλος (cf. *Eph.*, I, 1; *Magn.*, II; *Smyrn.*, XII, 2). Enfin, un dernier argument est tiré de la lettre de Clément de Rome : le gouvernement des « surveillants », ἐπίσκοποι, et des diacres ne suffit pas à assurer la transmission du ministère chrétien. Il faut que les apôtres établissent un autre ordre, supérieur aux « épiscopes » (dont les membres recevront bientôt et en propre la dénomination d'ἐπίσκοποι), mais que saint Clément désigne encore par une périphrase : « des hommes éprouvés qui ont recueilli le ministère des apôtres », « des hommes illustres qui instituent les « surveillants » (XLIV, 1-4); cf. ORDRE, col. 1219.

M. Michiels croit rencontrer dans le concile de Trente une difficulté à sa thèse dans l'application que le concile fait d'Act., XX, 28 aux évêques proprement dits. Et il pense la résoudre en disant que « le concile de Trente n'a pas voulu donner une interprétation authentique, définitivement imposée par l'infaillibilité du magistère » (*op. cit.*, p. 227). S'il avait lu les actes du concile, il aurait constaté que les Pères de Trente ont pressenti sa difficulté et qu'elle est d'avance résolue en un sens favorable à sa thèse. Voir ORDRE, col. 1358-1359.

Dans toutes ces opinions catholiques sur les πρεσβύτεροι primitifs, aucune discordance quant au caractère sacré des fonctions de ces prêtres. Ce sont, pour les raisons qui ont été développées à ORDRE, des fonctions relatives à l'administration spirituelle des fidèles et communiquées à ceux qui les ont reçues par le rite sacramentel de l'imposition des mains.

2. *A l'opposé de ce courant traditionnel et catholique se trouvent les assertions protestantes*, du moins en dehors des Églises épiscopaliennes. Nous n'avons pas à nous occuper ici des efforts faits par les anglicans pour maintenir la thèse de l'institution apostolique de l'épiscopat. Cf. Michiels, *op. cit.*, p. 127-128. Mais il importe de rappeler que, dès l'origine, le protestantisme, niant d'ailleurs l'institution divine d'un épiscopat dans l'Église et s'appuyant sur la synonymie des termes ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος à l'époque apostolique, a proclamé le sacerdoce universel des laïques, le ministre n'étant, en somme, que le délégué de la communauté, chargé par elle de prêcher la parole divine, d'enseigner la Bible et d'administrer les sacrements. Voir ORDRE, col. 1337 sq. Pour Luther, le terme πρεσβύτερος signifie simplement « ancien » : dans la primitive Église, l'autorité ecclésiastique était confiée aux plus anciens, tout comme, en une cité, le titre de « sénateur » est décerné aux plus âgés. L'évêque est ainsi un simple surveillant, *Wächter auf der Warte;* et, au même titre, tout curé, tout supérieur ecclésiastique doit être dit « surveillant », parce qu'il est un gardien qui veille à ce que, dans son peuple, l'Évangile et la foi au Christ soient constamment édifiés. Le sacerdoce dans l'Église est donc une institution purement humaine, ne comportant *aucun pouvoir sacré* reçu de Dieu, soit immédiatement, soit médiatement. Cf. ORDRE, col. 1339.

Les mêmes négations se retrouvent chez Thomas Illyricus, *Confession d'Anvers*, c. XI; plus tard, chez Chemnitz, *Examen concilii Tridentini*, Francfort, 1578, part. II, p. 1162 sq. Elles ont été renouvelées avec insistance par Mélanchthon, dont on trouvera la doctrine exposée à ORDRE, col. 1339-1343; par Calvin, Théodore de Bèze, Zwingle, col. 1343-1346; tous d'accord « pour nier l'existence de l'ordre comme sacrement, pour nier la collation d'un pouvoir spirituel dans le sacrement de l'ordre, la supériorité de l'épiscopat sur le simple sacerdoce et le pouvoir des évêques de conférer par l'ordination un véritable pouvoir avec la grâce pour en exercer les fonctions. Tous sont unanimes à conserver l'imposition des mains comme une coutume humaine, légitimement introduite, pour assurer dans l'Église le bon fonctionnement de la prédication et de l'administration des sacrements », cette imposition redevenant ainsi ce qu'elle était dans la primitive Église, « une simple consécration ou mise à part pour le service de Dieu, un rite initiateur précédé du jeûne et accompagné de ferventes prières, pour appeler, sur ceux qui en étaient l'objet, des grâces précieuses du Saint-Esprit, la reconnaissance publique et le sceau de la double vocation du chef de l'Église et de ses rachetés », col. 1346.

Il ne suffit pas de nier; il faut expliquer. Les théologiens protestants mettent à la base de leur système le fait de l'établissement par Jésus-Christ d'une Église *démocratique*, héritière dans sa collectivité de l'autorité confiée par le Christ aux apôtres pris collectivement, et s'organisant ensuite elle-même selon les exigences des circonstances. Cette organisation, dans les communautés primitives, produisit l'institution de chefs, chargés de remplir les fonctions liturgiques et de veiller à la discipline. Les historiens et les critiques ont senti le besoin d'aller plus loin et de préciser quelles influences ont agi sur l'Église primitive pour déterminer les cadres de l'autorité. C'est par là qu'ils nous ont donné leur sentiment sur le presbytérat primitif.

Pour nous en tenir aux modernes, ils sont unanimes — bien qu'ils professent sur les origines de la hiérarchie les opinions les plus diverses — à affirmer, dans les écrits apostoliques, la synonymie absolue des termes ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος. M. Michiels cite : Rothe, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung*, Wittenberg, 1837, p. 173; C. Baur, *Ueber den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche*, Tubingue, 1838, p. 73; Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts*, t. II, Marbourg, 1849; Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, Bonn, 1857; Weizsäcker, *Die Kirchenverfassung des apostolischen Zeitalters*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1873, p. 663; Beyschlag, *Die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des N. T.*, Harlem, 1874; H. J. Holtzmann, *Pastoralbriefe*, Leipzig, 1880, p. 207-212; Hatch, *The organisation of the early christian Church*, Londres, 1881 (traduit par Harnack, *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum*, Giessen, 1883); Gebhardt-Harnack, *Patrum apostolicorum opera*, 2e éd., note sur l'épître de Clément de Rome, I, 3; Lightfoot, *St Paul's epistle to the Philippians*, Londres, 1869, p. 93, 191; Langen, *Geschichte der römischen Kirche*, Bonn, 1881; Seyerlen, *Entstehung des Episcopats*, dans *Zeitschrift für praktische Theologie*, 1887, p. 316; Lechler, *Apostolische Zeitalter*, Leipzig, 1885, p. 111; Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, t. III, Erlangen, 1881, p. 309; Kühl, *Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen*, Berlin, 1885, p. 25, 81, 89, 106; Löning, *Die Gemeindeverfassung des Urchristentums*, Halle, 1889, p. 72, 86; Loofs, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1890, p. 631-645; Mœller,

Lehrbuch der Kirchengeschichte, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 94, 135. Malgré la synonymie des termes, un grand nombre de protestants modernes, à la suite de Hatch, refusent d'identifier les personnages, tandis que d'autres, à l'instar de Lightfoot, les identifient complètement. D'où, en cherchant dans les institutions sociales du temps le point de départ de l'institution des épiscopes et des presbytres dans la primitive Église, une grande confusion.

La plus simple explication — la première en date, puisqu'elle a comme premier auteur Vitringa, *De synagoga vetere*, Franeker, 1696 — cherche dans la synagogue le prototype de l'Église. Cette opinion a été renouvelée par H.-J. Holtzmann. Les communautés fondées par saint Paul en terre grecque étaient, au début, sans organisation ni constitution, et l'action de l'Esprit par les charismes s'y exerçait libre de toute règle : c'est la période pauliniste. Bientôt ces formes souples de l'association religieuse païenne furent éliminées par le régime des synagogues juives. Les πρεσβύτεροι-ἐπίσκοποι et les diacres correspondent aux archontes et aux serviteurs des synagogues, c'est la période juridique. Enfin seulement, dans la lutte contre l'hérésie, l'un des chefs s'éleva pour devenir l'évêque unique et souverain, afin de maintenir l'unité.

Parmi les tenants de l'identité personnelle des ἐπίσκοποι-πρεσβύτεροι, Rothe défend encore une sorte d'institution apostolique de l'épiscopat, en ce sens qu'après la destruction de Jérusalem les apôtres auraient décrété qu'après leur mort la gestion de chaque communauté serait remise aux mains d'un évêque. L'organisation de cet épiscopat serait surtout l'œuvre de saint Jean.

Baur estime qu'aux origines il y avait, dans une même ville, plusieurs communautés chrétiennes privées, ἐκκλησίαι κατ' οἶκον, dont chacune était présidée par son doyen d'âge, πρεσβύτερος, qui recevait aussi le nom d'ἐπίσκοπος, en tant qu'administrateur de la communauté. La fusion de ces communautés amena, à leur tête, une pluralité d'ἐπίσκοποι-πρεσβύτεροι. C'est pour revenir à l'unité que l'évêque s'éleva bientôt au-dessus du presbytérion dans la communauté unifiée.

Mais déjà Ritschl imagine deux types primitifs de gouvernement ecclésiastique. A Jérusalem est réalisé le type judéo-chrétien : des presbytres égaux entre eux, présidés par l'un d'eux, le premier président en date ayant été Jacques, frère du Christ. Ce type aurait été appliqué à Alexandrie, jusqu'au milieu du IIIe siècle; sur ce point, Ritschl invoque l'autorité de saint Jérôme, *Epist.*, CXLVI, *P. L.*, t. XXII, col. 1192. Partout ailleurs s'était propagé le type ethnico-chrétien, dans lequel les besoins de la fonction disciplinaire ont suscité peu à peu un chef local au-dessus des πρεσβύτεροι-ἐπίσκοποι. La formule définitive de cette organisation relève des épîtres ignatiennes (dont Ritschl d'ailleurs n'admet pas l'authenticité). D'Asie Mineure où elle vit le jour, cette constitution se propagea partout pour donner naissance à l'épiscopat catholique vers le milieu et la fin du IIe siècle, au temps d'Irénée et de Tertullien.

Tout en rapprochant presbytres et épiscopes, Réville tient aussi pour leur distinction originelle « non pas en ce qui concerne la dignité, mais en ce qui concerne la fonction ». Toutefois, « ces fonctions se confondirent certainement; ainsi le contrôle put être confié à des presbytres, et la cure d'âmes fut sans doute exercée maintes fois par des épiscopes ». Dans les Pastorales, « il y a une distinction très sensible entre les fonctions de l'épiscope et celles des presbytres, quoiqu'elles se touchent ou se rejoignent sur bien des points ». *Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1894, p. 179, 313.

C'est du côté des institutions grecques que Renan va chercher l'origine des épiscopes-presbytres, sans construire cependant de système à ce sujet. Ce n'est qu'un rapprochement avec les associations religieuses, thiases ou collèges, du monde grec, où l'épigraphie lui révélait des ἐπίσκοποι, des πρεσβύτεροι. *Les origines du christianisme*, t. II, 1868, p. 353; t. III, 1869, p. 248, etc.

Après la publication de Foucart, *Les associations religieuses chez les Grecs*, Paris, 1873, Weingarten pensa découvrir toute la hiérarchie catholique dans l'épigraphie des thiases : l'association chrétienne aurait commencé par le régime du patronat, chaque groupe possédant son προστάτης; puis le régime du patronat se serait transformé en celui des collèges, le προστάτης ayant été remplacé par un ἐπίσκοπος ou thiasarque, assisté de prêtres. Cf. *Historische Zeitschrift*, t. XLV, 1881, p. 441 sq. Voir ORDRE, col. 1197.

Encore qu'il garde la thèse fondamentale de la théologie protestante, Edwin Hatch admet, avons-nous dit, la distinction originelle des épiscopes et des presbytres. L'épigraphie établirait que les épiscopes sont les fonctionnaires chargés, dans les villes de Syrie et d'Asie Mineure, de la gestion des finances municipales. Chaque communauté chrétienne était administrée, au point de vue matériel et disciplinaire, par un conseil d'anciens ou presbytres. Mais ceux de ces presbytres qui étaient affectés aux finances furent nommés épiscopes. Les diacres étaient les assesseurs des épiscopes. Dans les grandes villes, où le service financier était plus considérable, on en centralisa toute la gestion entre les mains d'un épiscope chef, qui devint bientôt le type de l'évêque souverain.

Harnack reprend cette idée et la complète. On doit distinguer, dans les communautés chrétiennes primitives, comme une double organisation. La première partage la communauté en dirigeants, πρεσβύτεροι, et dirigés, νεώτεροι (l'interprétation est d'ailleurs substantiellement exacte, voir ORDRE, col. 1216). Mais, parmi les dirigeants, l'administration — dons à recueillir, aumônes à distribuer, culte à exercer — est la fonction déléguée à des presbytres spécialement désignés sous les noms de diacres et d'épiscopes. Il y eut ainsi de simples presbytres et des presbytres-épiscopes. Ni les uns ni les autres n'avaient à s'occuper du ministère de la parole : c'était là le lot des apôtres, des prophètes ou des didascales, investis par vocation ou par charisme. Quand disparurent prophètes et didascales, les épiscopes les remplacèrent dans la διακονία τοῦ λόγου, en vertu non d'un charisme, mais de la délégation vraie ou supposée des apôtres. C'est la crise, amenée par le gnosticisme, qui, par besoin d'unité doctrinale, créa l'épiscopat monarchique. Voir spécialement la traduction du livre de Hatch; les Prolégomènes à *Die Lehre der zwölf Apostel (Didachè)*, Leipzig, 1884, dans *Texte und Untersuchungen*, t. II, fasc. 1-2, et la *Dogmengeschichte*, 3e éd., t. I, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 204 sq.

Pour K. Weizsäcker, les presbytres sont les plus anciens membres (ἀπαρχαί) de la communauté, les témoins des apôtres, comme les apôtres l'étaient de Jésus-Christ. C'est parmi les presbytres qu'ont été choisis les membres chargés de fonctions, les προϊστάμενοι, ἡγούμενοι ou ἐπίσκοποι, l'investiture de ces fonctions appartenant sans doute aux suffrages des presbytres. Comme Harnack, Weizsäcker admet que prophètes et didascales ont été éliminés par les épiscopes. Le ministère de la parole, devenu le lot des épiscopes, fut centralisé entre les mains d'un épiscope suprême; les autres épiscopes sont ainsi tombés au rang des presbytres, avec cette différence que les « deutéro-presbytres » avaient une fonction, tandis que les « proto-presbytres » n'avaient qu'un titre. *Das apostolische Zeitalter*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 613 sq.

Löning abat tout d'abord les systèmes de Weingarten et de Hatch. Il montre que les institutions hiérarchiques de l'Église ne doivent rien aux institutions collégiales ou municipales de la société païenne et que l'assimilation des épiscopes aux ἐπίσκοποι des inscriptions grecques est insoutenable. Il distingue trois types d'organisation coexistant dans l'Église chrétienne à la fin de l'âge apostolique, et qui se seraient fusionnés selon l'idéal de saint Ignace d'Antioche dans la première moitié du IIe siècle. Un premier type est la communauté *souveraine*, élisant le comité d'épiscopes qui l'administre : ceux-ci accaparent bientôt pour eux seuls le ministère de la parole et du culte, qui d'abord avait été exercé individuellement et librement. Le second type est la communauté *dirigée par le presbytérium*, comité de presbytres investis par l'imposition des mains reçue des presbytres eux-mêmes, et auxquels appartiennent la parole, le culte, la discipline. Le troisième type est celui de la communauté à épiscopat unique, fondée sur le modèle de la chrétienté de Jérusalem, dont Jacques, puis Siméon, furent évêques.

En bref, « les résultats considérés comme les plus certains et les mieux établis par les tenants des doctrines évolutionnistes, paraissent être les suivants. La *fonction* de l'épiscope dans les communautés chrétiennes ne fut pas une fonction doctrinale, mais une fonction administrative au sens le plus large du mot, comprenant la discipline, les finances, le culte, les relations avec l'extérieur : c'est une fonction matérielle, disciplinaire et locale, identique à celle qu'exerçaient les administrateurs dans les autres corporations du temps, dont l'organisation, malgré quelques diversités, était analogue à la constitution municipale, et dont les synagogues en terre païenne n'étaient elles-mêmes qu'une variété. Le *ministère de la parole* était exercé par les « spirituels », par ceux qui étaient doués des charismes. De là un double élément dans la vie sociale des premiers disciples : l'organisation charismatique ou spirituelle, représentée par les prédicateurs itinérants, et l'organisation administrative locale, celle-ci tendant à la constitution d'un gouvernement. On peut y ajouter une troisième organisation, celle de la direction ou de la conduite des âmes, exercée par les anciens, les notables, les presbytres. Vers la fin du Ier siècle ou au cours du IIe, ces éléments se fusionnèrent en un seul organisme en faveur surtout de l'ἐπίσκοπος, qui obtint ainsi le ministère de la parole et la direction. » Michiels, *op. cit.*, p. 140-141.

Ces conclusions ont été quelque peu infirmées par Sohm, dans son *Kirchenrecht*. Dans ses fondements, il pose en principe que la théorie du droit divin pour le pouvoir ecclésiastique est en contradiction avec l'essence même de l'Église, parce que l'organisation de l'Église repose, non sur des principes de droit, mais sur les charismes. L'Église a commencé par être inorganique : tout y était subordonné, librement, au charisme de la parole de Dieu. Il n'y avait ni supérieurs établis, ni souveraineté du peuple; seule, la doctrine dirigeait tout. La communauté approuvait les maîtres inspirés, et l'imposition des mains confirmait leur charisme. L'organisation des communautés commença avec l'introduction du droit : la liturgie eucharistique fit la transition. En effet, le culte eucharistique est de sa nature lié avec l'administration de la propriété collective, et il fallut qu'en l'absence de prophètes et de docteurs, doués du charisme de la parole de Dieu, fût établie, dans chaque communauté, une institution locale, pour parler au nom de Dieu. Cette institution est l'épiscopat, qui fut ainsi originairement une fonction doctrinale. Le diaconat fournit les aides à l'ἐπίσκοπος. Quant au presbytérat, c'est un simple titre honorifique, mérité par l'ancienneté, la notabilité; c'est donc non une fonction, mais un rang. Les πρεσβύτεροι ont les places d'honneur à la table eucharistique autour du liturge et forment son conseil, et ce conseil désigne l'ἐπίσκοπος qui doit célébrer l'eucharistie. L'épître de Clément aux Corinthiens met le point final à l'état charismatique et inaugure, à Rome, l'épiscopat monarchique, résultat de l'aspiration vers l'ordre et le droit, notamment pour la liturgie eucharistique.

Dans tous ces systèmes (dont on voudra bien, en ce qui concerne leur thèse parallèle de l'origine de l'épiscopat, consulter les exposés à ÉVÊQUES, col. 1694 sq.), dans toutes ces explications, il y a très certainement d'utiles et intéressantes observations de détail. Mais, du point de vue substantiel qui nous occupe — le caractère sacré de la fonction des presbytres — ces théories partent toutes du même préjugé protestant : l'absence d'un ministère sacré, d'institution divine, aux origines de l'Église. Or, quelle que soit la part de vérité à faire aux observations d'ordre secondaire, l'étude objective des textes oblige à réprouver cette erreur fondamentale. Nous avons démontré, en effet, que « *tout au moins* un certain nombre d'anciens devenaient tels et étaient constitués chefs dans les Églises par l'imposition des mains, sorte de consécration donnée par les apôtres, leurs délégués ou leurs remplaçants, et que plusieurs de leurs fonctions impliquaient un véritable pouvoir sacré ». ORDRE, col. 1215. On ne conçoit pas, en effet, que, sans caractère sacré, les πρεσβύτεροι de l'Église de Jérusalem aient été appelés par les apôtres au gouvernement, non seulement disciplinaire, mais encore doctrinal de l'Église, col 1213. Cette impression devient une certitude dans l'épître de Jacques, où les anciens de l'Église apparaissent comme dotés du pouvoir d'administrer un rite sacré, col. 1213. Dans l'Église d'Éphèse, les πρεσβύτεροι apparaissent ce qu'ils sont à Jérusalem, « recteurs de leur Église, pasteurs des fidèles, intendants de Dieu et c'est à eux qu'il incombe de veiller sur le troupeau ». Ils sont identiques aux ἐπίσκοποι, col. 1213. Les pastorales sont plus explicites encore, puisqu'elles montrent les presbytres non seulement investis par les apôtres d'un pouvoir gouvernemental et doctrinal dans l'Église, mais encore investis par la cérémonie sacramentelle de l'imposition des mains, col. 1211. L'imposition des mains, comme rite consécratoire des presbytres, est déjà signalée aux Actes, XIV, 22; col. 1210-1211. D'ailleurs, l'identification absolue qu'on doit faire non seulement quant au nom, mais quant à la fonction, avec les épiscopes, voir ci-dessus, col. 143 sq., renforce encore cette conviction, surtout en raison de l'offrande eucharistique dont les épiscopes de l'Épître de Clément et de la *Didachè* sont chargés, col. 1219-1220.

3. *Mais tous les presbytres étaient-ils investis d'un pouvoir sacré?* — Les meilleurs critiques estiment que « la terminologie primitive n'est point rigoureuse, et (que) les institutions définitives ont pu être préparées par des institutions transitoires ». Batiffol, *La hiérarchie primitive*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1902, p. 258. Évidemment, il ne s'agit pas ici de supposer l'existence d'un presbytérat purement honorifique auquel aurait succédé un presbytérat investi de fonctions sacrées.

Mais le mot « presbytre » est certainement d'un sens originel plus vague et plus étendu que le mot « épiscope ». Aussi, tout en concédant que, dans le langage du Nouveau Testament, presbytres et épiscopes sont synonymes, le terme juif de presbytre correspondant au terme grec d'épiscope, on doit reconnaître que le premier est cependant plutôt honorifique, le second plutôt administratif. Cette observation du P. de Smedt le conduit à conclure que le titre de presbytre pouvait s'appliquer à tous ceux qui étaient associés à la direction des Églises, ne fût-ce qu'à titre honoraire de bienfaiteur, de prémices, de patron. Les épiscopes étaient

des πρεσβύτεροι προϊστάμενοι; mais il pouvait exister d'autres πρεσβύτεροι dépourvus de cette fonction. *L'organisation des Églises chrétiennes*, dans la *Revue des questions historiques*, t. XLIV, 1888, p. 337 sq.

Mgr Batiffol est plus explicite. Il admet, lui aussi, la distinction des épiscopes et des presbytres *primitifs*. Nous sommes, nous prêtres, dit-il, les successeurs des épiscopes primitifs et non des presbytres.

« Que seront alors les presbytres primitifs ? M. Löning a bien établi que le titre de πρεσβύτερος était un titre qui se trouve dans l'épigraphie grecque des Juifs, pour désigner ceux que cette même épigraphie appelle ailleurs des archontes. Seulement, ces presbytres, aussi bien que ces archontes, étaient non des chargés du culte, mais des magistrats au civil, et ni les uns ni les autres n'étaient des magistrats à vie. L'analogie entre les presbytres juifs et les presbytres chrétiens est donc purement verbale. Disons, avec le R. P. de Smedt, que le presbytérat était un titre d'honneur attribué dans les communautés primitives aux convertis de la première heure, aux « prémices » (ἀπαρχή), aux bienfaiteurs et patrons (προστάτης) comme Stéphanas à Corinthe, aux notables qui dans leur maison donnaient l'hospitalité à l'Église locale, comme Nympha à Laodicée, ou Philémon à Colosses, ou Aquilas à Éphèse, et que ce titre pouvait mettre qui le portait en tête de la communauté, sans lui conférer ni ordre ni juridiction. C'est ainsi qu'à la fin du IIe siècle et encore au IIIe le fait d'avoir souffert le *martyre* donnait, au confesseur qui survivait à la comparution et à l'emprisonnement, le titre de presbytre, sans qu'on puisse dire que cette *prærogativa martyrii*, comme on l'appelait, conférât rien du sacerdoce. On pouvait donc être presbytre sans sacerdoce, et tel a dû être le cas de bien des presbytres primitifs. Mais c'est parmi ces presbytres sans sacerdoce que l'on choisissait, sinon nécessairement, du moins de fait, les membres de la communauté qu'on élevait à la charge de l'ἐπισκοπή; on eut ainsi des πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες, ceux du discours de saint Paul à Milet; des πρεσβύτεροι προεστῶτες, ceux des épîtres pastorales ; des πρεσβύτεροι qualifiés de ποιμένες, ceux de la *Ia Petri ;* ou de ἡγούμενοι, ceux de l'épître aux Hébreux; ou de προϊστάμενοι, ceux de l'épître aux Romains ou de l'épître aux Thessaloniciens. Ces divers termes supposent tous une fonction de gouvernement, qui s'ajoute au simple presbytérat et que le presbytérat par lui-même n'impliquait pas.

« Ce presbytérat primitif était l'enveloppe originelle de la hiérarchie : il disparut comme une forme simplement préparatoire. Et le mot seul s'en conserva pour désigner les prêtres, c'est-à-dire les épiscopes subordonnés à l'évêque diocésain. » *Op. cit.*, p. 264-265.

A coup sûr, la position de Mgr Batiffol maintient le dogme catholique de l'origine divine du presbytérat, ordre sacré. La critique qu'en a faite M. Michiels, *op. cit.*, p. 158-159 (en note), provient certainement d'une équivoque. Cf. *Revue biblique*, 1901, p. 130-133. Un fait paraît néanmoins certain, et Mgr Batiffol n'y contredit pas, c'est que les πρεσβύτεροι *dont il est question dans les textes apostoliques* sont chargés d'une fonction sacrée. Qu'il y ait eu des presbytres primitifs, constituant un ordre purement honorifique, c'est possible; mais ce n'est pas démontré. Les titres concédés aux IIe et IIIe siècles aux confesseurs de la foi ayant subi le martyre prouvent simplement qu'on leur accordait une place d'honneur dans le clergé, mais ne fournissent pas d'argument décisif en faveur de l'existence d'un presbytérat *primitif*, purement honorifique. Voir Ordre, col. 1250-1251, 1255.

Nos conclusions sont donc celles-ci : *a)* la thèse d'un presbytérat qui, *aux temps apostoliques*, aurait été *en soi* et *dans tous ses membres* purement honorifique, est contraire aux documents et à la doctrine de l'institution divine du sacerdoce : c'est la thèse protestante; *b)* la thèse de la coexistence d'un presbytérat purement honorifique avec un presbytérat-épiscopat comportant une fonction et des pouvoirs sacrés n'est pas contraire à la doctrine catholique, est spéculativement possible, mais ne paraît pas être historiquement démontrée; *c)* la thèse qui admet l'identité des fonctions sacrées du presbytérat et de l'épiscopat aux temps apostoliques semble plus probable, et, même en identifiant ces épiscopes-presbytres avec nos simples prêtres de second rang, maintient le dogme catholique de l'origine divine du presbytérat et du véritable épiscopat.

3° *L'origine divine du presbytérat.* — La doctrine de l'Église sur ce point a été promulguée par le concile de Trente, sess. XXIII, can. 6 : « Si quelqu'un dit que dans l'Église catholique il n'y a pas de hiérarchie instituée par une disposition divine *et qui se compose des évêques, des prêtres* et d'autres ministres, qu'il soit anathème. » Denz.-Bannw., n. 966; Cavallera, n. 1308. Ce canon est dirigé directement contre les protestants qui prétendent que tous les fidèles sont également prêtres et reçoivent de Dieu directement la grâce sans l'intermédiaire d'un sacerdoce spécial. Déjà, au c. IV, le concile avait déclaré que, « si quelqu'un affirme que tous les chrétiens sans distinction sont prêtres du Nouveau Testament, ou que tous possèdent entre eux un égal pouvoir spirituel, celui-là paraît bien ruiner la hiérarchie ecclésiastique... ». Denzinger-Bannwart, n. 960; Cavallera, n. 1308. Mais, dans le can. 6, le concile proclame l'existence de cette hiérarchie comme un dogme de foi et, par là, définit, comme article de foi, la distinction entre clercs et laïques. Bien plus, le concile entend jusqu'à un certain point définir qui, parmi les clercs, appartient de droit divin à la hiérarchie. Ce sont d'abord, et sans contestation possible, les évêques et les prêtres, et cette affirmation, explicitement formulée dans le canon, est donc un article de foi. Cf. Ordre, col. 1361.

Par là, l'institution divine du presbytérat s'impose à la foi catholique. Il n'est point difficile, d'ailleurs, de justifier historiquement la définition conciliaire. Nous savons, en effet, que les épiscopes-presbytres étaient choisis par les apôtres, par leurs délégués ou par « d'autres hommes illustres », leurs successeurs, et que ce choix prenait valeur, devant la communauté ecclésiastique, par le rite sacramentel de l'imposition des mains. Voir Ordre, col. 1212-1220, 1240-1244. Il est donc certain historiquement que les apôtres ont eu l'idée et la volonté de conférer ce sacerdoce de second rang aux sujets choisis par eux. Pourquoi cette idée et cette volonté, sinon parce qu'elle répondait aux desseins que le Christ ou l'Esprit-Saint leur avait manifestés dans l'institution du sacerdoce chrétien ? Sur l'institution de ce sacerdoce, voir Ordre, col. 1201-1206. Des desseins du Christ, les théologiens, s'inspirant de la glose de Bède le Vénérable sur Luc., X, 1, *P. L.*, t. XCII, col. 461, trouvent une indication dans le choix des soixante-dix disciples, lesquels représenteraient les simples prêtres, tandis que les douze apôtres seraient le type des évêques. Cf. Pierre Lombard, IV *Sent.*, dist. XXIV, voir Ordre, col. 1302, et les commentateurs, notamment saint Thomas, IIa-IIæ, q. CLXXXIV, a. 6, ad 1um. Voir aussi le pontifical, allocution *Consecrandi*. Ce n'est qu'une indication sans grande portée. L'essentiel, pour le théologien, est de rejoindre le Christ par les apôtres, et cette soudure est historiquement réalisée par les textes apostoliques eux-mêmes. Cette soudure nous permet de maintenir dans la région des certitudes le fait de l'institution divine du presbytérat. Il faut, en effet, éviter de concevoir le presbytérat comme une institution ecclésiastique, réalisée par une sorte de dédoublement de l'épiscopat, à peu près comme les

ordres mineurs ont été créés par dédoublement du diaconat. Sans doute, certains théologiens estiment pouvoir encore ainsi sauvegarder l'origine divine de ces ordres et leur conserver la prérogative de sacrements. Voir ORDRE, col. 1306, 1380. Mais cette affirmation n'est qu'une opinion contestable, aujourd'hui abandonnée par beaucoup. Or, on ne maintient pas un dogme de la foi en l'appuyant sur une simple opinion. Il faut donc dire que, dans l'institution du presbytérat, les apôtres n'ont fait qu'une application de la volonté formelle et authentique de Jésus-Christ. Cf. Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 76.

II. FONCTIONS ET OBLIGATIONS DU PRESBYTÉRAT. — 1° *Fonctions du prêtre.* — A la période subapostolique, les fonctions du prêtre sont assez effacées. Les prêtres apparaissent généralement groupés en un corps, le *presbyterium*, dont le rôle est d'assister l'évêque et d'être son conseil. Voir, pour saint Ignace, les textes à l'art. ORDRE, col. 1225-1226. *Ipsi (presbyteri) tanquam apostoli et consiliarii honorentur episcopi et corona Ecclesiæ. Didascalie*, II, XXVIII, 4. Dans l'office liturgique, les prêtres entourent l'évêque et siègent près de lui. *Id.*, II, LVII, 4. Ils sont sa couronne, S. Ignace, *Magn.*, XIII, 3; sont soumis à son autorité monarchique, qu'ils doivent se contenter d'encourager. *Trall.*, XII, 2. Avec lui, ils concélèbrent et consacrent l'eucharistie. *Canones Hippolyti*, 20; *Constit. apost.*, VIII, XII, 4; cf. *Smyrn.*, VIII, 1-2. Avec lui, ils imposent les mains, pour l'ordination des prêtres, sans pour cela conférer, avec l'évêque, l'ordination. *Tradition apostolique*, voir ORDRE, col. 1218; cf. I Tim., IV, 14, *ibid.*, col. 1243. Avec lui, ils imposent les mains pour la réconciliation des pénitents. S. Cyprien, *Epist.*, XVI, 2; XVIII, 1, éd. Hartel, p. 518, 523. Ils peuvent même, d'après saint Cyprien, suppléer l'évêque en cas de nécessité soit dans l'administration de la pénitence, soit dans la célébration de l'eucharistie; voir ORDRE, col. 1231. Tertullien avait déjà reconnu au prêtre, à défaut de l'évêque, le droit de présider l'assemblée des fidèles et de distribuer l'eucharistie, *ibid.*, col. 1229. Origène semble lui attribuer le pouvoir de remettre les péchés, *ibid.*, col. 1228. Et sans doute doit-on déjà, chez saint Ignace, *Smyrn.*, VIII, 1, comprendre qu'en l'absence de l'évêque et par son autorisation le simple prêtre peut baptiser et célébrer l'eucharistie. Pour ce qui est de l'administration du baptême, Tertullien en concède au prêtre, autorisé par l'évêque, le droit absolu. *De baptismo*, n. 17; cf. *Didascalie*, III, 12. En tout cas, au simple prêtre a toujours été reconnu le droit d'instruire et de catéchiser. Déjà saint Paul, I Tim., V, 17, parle de πρεσβύτεροι, vraisemblablement des prêtres de second ordre par leur ordination, et qui « travaillent par la parole et l'instruction » κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ. La *Passion de sainte Perpétue*, n. 13, parle d'un prêtre docteur, *presbyterum doctorem*. Tertullien, Origène, saint Hippolyte, simples prêtres, ont enseigné et prêché.

C'est surtout à partir du IIIe siècle et quand s'organisèrent, au moins à Rome, les paroisses (*tituli*) que le rôle du simple prêtre a pris tout son relief. Voir CURÉS, t. III, col. 2429. Tout d'abord dans les grandes villes, comme Rome et Alexandrie, puis plus tard dans les campagnes, quand les diocèses s'étendirent, il devint impossible de grouper autour de l'évêque, dans la même enceinte, la foule des fidèles. De nouveaux centres de culte devinrent nécessaires : on y préposa un prêtre assisté d'un diacre et d'un certain nombre de ministres inférieurs. Ce prêtre fut toujours rattaché à l'évêque et placé sous son autorité (dépendance qui eut souvent son symbole dans l'usage du *fermentum*); sur cet usage, voir Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 70. Néanmoins il apparaissait comme un chef responsable, jouissant dans son Église d'une certaine autonomie. C'est alors que le simple prêtre commença à célébrer librement le saint sacrifice, à bénir les fidèles et les offrandes par eux présentées, à préparer au baptême et à l'absolution les catéchumènes et les pénitents et même, en certains cas, à leur administrer lui-même ces sacrements, à prêcher et à présider les assemblées liturgiques. Bref, il remplit les fonctions que lui assigne le pontifical : *Sacerdotem... oportet offerre, benedicere, præesse, prædicare et baptizare* (allocution *Consecrandi*).

1. *Offerre.* — Avec saint Thomas, *Suppl.*, q. XXXVI, a. 2, les théologiens enseignent que la fonction principale du prêtre concerne le corps réel du Christ, dans l'offrande du sacrifice. Le sacrifice, en effet, est la fonction essentielle du sacerdoce. Heb., V, 1. C'est d'après leur rapport à l'eucharistie, à laquelle est ainsi ordonné le sacrement de l'ordre, que se distinguent les uns des autres les ordres inférieurs au presbytérat. *Suppl.*, q. XXXVII, a. 2. Voir plus loin, col. 159. Cf. profession de foi imposée aux vaudois, Denzinger-Bannwart, n. 424. La fonction secondaire du prêtre a pour objet le corps mystique du Christ; c'est donc ce corps mystique — les fidèles de l'Église catholique — que concerneront les quatre autres fonctions indiquées par le pontifical.

2. *Baptizare.* — Il faut entendre ici la dispensation de tous les *sacrements* dont le prêtre, en vertu des pouvoirs inhérents à son caractère sacerdotal, est le dispensateur : pouvoirs ordinaires relativement au baptême, à l'eucharistie, à la pénitence, à l'extrême-onction; pouvoirs extraordinaires relativement à la confirmation et aux ordres inférieurs. Pouvoirs dont le prêtre ne peut user soit validement, soit surtout licitement, qu'en se conformant aux prescriptions divines et ecclésiastiques. Les laïques n'ont pas le pouvoir d'administrer les sacrements. *Conc. Trid.*, sess. VII, can. 10, Denzinger-Bannwart, n. 853; Cavallera, n. 981.

3. *Benedicere.* — C'est la dispensation des *sacramentaux*, qui, bien qu'à un degré inférieur, sont, comme les sacrements, des moyens d'obtenir la grâce. Ici, l'Église précise au prêtre dans quelle mesure il peut user du droit de bénir. Les bénédictions les plus simples sont permises au simple prêtre, les bénédictions plus importantes et plus solennelles sont réservées aux évêques en raison de leur dignité. L'Église peut imposer et impose des formules de bénédiction, auxquelles, sous peine d'invalidité, il faut s'en tenir. Code, can. 1147, § 1, 2.

4. *Præesse et prædicare.* — L'action du prêtre ne s'étend pas seulement au domaine sacramentel et liturgique; elle est aussi hiérarchique. Les prêtres occupent, dans l'Église, une place qui leur confère l'autorité, en tant qu'ils sont appelés, en vertu d'une mission légitime, à enseigner par les catéchismes et la prédication *(prædicare)* et à exercer la prééminence spirituelle *(præesse)*. Saint Paul traçait déjà ce devoir aux prêtres : comme docteurs (διδάσκαλοι) et comme pasteurs (ποιμένες), ils doivent instruire et guider avec autorité, par leur parole et par leurs actes, le troupeau confié à leurs soins; cf. Eph., IV, 11. Et il recommande la vigilance à ceux qui président ainsi (προϊστάμενοι) à la conduite de leurs frères. Rom., XII, 8.

« Ainsi, — dans son ensemble, l'action des prêtres — célébration et dispensation des mystères du salut, prédication de la parole de Dieu, maintien de la discipline et des mœurs chrétiennes par la vigilance sur le troupeau confié à leurs soins — se rapporte au salut des âmes immortelles, âmes rachetées par le sang et par les plaies de Jésus-Christ. Ce n'est qu'à la condition de se rappeler toujours le prix et la dignité de ces âmes qu'ils exerceront fidèlement leur ministère de pasteurs, qu'ils veilleront sur elles, qu'ils « présideront » dignement, avec un zèle en rapport avec leur propre responsabilité (Heb., XIII, 17). » N. Gihr, *Les sacrements...*, p. 135.

2° *Obligations qu'impliquent ces fonctions.* — Il ne s'agit pas ici des obligations générales inhérentes à l'état sacerdotal, obligations introduites peu à peu dans la discipline de l'Église et sanctionnées par le droit canonique, l. II, part. I, tit. III, mais des obligations particulières qu'impose *hic et nunc* l'exercice des fonctions sacerdotales à celui qui s'en acquitte. Ces obligations peuvent concerner la validité, la licéité, la plus grande perfection des actes sacerdotaux.

1. *Quant à la validité.* — *a)* La première obligation de celui qui accomplit un acte sacerdotal est d'être prêtre. Le prêtre, dans l'exercice de ses fonctions, est ministre de Jésus-Christ. Or, il ne participe au sacerdoce du Christ que par le caractère qu'imprime en son âme la réception valide du sacrement de l'ordre. Sur le caractère sacramentel de l'ordre, voir Caractère sacramentel, t. II, col. 1698 sq., et Ordre, col. 1306. Sur la doctrine du concile de Trente quant au caractère sacramentel de l'ordre, voir Ordre, col. 1360. L'usurpation des fonctions sacerdotales constitue donc une faute dont la gravité varie selon l'importance de la fonction usurpée. La législation de l'Église est résumée sur ce point dans le can. 2322 : *Ad ordinem sacerdotalem non promotus : 1° Si missæ celebrationem simulaverit aut sacramentalem confessionem exceperit, excommunicationem ipso facto contrahit, speciali modo Sedi apostolicæ reservatam; et insuper laicus quidem privetur pensione aut munere, si quod habeat in Ecclesia, aliisque pœnis pro gravitate culpæ puniatur; clericus vero deponatur; 2° Si alia munera sacerdotalia usurpaverit, ab Ordinario pro gravitate culpæ puniatur.* La prédication est interdite aux laïques, même religieux, et aux clercs qui ne sont pas au moins diacres, sauf autorisation de l'Ordinaire, can. 1342; cf. *Conc. Trid.*, sess. VII, can. 10, Denz.-Bannw., n. 853.

Toutefois, le cas pourrait se présenter, où quelqu'un, invalidement ordonné à son insu, accomplirait les fonctions sacerdotales sans en avoir réellement le pouvoir. Le délit n'existant pas, les pénalités prévues par le can. 2322 ne sauraient l'atteindre. Ses actes, néanmoins, sauf ceux dont la validité n'exige pas le caractère sacerdotal, sont certainement entachés de nullité, et l'Église n'y peut suppléer. Sur les conséquences d'un tel état de choses, voir *Ami du clergé*, 1929, p. 346.

b) Une deuxième obligation, soit dans la célébration du sacrifice eucharistique, soit dans l'administration des sacrements, est de se conformer, au moins pour les éléments essentiels constitutifs du sacrifice ou du sacrement (cf. *Conc. Florent.*, décret *Pro Armenis*, Denzinger-Bannwart, n. 695, 698; Cavallera, n. 960, 1107; art. Matière et forme des sacrements, t. X, col. 336), aux intentions du Christ, telles que l'Église, interprète infaillible de la doctrine révélée, les a précisées, elle-même ne pouvant rien modifier à leur substance; cf. *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. II, Denzinger-Bannwart, n. 931; Cavallera, n. 954. Toute mutation essentielle dans la forme ou la matière, même involontairement introduite, ainsi que l'absence d'intention requise rendent nul l'acte accompli par le prêtre. Voir *Conc. Florent.*, *loc. cit.*, et *Conc. Trid.*, sess. VII, can. 11 et 12, Denzinger-Bannwart, n. 854, 855; Cavallera, n. 984; cf. *De baptismo*, can. 4, Denzinger-Bannwart, n. 860; Cavallera, n. 1011; et diverses propositions condamnées par Léon X, de Luther, n. 12; cf. *Conc. Trid.*, sess. XIV, c. VI (fin) et can. 9, Denzinger-Bannwart, n. 752, 902, 919; Cavallera, n. 1236, 1196, 1201; voir Pénitence, t. XII, col. 1071, 1099, 1109; par Alexandre VIII, décret du 7 décembre 1690, n. 28, Denzinger-Bannwart, n. 1318; Cavallera, n. 1026; voir Alexandre VIII, t. I, col. 761. Lorsqu'il y a doute sur les éléments essentiels, la validité n'est certainement acquise que si l'on se conforme à l'opinion la plus sûre; sauf raison grave, le prêtre est obligé de suivre ladite opinion. Denzinger-Bannwart, n. 1151; Cavallera, n. 962. L'obligation de respecter ainsi les institutions du Christ dans l'administration des sacrements est si grave qu'il n'est jamais permis au prêtre de simuler un sacrement, même pour sauver sa vie; Denzinger-Bannwart, n. 1179; voir aussi la réponse du Saint-Office, en date du 6 septembre 1625, relative aux pseudo-baptêmes administrés aux enfants des Turcs, et comparer avec Denz.-Bannw., n. 1488.

A plus forte raison, le prêtre doit-il se conformer aux institutions du Christ dans la célébration du sacrifice. Pour mieux en assurer l'exécution, l'Église a tracé des rubriques et fixé une liturgie qui obligent sous peine de faute, parfois sous peine de faute grave, et en quelques points sous peine de nullité. La profession de foi, imposée par Innocent III aux vaudois, après avoir affirmé que « personne, si honnête, si religieux, si saint, si prudent qu'il soit, ne peut ni ne doit consacrer l'eucharistie ou offrir le sacrifice de l'autel s'il n'est prêtre, régulièrement ordonné par un évêque, visible et tangible », ajoute que, « pour cet office, trois choses sont, selon la foi catholique, nécessaires : une personne déterminée, c'est-à-dire le prêtre dûment constitué tel par l'évêque pour remplir cet office; les paroles solennelles, qui ont été insérées dans le canon par les saints Pères; enfin, l'intention fidèle de celui qui les profère », Denzinger-Bannwart, n. 424. Voir Messe, t. X, col. 1052. C'est un plus grand péché de simuler la messe que de la célébrer indignement. Innocent III, *Decr.*, l. III, tit. XLI, c. 7; Denzinger-Bannwart, n. 418.

En ce qui concerne l'administration des sacramentaux, le prêtre doit, pour en assurer la validité, se conformer aux indications de l'Église, contenues dans le rituel et précisées, pour les points douteux, par les décisions de la Sacrée Congrégation des Rites, can. 1148.

Pour le ministère de la prédication, il ne peut être question de validité; mais il n'en est pas de même pour la place que l'autorité sacerdotale confère au prêtre. Sans doute, le seul sacerdoce suffit à donner à celui qui en est revêtu la préséance sur les simples laïques et lui est un titre au respect des fidèles, can. 119; mais cette préséance n'implique une autorité effective et agissante que lorsque le prêtre reçoit de l'évêque un office (une charge) ecclésiastique, can. 145, § 1. Cet office ne peut être validement acquis que par une « provision canonique », c'est-à-dire par une concession faite, conformément aux saints canons, par l'autorité ecclésiastique compétente, can. 147. La validité d'une telle préséance effective dépend donc de l'observation de ces canons, sur lesquels nous n'avons pas à donner des précisions détaillées.

c) Une troisième obligation, relative à l'administration valide de certains sacrements, notamment pour la pénitence et l'assistance au mariage, c'est que le prêtre catholique possède la juridiction ou la délégation nécessaires, le pouvoir d'ordre étant ici insuffisant. Et cette juridiction elle-même est soumise aux conditions édictées par l'Église. Cf. can. 461; voir, ici, Ministre des sacrements, t. X, col. 1779 sq., et Juridiction, t. VIII, col. 1989 sq. Le prêtre qui absout sans juridiction tombe sous le coup de peines ecclésiastiques, can. 2366. La suspense est prononcée contre le prêtre qui, sans délégation pontificale, tenterait de conférer la confirmation, can. 2365.

d) L'Église a solennellement réprouvé, au concile de Trente, la doctrine affirmant la nullité des sacrements administrés par le prêtre indigne, mais qui y apporte l'intention requise et les éléments essentiellement requis, sess. VII, *De sacram. in genere*, can. 12; sess. XIV, c. VI, can. 10; Denz.-Bannw., n. 855, 902, 920; Cavallera, n. 984, 1196, 1201. Voir, auparavant : la profession de foi imposée aux vaudois; la constitution de Jean XXII contre les fraticelles; les erreurs de Wicleff,

n. 1; celles de Jean Huss, n. 8; les interrogations posées aux hussites, a. 22, Denz.-Bannw., n. 424, 488, 581, 634, 672; Cavallera, n. 986, 987, 988, 405, 989.

L'absence de foi chez le prêtre ou son caractère d'hérétique n'empêche pas, par elle-même, la validité du sacrifice ou des sacrements. Toute la controverse de la validité du baptême administré par des hérétiques ou des ordinations faites par des évêques indignes, hérétiques ou simoniaques, a éclairé définitivement ce point de doctrine. Voir BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES, t. II, col. 219; ORDRE, t. XI, col. 1282 sq., et RÉORDINATIONS.

2. *Quant à la licéité.* — La licéité d'une fonction sacerdotale peut dépendre d'une double cause : l'existence d'un droit objectif prévu par la législation, la disposition subjective du ministre. De là une double obligation pour le prêtre en vue de l'exercice licite de ses fonctions.

a) Il doit, tout d'abord, être en possession juridique du droit d'exercer sa fonction. Bien qu'un grand nombre de fonctions sacerdotales puissent être validement exercées avec le seul pouvoir d'ordre, pour la licéité de cet exercice d'autres titres sont requis. Le droit canonique a prévu dans les moindres détails ces conditions de licéité, soit en fixant les droits et devoirs des clercs et des religieux, soit à propos de la célébration de la messe, de l'administration des sacrements ou des sacramentaux, soit au sujet de la prédication de la parole de Dieu et de l'évangélisation du peuple chrétien. Code, l. II, part. I et II; l. III, part. I et II; part. IV, tit. XX, passim. Les circonstances de lieux et de temps sont aussi à envisager, ainsi que l'habilité du sujet à recevoir les sacrements. Le prêtre qui administrerait les sacrements à un sujet qui serait, de droit divin ou de droit ecclésiastique, inapte à les recevoir, serait frappé de pénalités prévues au can. 2361.

b) Il doit ensuite être subjectivement dans les dispositions requises pour accomplir les fonctions sacerdotales. La morale catholique exige, pour la célébration de la messe et l'administration des sacrements, l'état de grâce et l'absence de censures. On consultera, sur ce point, les auteurs de morale. Pour la célébration licite de la messe, voir can. 807. Cf. MINISTRE DES SACREMENTS, t. X, col. 1779 sq.

3. *Quant à la perfection des actes sacerdotaux.* — Le droit canonique, ne s'occupant directement que du for externe, trace au prêtre un cadre de vie extérieure susceptible de l'aider à développer en son âme la vie surnaturelle, indispensable à la perfection de son ministère sacerdotal. C'est la morale et plus encore l'ascèse qui montrent au prêtre la voie qu'il faut suivre pour rendre son ministère de plus en plus parfait.

Le pontifical indique l'essentiel des dispositions surnaturelles dont les fonctions sacerdotales demandent, pour être accomplies parfaitement, la présence dans l'âme du prêtre : *cælestis sapientia, probi mores, diuturna justitiæ observatio* (exhortation : *Consecrandi*). L'évêque indique aux ordinands le moyen de parvenir à cette perfection : *Imitamini quod tractatis; quatenus mortis Dominicæ mysterium celebrantes, mortificare membra vestra a vitiis et concupiscentiis omnibus procuretis.* Il leur montre enfin le but à atteindre : *Sit doctrina vestra spiritualis medicina populo Dei; sit odor vitæ vestræ delectamentum Ecclesiæ Christi; ut prædicatione atque exemplo ædificetis domum, id est, familiam Dei (id.).* Enfin, le prélat invoque l'auteur de toute sanctification pour que se réalise en ces âmes sacerdotales cette perfection de vie nécessaire : *ut gravitate actuum, et censura vivendi probent se seniores, his instituti disciplinis, quas Tito, et Timotheo Paulus exposuit; ut in lege tua die ac nocte meditantes, quod legerint credant; quod crediderint doceant; quod docuerint, imitentur; justitiam, constantiam, misericordiam, fortitudinem ceterasque virtutes in se ostendant; exemplo præbeant; admonitione confirment; ac purum et immaculatum ministerii sui donum custodiant; et in obsequium plebis tuæ, panem et vinum in corpus et sanguinem Filii tui immaculata benedictione transforment; et inviolabili caritate in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi, in die justi et æterni judicii Dei, conscientia pura, fide vera, Spiritu sancto pleni resurgant* (oraison : *Deus sanctificationum omnium auctor...*).

Ces idées générales sur la sainteté qu'exigent les fonctions sacerdotales ont servi de thème aux auteurs, anciens et modernes, qui ont décrit les vertus nécessaires au prêtre. Voir ORDRE, col. 1277, 1371-1378. Nous avons dit, col. 1375-1376, combien l'école française du XVIIe siècle avait mis en relief ces grandes vérités, notamment M. Olier, dans son *Traité des saints ordres*, part. III, *De la suprême dignité du sacerdoce.* Nous pouvons aujourd'hui signaler un excellent résumé de cet enseignement : *Le sacerdoce, doctrine de l'école française*, par P. Pourrat, Paris, 1933, où l'auteur, après avoir rappelé l'origine et l'excellence du sacerdoce de Jésus-Christ et retracé les fonctions sacerdotales du Christ, montre ce que doit être, au point de vue de la perfection, le sacerdoce dans les prêtres de la religion chrétienne. La dernière partie, tout spécialement, mérite attention. Elle est intitulée : *Fonctions sacerdotales du prêtre.* Pour être parfaitement remplies, ces fonctions exigent un regard vers Dieu : l'esprit de religion du prêtre; un regard vers soi-même, afin que le prêtre, à l'incitation de Jésus-Christ, sache se sacrifier et s'immoler pour se sanctifier; un regard vers les âmes, pour les conduire, elles aussi, à la sainteté, en exerçant à leur endroit le zèle le plus désintéressé.

III. LE PRESBYTÉRAT DANS SES RAPPORTS AVEC LES AUTRES ORDRES. — 1° *Avec l'épiscopat.* — L'enseignement catholique se résume ici en quatre points : 1. Il est *de foi* que l'épiscopat est supérieur au simple presbytérat. Cette vérité a été définie par le concile de Trente, sess. XXIII, c. IV et can. 7. Denzinger-Bannwart, n. 960, 967; Cavallera, n. 1307, 1308. Voir ORDRE, col. 1358, 1362. Cette définition vise les erreurs protestantes, voir ORDRE, col. 1339-1346, qui s'accordent, malgré certaines divergences, « pour nier la collation d'un pouvoir spirituel dans le sacrement de l'ordre, *la supériorité de l'épiscopat sur le simple sacerdoce* et le pouvoir des évêques de conférer, par l'ordination, un véritable pouvoir avec la grâce pour en exercer les fonctions », col. 1346. Toutefois, le concile ne définit pas expressément que cette supériorité de l'épiscopat soit de droit divin. Sans doute il affirme que, « dans l'Église catholique, existe une hiérarchie instituée *par une disposition divine* et qui se compose des évêques, des prêtres et d'autres ministres ». Mais les mots *jure divino* ont été évités à dessein, et remplacés par les mots plus vagues *dispositione divina*. Ci-dessous, col. 323 sq.

2. Il est également *de foi* que la supériorité de l'épiscopat sur le simple presbytérat existe et quant au pouvoir d'ordre et quant au pouvoir de juridiction. Il est trop évident, en effet, qu'un évêque nommé et en pleine possession de sa juridiction n'a pas encore, tant qu'il n'est pas sacré, le pouvoir de communiquer le sacerdoce. De plus, normalement, le simple prêtre ne peut conférer le sacrement de confirmation. Voir cette vérité, chez les anciens théologiens eux-mêmes, à ORDRE, col. 1311. Les modernes y sont restés fidèles. Van Noort-Verhaar, *De sacramentis*, t. II, n. 210 *b*; le concile de Trente l'énonce, sess. XXIII, c. IV.

3. Mais, entre théologiens, on discute librement la question de savoir si « l'épiscopat est un ordre à part du simple sacerdoce », c'est-à-dire si c'est « un sacrement *adéquatement distinct* du simple sacerdoce, et imprimant dans l'âme un *nouveau* caractère ». Sur cette controverse, voir ORDRE, col. 1311 et surtout 1383-1385.

4. La distinction de l'épiscopat par rapport au presbytérat rend-elle nulle la consécration du diacre qui serait sacré évêque sans passer par le presbytérat ? Voir la solution à Ordre, col. 1387-1388.

2° *Avec les ordres inférieurs.* — La comparaison du presbytérat avec les ordres inférieurs peut être envisagée sous un double aspect.

1. *Quant à la prééminence du presbytérat.* — La prééminence du presbytérat sur les ordres inférieurs consiste en ce que le prêtre seul participe au sacerdoce de Jésus-Christ pour renouveler le sacrifice du Calvaire à la messe et pour remettre aux fidèles les péchés commis après le baptême. Ce sont les deux points principaux (non exclusifs cependant d'autres pouvoirs participés) signalés par le concile de Trente dans la session XXII sur le sacrifice eucharistique, c. I et can. 1 et 2 (voir Messe, t. X, col. 1130), et dans la session XIV, sur le sacrement de pénitence, can. 3; voir Pénitence, t. XII, col. 1105. Dans la session XXIII, sur l'ordre, au c. I, le concile, supposant acquises ces vérités, se contente de rappeler que le sacerdoce est avant tout ordonné au sacrifice, vérité fondamentale que manifestent les trois lois, loi patriarcale, loi mosaïque, loi chrétienne, et que les novateurs niaient avec acharnement. Il s'ensuit, par conséquent, que, dans la Loi nouvelle, le sacerdoce comporte, pour les apôtres et pour leurs successeurs, le pouvoir de consacrer, d'offrir, de dispenser le corps et le sang du Sauveur, ainsi que de remettre et de retenir les péchés. Mais précisément, pour rehausser encore la dignité, en elle-même si éminente, du sacerdoce, une série d'ordres inférieurs a été instituée, qui sont subordonnés au presbytérat et destinés à son service. Cette voie montante vers le sacerdoce est imposée aux clercs, qui doivent passer par les ordres mineurs pour atteindre aux majeurs et finalement au sacerdoce lui-même, c. II et can. 2. Voir Ordre, col. 1356, 1360.

2. *Quant à l'unité qui règne entre les différents degrés inférieurs et le presbytérat.* — On a déjà marqué, voir Ordre, col. 1356, que cet aspect est proprement théologique. Le concile de Trente se contente d'affirmer, sess. XXIII, c. III, que l'ordre est *un* des sept sacrements de l'Église. L'explication de cette unité, nonobstant la multiplicité des ordres inférieurs, reste fidèle à la conception des théologiens du Moyen Age. Voir Ordre, col. 1309; cf. saint Thomas, *Suppl.*, q. XXXVII, n. 2; *Cont. gent.*, l. IV, c. LXXV.

Un pouvoir ordonné à quelque effet principal peut être doublé de pouvoirs inférieurs qui le servent...

Le but principal du pouvoir d'ordre est la consécration du corps du Christ, sa distribution aux fidèles et la purification des fidèles de leurs péchés; il requiert donc l'existence d'un ordre supérieur, spécialement qualifié à cet effet : c'est l'ordre sacerdotal; et d'autres ordres, destinés à servir le premier en disposant en quelque sorte la matière : ce sont ceux des ministres.

Nous venons de dire que le pouvoir sacerdotal a une double fonction : consacrer le corps du Christ et rendre les fidèles dignes de recevoir l'eucharistie, par l'absolution de leurs péchés. Les ordres inférieurs le secondent dans l'une et dans l'autre, et d'une façon d'autant plus parfaite ou complète qu'ils sont plus élevés et proches de lui.

Les ordres les plus humbles n'aident les prêtres que dans la préparation du peuple : les portiers en séparant les infidèles de l'assemblée des fidèles; les lecteurs en instruisant les catéchumènes des rudiments de la foi, d'où leur est départie la mission de lire les livres de l'Ancien Testament; les exorcistes, en purifiant ceux qui ont déjà reçu l'instruction chrétienne, s'ils se trouvent en quelque manière empêchés par les démons de recevoir les sacrements.

Les ordres supérieurs aident les prêtres à la fois dans la préparation du peuple et dans l'accomplissement du sacrement : les acolytes ont pouvoir sur les vases non sacrés dans lesquels on prépare la matière du sacrement, c'est la raison pour laquelle on leur remet les burettes à leur ordination; les sous-diacres ont pouvoir sur les vases sacrés et préparent la matière non encore consacrée; les diacres ont en outre un certain pouvoir sur la matière déjà consacrée : ainsi lorsqu'ils distribuent aux fidèles le sang du Christ... Dans le ministère de la préparation du peuple, les prêtres sont aidés aussi par les ministres supérieurs : les diacres ont pour mission d'exposer au peuple la doctrine de l'Évangile; les sous-diacres, celle des apôtres; quant aux acolytes, ils concourent à l'un et l'autre ministère en accomplissant les rites destinés à marquer l'excellence de la doctrine : ainsi ils portent des cierges et s'acquittent d'autres fonctions semblables. *Cont. gent., loc. cit.*, trad. M.-J. Gerlaud, O. P., dans *L'ordre*, éd. de la *Revue des jeunes*, p. 213-214.

IV. Questions relatives au sujet, au ministre, au rite d'ordination. — 1° *Le sujet.* — 1. Les dispositions du droit actuel ont été rappelées à l'art. Ordre, col. 1401-1402. Sur la doctrine des théologiens scolastiques, voir col. 1313-1314; des théologiens posttridentins, col. 1387.

2. L'illicéité de l'ordination *per saltum* au presbytérat (can. 977; cf. condamnation par Pie VI du synode de Pistoie, prop. 51, Denzinger-Bannwart, n. 1551; Cavallera, n. 1332), se double-t-elle d'un cas d'invalidité ? La réponse unanime des théologiens est qu'un simple laïque, directement ordonné prêtre, serait validement ordonné, car le presbytérat renferme éminemment les pouvoirs des ordres inférieurs, en raison de l'unité qui règne entre eux. Voir ci-dessus.

3. Le choix du sujet est réservé aujourd'hui exclusivement à l'évêque (can. 969, § 1). Autrefois, c'est-à-dire jusqu'aux VIe-VIIe siècles, la présentation des sujets appartenait au clergé et au peuple. Cf. saint Cyprien, *Epist.*, LXVII, 3-5, éd. Hartel, p. 739, et III[e] concile de Carthage (397), can. 22, prescrivant *ut nullus ordinetur clericus nisi probatus vel episcoporum examine vel populi testimonio.* Mansi, *Concil.*, t. III, col. 884. A Rome, la *Tradition apostolique* suppose que les diacres — et vraisemblablement aussi les prêtres — sont choisis par tout le peuple, ce que, pour la Syrie, disent expressément l'*Epitome* et les *Constitutions*, voir Ordre, col. 1248, et pour le sud de la Gaule, les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, can. 22, *P. L.*, t. LVI, col. 881. Même discipline en Cappadoce, cf. saint Basile, *Epist.*, LIV, *P. G.*, t. XXXII, col. 399 sq, et à Alexandrie, cf. Théophile d'Alexandrie, *Commonitorium*, can 6, *P. G.*, t. LXV, col. 40.

Donc, jusque vers le V[e] siècle, le peuple et le clergé étaient consultés sur le choix des prêtres (et des diacres). Les canons dits de Laodicée protestent contre certaines élections tumultueuses, can. 13; cf. Lauchert, *Die Kanonen der altkirchlichen Concilien*, p. 73. Ce sont des abus de ce genre qui amenèrent le retrait progressif de la faculté concédée au clergé inférieur et au peuple. Le pontifical ne leur conserve plus aujourd'hui que le droit de s'opposer à la promotion de sujets indignes, mais à condition de formuler une accusation précise. Cf. Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 222-224.

2° *Le ministre.* — 1. Le ministre *ordinaire* du presbytérat est seulement l'évêque consacré, can. 951. Les prétentions d'Aérius ont été jadis traitées d'insensées par saint Épiphane, *Hær.*, LXXV, 4, *P. G.*, t. XLII, col. 508. On connaît le mot de saint Jérôme : *Quid enim facit, excepta ordinatione, episcopus quod presbyter non faciat ? Epist.*, CXLVI, 1, *P. L.*, t. XXII, col. 1192. C'est, à peu près littéralement, la doctrine de saint Jean Chrysostome, *In epist. I ad Tim.*, homil. XI, 1, *P. G.*, t. LXII, col. 553. Le droit sanctionnait déjà cette croyance. Cf. *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XXVIII, 3 : πρεσβύτερος... χειροθετεῖ οὐ χειροτονεῖ. le prêtre impose les mains (par exemple pour les exorcismes); il n'ordonne pas. C'est ainsi qu'Ischyras, ordonné prêtre par un pseudo-évêque, Colluthus, fut ramené à la condition laïque. Cf. saint Athanase, *Apologia contra arianos*, 12, 75, *P. G.*, t. XXV, col. 269, 385. Au Moyen Age, cette doctrine est unanimement reçue, voir Ordre, col. 1312. Le concile de Trente la sanc-

tionne, sans même laisser supposer qu'elle puisse être discutée, sess. XXIII, c. IV et can. 7; ORDRE, col. 1357, 1362. Voir la doctrine des posttridentins, col. 1385. Le droit canonique précise les conditions requises pour que le ministre soit licite, col. 1400-1401.

La seule difficulté théologique qu'on rencontre au cours des âges est celle de la valeur des ordinations faites par des évêques hérétiques, schismatiques ou indignes. La question a été examinée à ORDRE, col 1282-1298, 1313, 1355-1356, et le sera, sous l'aspect spécial des RÉORDINATIONS, à ce mot. Nous n'avons pas à y revenir ici.

2. Mais existe-t-il un ministre *extraordinaire* du presbytérat ? La question, semble-t-il, doit être tranchée par la négative. Voir ORDRE, col. 1385-1386.

3° *Le rite d'ordination.* — 1. La *liturgie* du rite d'ordination du prêtre a été décrite à ORDRE, sous ses différentes formes et dans ses évolutions; voir col. 1235 sq., et surtout 1240-1244, 1248, 1258, 1259, 1260, 1261, 1264, 1267, 1269, 1272-1273. — 2. Les *controverses théologiques* sur l'essence du rite de l'ordination ont été exposées, col. 1315-1333. — 3. *L'explication* et le *symbolisme* des rites de l'ordination ont fourni à N. Gihr la matière d'une excellente dissertation, *Les sacrements de l'Église catholique, L'ordre*, § 14, tr. fr., t. IV, p. 129 sq.

I. L'ORIGINE DU PRESBYTÉRAT. — D. Petau, *De ecclesiastica hierarchia*; Batiffol, *La hiérarchie primitive*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1902; le même, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, c. III; Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, Louvain, 1900, l. III; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 7° éd., t. II, 1923, p. 362 sq.; H. Lietzmann, *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte*, dans *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, t. LV, 1913, p. 97-153; H. Dieckmann, *De Ecclesia*, t. I, n. 410 sq.; M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, th. XXXIV; et les auteurs cités au cours de l'article.

II. FONCTIONS ET OBLIGATIONS DU PRESBYTÉRAT. — J. Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, Paris, 1925; les manuels de théologie morale et sacramentaire sur les dispositions des ministres des sacrements et, ici, MINISTRE DES SACREMENTS, § 2, t. X, col. 1779 sq.

III. LE PRESBYTÉRAT DANS SES RAPPORTS AVEC LES AUTRES ORDRES. — Pierre Lombard, *Sentences*, l. IV, dist. XXIV, et les commentateurs de cette distinction. Parmi les modernes : Hallier, *De sacris electionibus et ordinationibus*, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XXIV; Gonet, *Clypeus theol. thom., De ordine*, disp. IV; Billuart, *De ordine*, diss. IV, et les manuels plus récents, Billot, Van Noort, Hugon, Tanquerey, Gihr, etc...

IV. Se référer à l'art. ORDRE, *loc. cit.*

A. MICHEL.

PRÊTRESSE. — Le terme « prêtresse », dans le langage chrétien, était donné jadis aux épouses des prêtres qui avaient été élevés à la dignité sacerdotale après leur mariage. Cf. Du Cange, au mot *presbytera*. En Occident, les prêtresses devaient être traitées par leurs maris comme des sœurs, et la loi du célibat imposait aux deux époux la continence absolue. Voir saint Grégoire, *Dial.*, l. IV, c. XI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 336; Innocent Ier, *Epist.*, I, *Ad Victricium*, c. IX, *P. L.*, t. XX, col. 475. En Orient, les prêtresses sont simplement les femmes des prêtres, qui, on le sait, ne sont pas tenus au célibat.

Mais ce mot a un sens moins particulier : il s'appliquait aussi aux diaconesses ou aux femmes chargées de les diriger. Cf. concile de Laodicée (vers 360), can. 11; Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, p. 73; saint Épiphane, *Hær.*, LXXIX, 4, *P. G.*, t. XLII, col. 746. Le canon de Laodicée relatif aux prêtresses a été inséré dans le *Décret* de Gratien, dist. XXXII, c. XIX : [*Mulieres*] *quæ* [*apud græcos*] *presbyteræ appellantur* [*vel præpositæ, apud nos viduae, univiræ et matriculariæ appellantur*], *in Ecclesia tamquam ordinatas constitui non debere.* Voir DIACONESSES, t. IV, col. 688.

Hardouin, *Concil. coll.*, t. I, col. 783; J. Morin, *De sacris Ecclesiæ ordinationibus*, part. III, exerc. 10; Chr. Pesch, *Prælectiones theologiæ*, t. VII, n. 611.

A. MICHEL.

PRÉVOSTIN DE CRÉMONE. — *Præpositinus*, ou Prévostin pour prendre le nom donné par certains mss. de ses sermons (*Paris. lat. 14 859*), fut un théologien et un liturgiste de marque, qui termina sa carrière mouvementée comme chancelier de l'université de Paris et mourut vers 1210. Les chroniques et pièces d'archives donnent le nom *Præpositinus;* certains mss. et textes, *Præpositus;* quelques auteurs et mss. postérieurs emploient la forme *Præpositivus*. Cette dernière forme peut s'expliquer par la confusion, facile dans les écritures des XIIIe et XIVe siècles, de *n* avec *v;* on a lu *ivus* au lieu de *inus*. Mais seule la forme *Præpositinus* a pu se changer en la forme française : Prévostin.

I. VIE. — On s'est déjà demandé si le *curriculum vitæ* que nous allons exposer appartenait véritablement au même homme. N'avons-nous pas réuni plusieurs personnages en un seul ? Si l'on tient compte du fait que ce nom : Prévostin, n'apparaît, à notre connaissance, qu'une seule fois dans l'histoire, et cela entre 1150 et 1210, qu'il est toujours porté par un théologien d'une grande valeur morale, qu'on ne peut constater aucune contradiction chronologique dans les activités du personnage que nous allons faire connaître (elles sont d'ailleurs assez normales pour l'époque, bien que nombreuses et variées), on comprendra que nous ne puissions nous incliner devant des opinions sans certitude. Que ceux qui nient l'identité des divers aspects de notre personnage apportent un peu plus qu'une simple impression.

Les rubriques de deux mss., Klosterneuburg, *367* (*Summa de officiis*), et, d'après un catalogue de l'ancienne bibliothèque du Collège de Navarre à Paris, un ms. aujourd'hui perdu de la *Summa theologica*, l'appellent *Guillelmus Præpositinus*. Il se peut donc que Guillaume ait été son nom de baptême. Trois mss. (Oxford, University college *61*; Vatican, *Ottob. lat. 601*; Assise, *55*) le qualifient de *Cremonensis;* mais les archives de Crémone, qui sont intactes, ne font aucune mention d'une famille de *Præpositini*, et nous ne saurions affirmer que Crémone fut sa patrie. Contentons-nous des données de certaines chroniques qui le déclarent « Lombard de naissance ». *Mon. Germ. hist., Script.*, t. XXIII, p. 891.

Nous n'avons rien de très précis au sujet de la date de sa naissance, mais certaines considerations nous invitent à la mettre vers 1150; en 1203, Innocent III le traite de *senex;* Otton de Saint-Blaise, le continuateur d'Otton de Freisingen, le classe entre les plus grands maîtres enseignant à Paris vers l'année 1191 : *His temporibus Petrus Cantor Parisiensis et Alanus et Præpositinus floruerunt. Mon. Germ. hist., Script.*, t. XX, p. 326. Il faudrait reculer l'année de sa naissance encore d'une autre décade si l'on pouvait être sûr de l'interprétation d'un passage des *Quæstiones* de Prévostin, *Paris. Mazar. 1708*, fol. 255 v° : *Nemo tamen objiciat quod viri venerandæ ætatis apud Deum et homines accepti vitæ honestate, commendati omni pene scientia, sed in hac pagina præcipue consummati, eis scriptis in quibus talia continentur dant operam. Respondemus quod et nos ad pedes sedimus, dictis eorum et aures et intellectum humiliter adhibuimus, sed quod eorum judicium in talibus forsan ignoramus. Scimus tamen quod Mauricius episcopus Parisiensis, quando, multis precibus et persuasionibus ad hoc inductus, operis Lombardi dedit operam, quod ipse de originali peccato noverit excogitatum invenit, non sic esse studiosus affirmavit, sed talia de burso Menhardi dixit procedere.* Nous croyons qu'il faut placer Maurice de Sully, évêque de Paris (1162-1196) entre les *homines venerandæ ætatis* dont

Prévostin a « bien humblement écouté et compris » la doctrine. M. Bliemetzreider n'est pas de cet avis. *Theol. revue*, t. xxvii, 1928, p. 438. Mais si Prévostin a véritablement suivi les cours du futur évêque de Paris (Maurice n'a sans doute pas continué son enseignement après son élévation à l'épiscopat), il faut faire naître Prévostin avant 1150.

Nous ignorons tout de ses premières études. Ses écrits nous laissent parfois reconnaître des souvenirs du *trivium* et du *quadrivium*. Il est logicien averti, comme on le voit dans le l. 1 de sa *Somme*, où il emploie la grammaire et la logique pour mieux faire comprendre les problèmes théologiques. Il a d'ailleurs assez de mépris pour les logiciens de carrière,

Prévostin a certainement étudié le droit canon, car, dans sa carrière agitée, il fut souvent employé par la papauté comme juge délégué, pour trancher des différends entre monastères et seigneurs, pour enquêter sur la conduite des évêques, pour rétablir la discipline dans des maisons religieuses, toutes missions qui exigeaient une connaissance plus qu'élémentaire du *Décret*. Mais il est difficile de dire où et quand il a fait ces études; c'est aussi le cas de maîtres comme Pierre de Poitiers, Pierre le Chantre, Étienne Langton et autres contemporains, qui eurent une carrière analogue.

Ses études théologiques, il les fit sans doute à Paris, car sa première œuvre, les *Questiones magistri Præpositini cancellarii Parisiensis*, qui ont dû être composées vers 1180, se révèle comme composée en cette ville. On y lit par exemple (*Mazar. 1708*, fol. 236*d*) : *Nec Sequana crescit pro lagena aquæ infusa, sed tantum pro aqua pluviali.* On peut croire qu'il continua à enseigner à Paris jusqu'à ce qu'il fût nommé écolâtre à Mayence, vers 1195, présomption qui trouve un appui dans le récit d'une vision qu'eut à Paris Jean de Matha, à la suite de laquelle il se serait décidé à fonder l'ordre des trinitaires. Jean, déjà maître, personnage en vue certainement, venait d'être ordonné prêtre et avait prié l'évêque de Paris, Maurice de Sully, l'abbé de Saint-Victor, Robert, et son maître *Præpositus*, d'assister à sa première messe, durant laquelle il eut une vision. Voici le texte (*Paris. lat. 1703*, fol. 10 v°) : *Erat quidam bonus clericus Parisius, regens in theologia, nomine Præpositus, et hic quasi philosophus reputabatur, sub quo alius magister cœpit et rexit Parisius, cujus nomen erat Iohannes Provincialis...* Puisqu'on sait la date de cette première messe de Jean de Matha (le 28 janvier 1193, fête de sainte Agnès, dit le même ms.), on peut envisager un enseignement régulier de Prévostin à Paris à ce moment. Une autre confirmation se trouve dans une série de sermons prêchés par Prévostin à Paris (*Paris. lat. 14 859*), dans laquelle il parle de la prise de Jérusalem par Saladin (1187) comme d'un événement récent.

Il est vrai que Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, Paris, 1500, p. 52, déclare que Prévostin avait exercé le ministère pendant plusieurs années parmi les hérétiques : *Qui diu conversatus est inter eos, et paucos potuit ad viam veritatis reducere.* Mais nous sommes porté à croire qu'il faut placer à Mayence cette période d'activité missionnaire, car les preuves ne manquent pas que le catharisme était très répandu dans la Rhénanie. Et, dans un de ses sermons que nous plaçons dans le cycle de Mayence, Prévostin dit : *Sed ante omnia quærite ab eo de fide, quia vix est aliquis hodie qui non sit infectus aliqua hæresi; si dubitat de incarnatione Filii, puta quod habuerit verum corpus, sed fantasticum...; si dubitat de matrimonio credens quod vir cum uxore salvari non potest.* Salzbourg, Stiftsbibliothek, *VI, 32*, fol. 57 *a*. Le voilà donc au milieu d'un peuple infecté de doctrines nettement cathares.

Prévostin apparaît dans les textes comme écolâtre de Mayence le 3 janvier 1195. Böhmer, *Regesta archiepiscoporum Maguntinensium*, xxx, n. 313, t. ii, p. 97. On a mis en doute l'identification du Prévostin de Mayence et de celui de Paris. Cependant, les relations entre Paris et Mayence étaient étroites à cette époque; Bliemetzrieder, *loc. cit.*, a signalé une lettre de Pierre de Blois à Conrad de Wittelsbach, archevêque de Mayence, *Epist.*, cxliii, *P. L.*, t. ccvii, col. 429, où il est fait allusion au séjour à Paris de ce dernier comme étudiant. Nous avons d'autres indices des relations qui unissaient Mayence et Paris à ce moment. Alexandre III, sur les instances de l'archevêque de Mayence, restaura au maître parisien Gerardus Puella (cité par Prévostin, *Paris. lat. 14 526*, fol. 3 *b*) une prébende qu'il avait *in regno Teutonico*, sans doute dans le diocèse dudit archevêque. *Chartul. univ. Paris.*, t. i, p. 9. Un autre maître parisien, Jean Beleth — qui peut bien avoir été un des professeurs de Prévostin montre qu'il connaît la liturgie de Mayence. Prévostin, comme Lombard, peut avoir eu d'autres raisons d'être en rapport avec Mayence. Son célèbre compatriote, Sicard de Crémone, auteur du *Mitrale* et de *Distinctiones* sur le *Décret*, avait été *scolasticus* à Mayence en 1183-1184. *Reg. archiep. Magunt.*, xxx, n. 17, 18. C'est ce qui ressort clairement d'un passage de son *Decretum* dans le ms. de Vienne, *Palat. lat. 2166*, fol. 72 : *Ego vero Sigehardus Cremonæ filius natione, et Moguntinæ filius Ecclesiæ spiritualis translatione, æmulos patienter sustineo...*, etc.

En tout cas, Prévostin, quelles que soient les raisons qui l'y aient fait appeler, fut choisi comme écolâtre de l'école cathédrale de Mayence. En 1196, il est chargé de l'honorable mission de juger une affaire d'exemption monastique, comme juge *a latere Sanctæ Sedis*. Dans les années qui suivent, il est l'objet d'une autre distinction de la part de Rome. Innocent III le délègue avec l'évêque de Bamberg pour chasser du siège de Wurtzbourg l'évêque Conrad de Hildesheim, qui s'en était indûment emparé. Potthast, *Regesta*, n. 352 et 942. Vers 1200, ce sont les chanoines de Mayence qui, à leur tour, le déléguent pour défendre l'élection qu'ils ont faite comme archevêque de Liutpold de Worms, contre Siffrid d'Eppensteyn. A la suite de cette mission, Innocent III chargea son légat en Allemagne, le cardinal Guy de Préneste, d'enquêter sur l'affaire. Mais Liutpold n'avait pas attendu la décision pontificale et s'était établi dans l'Église de Mayence. Le légat se prononça contre lui. Prévostin fit-il à cette occasion une opposition personnelle au légat, ou fut-il simplement considéré par la curie romaine comme le personnage le plus représentatif du chapitre rebelle ? Toujours est-il qu'il eut la peu agréable aventure de recevoir d'Innocent III, en 1203, une lettre sévère dont voici le début : « A maître Prévostin, écolâtre à Mayence, *spiritum sanioris consilii*. Nous avons cru jusqu'ici que la sagesse régnait chez les vieillards, et que la prudence ornait ceux qui ont fait de grandes études; mais nous constatons avec douleur que tel n'est pas votre cas, car vous vous êtes mis à déraisonner dans votre vieillesse, vous qui étiez si plein de sagesse dans vos jeunes années, et vos longues études n'ont fait de vous qu'un insensé. » Potthast, *Regesta*, n. 1881. Nous ignorons quelle fut la suite immédiate de cette pénible affaire, mais Prévostin dut se soumettre, car nous le retrouvons à Paris en 1206, de nouveau juge délégué du Saint-Siège, et chancelier de l'université, pour remplacer Bernard Chabert, qui était nommé évêque de Genève.

De cette date à sa mort, il eut une vie très pleine, prêchant, enseignant peut-être, s'occupant des affaires du Saint-Siège. Il apparaît pour la dernière fois comme chancelier dans un acte passé, dans le diocèse de Meaux, en août 1209. On peut voir qu'il était encore chancelier en septembre de la même année, car son successeur, Jean de Chandelles, qui, d'après Albéric

de Trois-Fontaines, fut nommé chancelier en 1209, était encore mentionné comme *canonicus Parisiensis* dans un acte daté de septembre 1209. *Paris. lat. 5526*, fol. 83 v°.

Après cela, Prévostin ne reparaît plus dans l'histoire. Son obituaire était lu à Saint-Martin-des-Champs le 25 février, et à Sainte-Geneviève le 26 février (Molinier, *Obituaires de la province de Sens*, Paris, 1902). On peut donc supposer qu'il mourut le 25 ou le 26 février 1210, ou durant les années suivantes, car il est possible que, comme Pierre le Mangeur et Pierre le Chantre, il se soit réfugié dans l'obscurité et la vie retirée de quelque maison religieuse pour y finir en paix ses dernières années.

II. Œuvres. — Les ouvrages de Prévostin qui sont parvenus jusqu'à nous sont les suivants, dans leur ordre chronologique, autant qu'il est possible de les dater : 1° *Quæstiones magistri Præpositini cancellarii Parisiensis;* 2° *Summa de pænitentia injungenda secundum Præpositinum;* 3° *Summa de officiis;* 4° *Summa super Psalterium, collecta ex distinctionibus Præpositini;* 5° *Summa contra hæreticos;* 6° *Summa theologica;* 7° *Sermones.*

1° Les *Quæstiones magistri Præpositini cancellarii Parisiensis* nous sont parvenues dans un ms. unique, du XIIIe siècle, Paris, bibl. Mazarine, n. *1708*. L'ouvrage contient trois parties : d'abord une série d'environ cent cinquante *Quæstiones*, puis un court traité *De peccato originali*, ensuite quelque cinquante questions. Les séries de questions ne semblent pas appartenir à la même année, mais elles sont d'un même cycle. Elles ressemblent, fond et forme, aux *Quæstiones* d'Eudes (ou Odon) de Soissons, voir ici, t. XI, col. 940, et sont sans doute les *Reportationes* des questions disputées aux cours ou après les leçons de Prévostin sur quelque livre de la Bible; cf. Lacombe et Landgraf, *The quæstiones of Stephen Langton*, dans *New scholasticism*, t. IV, 1930, n. 2. Elles portent le cachet du cercle de Maurice de Sully, Pierre le Mangeur, Payen de Corbeil, et discutent les questions théologiques en vogue vers 1180, dans une forme tellement embryonnaire qu'elles doivent être placées parmi les premières du genre. Comme dans toutes ces collections de *questions*, celles de Prévostin se suivent sans ordre ou à peu près. D'ailleurs cette attribution à Prévostin n'est pas sans soulever des doutes.

2° Le ms. *1413* de la bibliothèque de Vienne contient un texte mutilé, qui porte le titre : *Summa de pænitentia injungenda secundum Præpositinum*; ce titre nous fait penser que l'ouvrage est plutôt inspiré de Prévostin qu'écrit de sa main. Le court traité sur la pénitence a été composé à la demande des amis de l'auteur, comme nous le lisons dans sa préface, pour venir en aide aux curés surmenés et courts de théologie. Sa date de composition est incertaine. Le *Décret de Gratien* y est cité d'une façon tellement archaïque que nous sommes porté à placer cette petite Somme vers la même époque que les *Quæstiones Præpositini*, sinon avant. Elle se borne à quelques pages, mais nous apporte du neuf; l'auteur a perdu confiance dans le système de la pénitence tarifée — en cela il n'est pas innovateur — mais il insiste sur l'obligation du confesseur de bien peser le physique et la mentalité de ses pénitents avant de fixer la pénitence. Il ajoute même qu'en certains cas il faut consulter un médecin. La *Summa* en question est le premier d'une série de petits traités sur la pénitence, qui semblent avoir été très goûtés après la réforme du IVe concile du Latran, en 1215.

3° La *Summa contra hæreticos* est un des ouvrages les plus importants attribués à Prévostin, car il est une source unique ou presque pour l'histoire des *pasagii*, secte obscure, mais souvent mentionnée à la fin du XIIe siècle. Voir t. XI, col. 2206. Malheureusement l'attribution à Prévostin est assez peu solide. On ne connaissait autrefois qu'un ms., fragmentaire, attribué à *G. Pergamensis*, le ms. *Q. 32. sup.* de l'Ambrosienne, à Milan, qui s'arrête juste au point où les renseignements sur les *pasagii* commencent. Mgr Grabmann a signalé le même ouvrage dans le ms. *434* de la bibliothèque de Douai, attribué, à la table des matières, d'une main contemporaine, à Prévostin. Il en existe deux autres mss., mais anonymes : *Vat. lat. 4304*, fol. 101 v°-122 v°, et Turin, bibl. nationale, *D. V. 2*, tous deux du XIIIe siècle. Nous avons déjà parlé de l'attribution à *G. Pergamensis* par le ms. de l'Ambrosienne. Deux mss. enfin, eux aussi du XIIIe siècle, *Vat. Chisianus, A. V. 156*, fol. 28-71, et Prague, chapitre métropolitain, n. *527*, attribuent l'œuvre à un *magister gallus*. Les raisons pour l'attribution à Prévostin se réduisent à ceci : d'après Guillaume d'Auxerre, Prévostin a fait du ministère parmi les hérétiques; la table du ms. *434* de Douai attribue le traité à Prévostin, et, fait curieux, l'exemplaire anonyme de Turin, *D. V. 2*, est placé entre deux collections de sermons de Prévostin, également anonymes.

Nous sera-t-il permis d'indiquer une piste à suivre, le nom de Prévostin ne serait-il pas un sobriquet individuel plutôt qu'un nom de famille? Est-ce que *magister gallus* serait le même que *Præpositinus?* Il est intéressant de noter que le seul maître cité par la *Summa de pænitentia* est un certain *magister gallus*. La question de l'authenticité de la *Summa contra catharos* doit attendre plus de lumière avant d'être tranchée. Ce traité n'en reste pas moins un document très important pour l'histoire des doctrines pasagiennes et de l'apologétique catholique contre eux.

4° L'ouvrage de Prévostin qui eut le plus de succès et d'influence est sa *Summa de officiis*, beaucoup plus connue sous le nom de Durand de Mende que sous celui de Prévostin; ce traité est en effet la source principale du *Rationale divinorum officiorum* de Durand, le livre le plus populaire qui ait jamais existé sur la liturgie.

Le *De officiis* de Prévostin existe en cinq mss. Salzbourg, Stiftsbibl., *VI, 32;* Londres, Brit. Mus., *add. 1835* et *18 325*, Assise, *55* (indiqué par le catalogue de Mazzatinti comme la *Somme théologique*) et Klosterneuburg, *367*.

Cet ouvrage donne, en quatre parties, l'explication du sens symbolique des offices de l'Église pour tout le cycle de l'année. Il est composé dans le même esprit que les *De officiis* d'Hugues de Saint-Victor, de Rupert de Tuy, de Pierre, chancelier de Chartres, que la *Gemma animæ* d'Honorius d'Autun, et surtout que le *De officiis* d'Amalaire, dont tous ces auteurs dépendent. C'est Amalaire qui, au IXe siècle, avait déjà donné leur forme classique à ces traités, en utilisant des morceaux choisis de saint Grégoire et de saint Augustin comme armature de son travail, et en développant et glosant les interprétations symboliques que ces Pères avaient déjà esquissées. Prévostin reprit ce schéma et en utilisa l'ordre, mais ne s'est servi que rarement du texte même. Tout autre a été la manière de Guillaume Durand; l'évêque de Mende a fait passer dans son *Rationale* de gros morceaux de l'ouvrage de Prévostin; parfois on peut reconnaître une phrase de Prévostin noyée dans des considérations analogues de la plume de Durand, parfois Durand copie page par page, comme s'il se sentait incapable d'améliorer sa source. La découverte de cette source de Guillaume Durand a une importance historique; certains faits mentionnés par Durand, comme la disparition de la pénitence publique, l'origine des jubés, ne sont pas nouveaux du temps de ce dernier puisqu'ils se trouvent déjà dans l'œuvre de Prévostin.

Il faut placer cette *Summa de officiis* avant 1196-1198, date assignée par nous au commentaire de Pré-

vostin sur les Psaumes, car Prévostin en reproduit d'assez importants morceaux dans le travail en question, ci-dessous au § 6.

5° Le ms. *4784*, fol. 161-175 (XIVe siècle), de la Staatsbibliothek de Munich, contient un ouvrage qui porte le titre : *Collecta ex distinctionibus Præpositini*. C'est un petit dictionnaire théologique suivant la méthode et l'esprit de la *Summa Abel* de Pierre le Chantre. Le titre donné par le ms. est équivoque : il peut signifier que la collection est tirée d'un ouvrage de Prévostin plus considérable mais du même genre (il ne contient que cent vingt trois *distinctiones*), ou qu'il est la réunion de *distinctiones* extraites d'un commentaire (probablement sur les Psaumes) de notre auteur. Car le mot *distinctio* a plusieurs sens dans la littérature de l'époque. Parfois il signifie l'explication des sens variés qu'un mot peut avoir dans le texte sacré, par exemple, ms. cit. :

Est dextera qua	Deus Pater operatur	sc.	Filius Dei.
	Christus homo exaltatur.		Meritum christi.
	Homo tempore prosperatur.		Prosperitas mundi
	Pænitentes reconciliantur.		Favor gratiæ.
	Justus delectatur.		Amor Dei.
	Sanctus glorificatur.		Vita æterna.

Dans l'exemple ci-dessus, les morceaux de l'Écriture qui, régulièrement, devraient suivre chaque exemple font défaut. Mais il montre clairement le sens primaire de *distinctio* : la disposition en schéma sur la page des sens variés d'un mot dans la Bible. D'autres fois le mot *distinctiones* est employé pour désigner des commentaires sur les Psaumes dans lesquels l'auteur employait ce genre d'exégèse; par exemple, les *Distinctiones* de Pierre de Poitiers, de Michel de Meaux, de Philippe le Chancelier, d'Eudes de Châteauroux.

Quant au *Collecta ex distinctionibus Præpositini*, qu'il soit un extrait d'une œuvre plus considérable du même genre ou tiré de la *Summa super Psalterium* de Prévostin (cet ouvrage ne nous est parvenu qu'incomplet), il reste vrai que trente et une de ces *Distinctiones* se retrouvent dans la *Summa theologica* de Prévostin, vingt-trois dans la *Summa Abel* de Pierre le Chantre et neuf dans les *Distinctiones Petri Pictaviensis super Psalterium*, toutes mot pour mot identiques. Ce genre d'exégèse est, on le sait, assez ancien; il se trouve déjà dans les *Formulæ spiritualis intelligentiæ* d'Eucher de Lyon au Ve siècle, mais on ne sait qui lui a donné la grande vogue dont il a joui à la fin du XIIe siècle. Le R. P. Moore de l'université de Notre-Dame (États-Unis) publiera bientôt une étude approfondie de ce sujet dans son livre sur Pierre de Poitiers.

6° Il faut maintenant parler de la *Summa super Psalterium secundum magistrum Præpositinum*, dont le prologue débute : *Egredimini filiæ Sion... Ad vos viri litterati*. Ce prologue apparaît souvent non en tête d'un commentaire, mais dans un recueil de sermons (mss. : Paris, Bibl. nat., *lat. 14 417;* Arsenal, *543;* Salzbourg, Stiftsbibl., *VI, 32;* Brit. Mus., *add. 18 335;* Turin, *D.V. 2;* Troyes, *1251*), et parfois il apparaît en tête de commentaires sur les Psaumes, qui ne sont pas celui que nous connaissons, comme attribué à Prévostin. Les deux seuls mss. qui contiennent avec certitude l'ouvrage de Prévostin sont à Paris, Bibl. nat., *lat. 454;* à Florence, bibl. Laurent., *plut. IX, dext. 9*. Il reste à étudier en détail les commentaires contenus dans les mss. Durham, *A. I. 13; A. III. 11; A. IV. 4;* Assise, *55;* Paris, *14 717*, qui commencent par le même prologue et qui sont apparentés avec notre texte.

Rappelons ici la complexité de la tradition manuscrite de ce genre d'ouvrages, par exemple des commentaires bibliques d'Étienne Langton (Lacombe and Smalley, *Studies on the Commentaries of cardinal Stephen Langton*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1930). Elle se retrouve peut-être dans ceux de Prévostin. Le titre même : *Summa super Psalterium secundum magistrum Præpositinum*, suggère une *reportatio*, et lorsqu'il existe une *reportatio* il peut facilement en exister une autre légèrement différente. Il est curieux de voir que ce commentaire de Prévostin, pour ses premiers chapitres, glose non pas le psaume même, mais la *Magna glosatura*, c'est-à-dire le commentaire sur les Psaumes de Pierre Lombard. Cela nous semble le premier exemple de ce fait; l'ouvrage, cependant, est postérieur à 1196, car *Odo episcopus Parisiensis* y est cité. *Paris. lat. 454*, fol. 123. Les commentaires sur les Psaumes de cette époque, leur relation avec la *distinctio* et avec la *prædicatio* dans les écoles, ont grand besoin d'être étudiés.

7° Un ouvrage de Prévostin dont il existe des mss. un peu partout, avec une certaine prépondérance en Angleterre, est sa *Summa theologica*. Il en reste trente-sept exemplaires complets : Bruges *237;* — Cambridge, Univ. libr., *IV, 3;* Pembroke Coll., *225;* — Einsiedeln, *230;* — Erfurt, *Amp. Oct. 22;* — La Haye, *Meerman B. 33 (394);* — Londres, Lambeth, *199;* Brit. Mus., *Harley 3596; Royal Q. E. XIV*. — Lucques, *321 (B. 222);* — Milan, Ambros., *H. 168 inf.;* — Munich, *lat. 6985* (un élève de Mgr Grabmann a découvert un autre ms. à Munich, dont j'ignore la cote); — Oxford, Balliol Coll., *210;* Oriel Coll., *24;* Bodl., *33;* — Paris, Mazar., *1004;* Bibl. nat., *lat. 14 526, 15 738;* Sainte-Geneviève, *200*, et *1417;* — Todi, *71;* — Toulouse, *159;* — Rome, *Vat. lat. 1174;* — Vienne, *Palat. lat. 1409* et *1501;* — d'autres mss. sont incomplets : Arras, *965;* — Dijon, *564;* — Oxford, Bodl., *Misc. Laud. 80;* Univers. Coll., *61;* — Paris, Bibl. nat., *lat. 12 387* et *13 420*.

Les rubriques de certains mss. (Oxford, Univers. Col., *61*, Vienne, *Palat. lat. 1501*, Vat., *Ottob. lat. 601*) font de la *Summa* un commentaire sur les *Libri Sententiarum* de Pierre Lombard. Cela est vrai en un sens, mais indirectement, car Prévostin suit l'ordre des questions qui se trouvent dans les *Libri V Sententiarum* de Pierre de Poitiers — qui est lui-même un commentaire sur les *Sentences* du Lombard. Il est vrai que presque tous les mss. de la *Summa* de Prévostin divisent la matière en quatre livres, selon l'usage consacré par le Lombard; mais son l. II, *De creaturis*, est démesurément long et se subdivise naturellement en deux livres. Il existe d'ailleurs un ms. de la *Summa* de Prévostin divisé en cinq livres : Cambridge, Pembroke Col., *225*, mais il n'est malheureusement qu'un abrégé. Nous avons dit que Prévostin suit de près l'ordre des questions traitées par Pierre de Poitiers; il lui ajoute parfois des problèmes nouveaux et ne le copie jamais textuellement.

La *Summa* étant la coordination des questions disputées dans les salles de classe de Prévostin, il en résulte qu'elle fut sans doute composée graduellement, de même que les ouvrages analogues de ses contemporains (cf. A. Gregory, *The Cambridge manuscript of the Questiones of Stephen Langton*, dans *New scholasticism*, t. IV, 1930, n. 2) : par conséquent, il est difficile de préciser la date de sa composition; elle représente l'enseignement de Prévostin à Paris, sans doute vers la fin de sa carrière.

Prévostin appartenait à l'ancienne école : les nouveaux problèmes soulevés par l'introduction d'Aristote dans l'Occident latin ne le préoccupent pas; une fois que les traductions du Stagirite furent lues par les théologiens, l'influence des anciens, comme Prévostin, devint très faible. Toutefois, son opinion qu'Adam avait été dès le début élevé à une vie surnaturelle était une chose neuve, et les écrivains postérieurs lui font crédit de cette doctrine, par exemple Herbert d'Auxerre

(*Vat. lat. 2674*, fol. 17), Jean de Trévise (*Vat. lat. 1187*, fol. 8 v°), Hugues de Saint-Cher (Leipzig, Univ. Bibl., *573*, fol. 101), etc.; cf. A. Landgraf, *Die Erkenntniss der helfenden Gnade in der Frühscholastik*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, t. LV, 1931, p. 403-407. On ne peut pas dire que Prévostin ait été chef d'école; il est le représentant du sentiment commun des docteurs de l'époque : *Viam magistrorum nostrorum consequentes* est une de ses expressions favorites. A. Landgraf a découvert dans le *Vat. lat. 1074* un ouvrage qui est, quant à la doctrine et quant au texte, inspiré de la *Summa* de Prévostin; cf. *Eine neuentdeckte Summe aus der Schule des Præpositinus*, dans *Collectanea franciscana*, Assise, 1931, p. 289-318. Prévostin est cité nominalement par Gaufredus Pictaviensis, Guy d'Orchelles, Étienne Langton, l'anonyme du ms. d'Erlangen, *353*, Guillaume d'Auxerre, Roland de Crémone, Albert le Grand, et saint Thomas. C'est sur l'école franciscaine qu'il a exercé le plus d'influence, par l'intermédiaire de ses deux grands docteurs, Alexandre de Halès et saint Bonaventure. Le Docteur séraphique rapporte dans un de ses sermons un trait d'humilité de Prévostin qui montre la haute estime dans laquelle il le tenait, *Opera*, éd. Quaracchi, t. IX, p. 500.

G. Lacombe, *Prévostin de Crémone, sa vie et ses œuvres*, Bibliothèque thomiste, t. XI, Kain, 1927, et comptes rendus signalés dans *Bulletin thomiste*, t. VIII, 1931, p. 234.

G. Lacombe.

PRIÈRE. — L'étude qui va suivre sera de caractère strictement théologique, c'est-à-dire qu'elle s'inspirera uniquement des travaux des théologiens catholiques sur la prière, et surtout de ceux de saint Thomas d'Aquin et de Suarez, « en qui l'on entend toute l'École ». Nous négligerons donc volontairement tous les travaux des auteurs contemporains, croyants ou incroyants, consacrés soit à la *psychologie*, soit à l'*histoire*, soit enfin à la *philosophie* de la prière. (Notre bibliographie contiendra néanmoins l'indication de quelques-uns de ces ouvrages, que pourront consulter ceux qui s'intéressent à ces questions.) Les théologiens, en effet, ne se demandent pas comment on prie, comment on a prié et si l'on peut tirer du fait de la prière des conclusions métaphysiques; ils n'envisagent la prière qu'en tant qu'elle est un devoir de l'homme; ils établissent sa nécessité, son obligation; ils enseignent quand et comment il faut prier, etc. En un mot, nous sommes ici en morale, pour dire ce que doit être la prière selon les instructions du Christ et de l'Église, et conformément aux doctrines de la théologie catholique.

I. Nature de la prière. II. Les espèces de prières (col. 180). III. Légitimité et convenance de la prière (col. 199). IV. Nécessité et obligation de la prière (col. 204). V. Qualités et conditions de la prière (col. 212). VI. Qui peut-on prier? (col. 223). VII. Que peut-on demander? (col. 228). VIII. Valeurs et efficacité de la prière (col. 231).

I. Nature de la prière. — *I. Définition.* — Avant de proposer leurs propres définitions de la prière, les théologiens recueillent, pour en faire la synthèse ou la critique, celles qui leur viennent de la tradition, particulièrement des Pères.

C'est ainsi que saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 1, cite successivement : 1. le pseudo-Denys, qui dit au c. III du *De div. nom.* : *Ante omnia ab oratione incipere est utile, sicut Deo nos ipsos tradentes et unientes;* 2. Isidore, qui, *in lib. X Etymol.*, enseigne que : *orare idem est ac dicere;* 3. Cassiodore, pour qui *oratio dicitur quasi oris ratio;* 4. saint Augustin, qui dit *in lib. de Verb. Dom., sermo* V, que : *oratio petitio quædam est;* 5. saint Jean Damascène, qui, au l. III du *De fid. orth.*, c. XXIV, définit la prière : *petitio decentium a Deo;* 6. de nouveau le pseudo-Denys, *ibid.*, qui affirme que : *quando orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi;* 7. de nouveau enfin, saint Jean Damascène, *ibid.*, qui définit encore la prière : *ascensus mentis in Deum.* Dans son commentaire sur les *Sentences*, l. IV, dist. XV, q. IV, a. 1, saint Thomas cite encore les définitions suivantes : 1. du pseudo-Augustin, *De spiritu et anima*, c. L : *oratio est pius affectus mentis in Deum directus;* 2. d'Hugues de Saint-Victor, *De modo orandi*, c. I : *oratio est devotio quædam ex compunctione procedens;* 3. de saint Grégoire, *Moral.*, l. XXXIII, c. XXIII : *orare est amaros gemitus in compunctione resonare.* Enfin, pour revenir à la fameuse question de la *Somme théologique* mentionnée ci-dessus, dans l'ad 3um de l'art. 2, saint Thomas transcrit ce texte de saint Jean Chrysostome, *In Genes.*, hom. XIII : *Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, optare quod velis, quod desideras postulare.*

Pour appuyer ses définitions de la prière d'autorités patristiques, Suarez nous apporte encore d'autres textes : 1. saint Jérôme, *Epist.*, CXXXIX, *Ad Cyprianum* : *Nam oratio, juxta grammaticos, omnis sermo loquentium est, cujus etymologiam sic explicant : oratio est oris ratio. In Scripturis autem sanctis, difficile orationem juxta hunc sensum legimus, sed quæ ad preces et obsecrationes pertinet*, *De religione*, tr. IV, *De oratione, devotione et horis canonicis*, l. I, c. I, n. 1; 2. saint Augustin, *Serm.*, CXXX, *De tempore* : *Quid autem est oratio, nisi ascensio animæ de terrestribus ad cælestia, inquisitio supernorum, invisibilium desiderium, ibid.*, n. 6 (ce sermon n'est pas de saint Augustin; il figure dans *P. L.*, t. XXXIX, col. 1886-1887, sous le n. LXXIII (alias, *De tempore*, CCXXX) des *Sermones supposititii*); 3. le texte du *De spiritu et anima*, c. I, est cité par Suarez autrement que par saint Thomas : *Oratio est conversio mentis in Deum, per pium et humilem affectum, ibid.*; 4. saint Basile, *Hom. in martyrem Julittam* : *Oratio est boni cujusdam petitio, quæ ad Deum a piis effunditur, ibid.*, c. II, n. 2; 5. saint Grégoire de Nysse, *De oratione* : *Oratio conversatio et sermocinatio cum Deo est, et malorum subversio ac peccatorum emendatio*, et encore : *Oratio est petitio bonorum, quæ Deo cum supplicatione offertur, ibid.*, n. 3; 6. Jean Chrysostome : *Per orationem Angelis copulamur... Angelorum est deprecatio, interim eorum superans dignitatem, siquidem majus est Angelorum dignitate colloquium miscere cum Deo, ibid.*, l. II, c. I, n. 3; 7. saint Nil, qui dit qu'il faut prier *sensu*, ce qu'il explique ainsi : *Sensus est consideratio cum reverentia, et compunctione, et dolore animi, cum suspiriis, sine voce, ibid.*, n. 4; 8. encore Jean Chrysostome, *in lib. I De orando Deum* : ... *Deus, qui nobis tantum honoris largiatur, ut dignos nos habuerit qui cum ipso colloquamur, nostraque vota apud ipsum deponamus : nam vere cum Deo confabulamur, quoties vacamus deprecationi, ibid.*, n. 5. — Le P. Vermeersch, *Quæstiones de virtutibus religionis et pietatis...*, Bruges, 1912, p. 57, cite encore cette définition de la prière, qu'on trouve dans l'*Epist. ad fratres de monte Dei* : *Oratio est hominis Deo adhærentis affectio, et familiaris quædam et pia allocutio, et statio illuminatæ mentis ad fruendum quam diu licet.* Cf. *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 337.

1° *La synthèse thomiste.* — Saint Thomas rattache la prière à la vertu de religion et la range, avec la dévotion, parmi ses actes intérieurs, qui sont aussi ses actes principaux, tandis qu'il range parmi ses actes extérieurs l'adoration, *per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet.* Cf. en-tête des q. LXXXII et LXXXIV de la IIa-IIæ. De plus, il ne reconnaît, à vrai dire, qu'une sorte de prière, la prière de demande, mais qu'il considère comme un tout complexe renfermant des parties diverses, parmi lesquelles se trouve

l'*oratio*, cf. q. LXXXIII, a. 17; en sorte que le mot *oratio* peut s'entendre dans un sens large, et en ce sens la prière comprend quatre parties, on pourrait dire quatre phases, quatre mouvements : l'*obsecratio*, l'*oratio*, la *postulatio* et la *gratiarum actio;* ou dans un sens restreint, et en ce sens l'*oratio* n'est plus que l'*ascensus in Deum*, le commencement, ou plutôt le prélude de la prière, cf. *ibid.*, ad 2um.

Voici deux définitions de la prière données par saint Thomas: *oratio rationis est actus, applicantis desiderium voluntatis ad eum qui non est sub potestate nostra sed supra nos, scilicet Deum, In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 1, sol. 1; *oratio est quædam explicatio propriæ voluntatis apud Deum ut eam impleat, Sum. theol.*, IIIa, q. XXI, a. 1.

Psychologiquement, la prière, comme le commandement, est, selon saint Thomas, un acte de la raison pratique, laquelle n'est pas seulement *apprehensiva*, mais encore *causativa;* la raison, en effet, « peut être cause de quelque chose de deux manières : d'une première manière, *sicut necessitatem imponens;* c'est de cette manière qu'elle commande non seulement aux puissances inférieures et aux membres du corps, mais encore aux hommes qui sont sous notre dépendance; c'est la causalité du commandement. D'une seconde manière, *sicut inducens et quodammodo disponens:* c'est de cette manière qu'elle agit lorsqu'elle demande l'accomplissement de quelque chose à qui ne lui est point soumis, mais égal ou supérieur. » *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 1; cf. *In IVum Sent., loc. cit.* Dans ce dernier texte, saint Thomas a commencé par rappeler les sens profanes du mot *oratio* et affirmé que ce mot est passé du langage judiciaire dans la langue religieuse.

Si l'on objecte certaines définitions des Pères qui paraissent faire de la prière un acte de la volonté ou de la sensibilité *(affectivæ partis)*, comme celui du pseudo-Denys, *sicut Deo nos ipsos tradentes et unientes*, de saint Jean Damascène, *ascensus mentis in Deum*, du pseudo-Augustin, *pius affectus mentis in Deum directus*, et d'Hugues de Saint-Victor, *devotio quædam ex compunctione procedens*, cf. *supra*, col. 170, saint Thomas répondra que ces formules ne sont pas de véritables définitions exprimant l'essence de la prière; elles n'en montrent que certains aspects; ainsi le texte du pseudo-Denys nous dit non pas ce qu'est la prière, mais à quoi elle tend, quelle en est la fin, *quia hoc præcipue est in oratione petendum ut Deo uniamur;* celui du Damascène, nous l'avons déjà vu, ne concerne que les préliminaires de la prière, *oportet (petentem) accedere ad eum a quo petit, vel loco sicut ad hominem, vel mente sicut ad Deum, Sum. theol., loc. cit.*, ad 2um; l'*affectus mentis in Deum directus* dont parle ici le pseudo-Augustin ne serait pas, selon saint Thomas, *In IVum Sent., loc. cit.*, ad 1um, quelque sentiment ayant Dieu pour objet, mais le désir de l'homme transmis à Dieu, si l'on peut dire, *ut in illum quo affectus mentis desiderantis explendus est;* enfin, dire, avec Hugues de Saint-Victor, que la *devotio* est une prière, c'est une manière de parler; ce n'est pas une prière proprement dite, mais une sorte d'équivalent de la prière, comme le fait de tendre la main ou d'exposer ses besoins : *recogitatio necessitatum propriarum, et erectio spei ad Deum, vel indicatio sui desiderii, vel etiam humiliatio spiritus ad Deum sunt quædam orationes per quamdam interpretationem, ibid.*, ad 2um.

Scholion : de la prière « secundum sensualitatem ». Que la prière soit un acte de l'intelligence ou de la volonté, c'est en tout cas un acte de l'esprit, des facultés supérieures de l'âme. Pourtant, à propos de la prière du Christ, saint Thomas se demande s'il n'y a pas aussi une prière de nos facultés inférieures, de notre appétit sensible. Cf. *In IIIum Sent.*, dist. XVII, q. I, a. 3, qu. 3; *Sum. theol.*, IIIa, q. XXI, a. 2. La réponse est évidemment négative. Le *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum* doit s'entendre du retentissement dans l'appétit sensible des mouvements de l'appétit rationnel : *caro exultat in Deum vivum non per actum carnis ascendentem in Deum, sed per redundantiam a corde in carnem, inquantum appetitus sensitivus sequitur motum appetitus rationalis. Sum. theol., ibid.*, ad 1um.

2° *La synthèse suarézienne.* — 1. Suarez remarque d'abord que les théologiens ont coutume de distinguer une triple acception du mot prière : *a)* dans un sens très large, on dit que le mot prière désigne toute bonne action; la glose ordinaire sur le *sine intermissione orate* de I Thess., v, 17, autorise cette acception : « Priez sans cesse, c'est-à-dire vivez toujours saintement; celui-là prie toujours qui toujours agit bien. » *Op. cit.*, l. I, c. I, n. 2. Suarez rejette comme absolument impropre cette acception du mot prière, qui a de plus le tort de favoriser la distinction établie par Wiclef d'une triple prière, mentale, vocale, vitale : « Cette dernière, il la faisait consister dans les bonnes œuvres, afin de ravaler les autres et de déclarer qu'elles n'avaient aucune importance. »

b) D'une manière générale, on a coutume d'entendre par le mot prière tout mouvement intérieur de l'âme vers Dieu, soit par la pensée, soit par le cœur, *omnis interior motus animi in Deum, sive per ejus cogitationem, sive per affectum, ibid.*, n. 6. C'est l'« oraison mentale », à laquelle Suarez consacrera son second livre. La définition qu'il en donne ici paraît bien y inclure la simple méditation; pourtant, il déclare se rallier aux explications de Clichtove sur la définition de la prière selon saint Jean Damascène *(ascensio mentis in Deum)*, explications qui semblent établir une distinction entre la prière et la méditation, *ibid.*, n. 7. Mais nous reviendrons sur ce sujet, cf. col. 176 sq..

c) Enfin, le sens propre qu'on donne au mot prière est celui de demande, *oratio proprie significare dicitur petitionem*, et particulièrement de demande adressée à Dieu. Entendue dans ce sens, la prière peut d'ailleurs être vocale ou mentale, n. 8; il ne faut donc pas confondre prière mentale au sens de demande formulée mentalement, et oraison mentale au sens d'*interior motus animi in Deum.*

2. Mais la définition du Damascène : *petitio decentium a Deo*, et celle de saint Basile : *boni cujusdam petitio quæ ad Deum a piis effunditur*, doivent-elles être maintenues ? N'introduisent-elles pas dans l'essence de la prière des éléments qui n'en font pas partie ? *a)* Contre Navarre, qui pourtant peut revendiquer en sa faveur l'autorité de saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 1, sol. 4, Suarez maintient la définition restrictive du Damascène. *Ibid.*, c. II, n. 2. La raison qu'il en donne, c'est que tout le monde s'accorde à reconnaître que la prière est un acte de religion qui honore Dieu; or, celui-là n'honore pas Dieu, mais l'outrage plutôt *(sed potius contumelia illum afficit)*, qui lui demande quelque chose de mauvais. *Ibid.*, n. 3.

b) En revanche, Suarez ne maintient pas, dans la définition de la prière, la restriction de saint Basile : *a piis*, parce que, dit-il, une véritable prière peut être aussi produite *ab impiis*, c'est-à-dire par ceux qui sont en état de péché. *Ibid.*, n. 2.

c) Enfin, Suarez n'est pas d'avis qu'on introduise d'autre restriction dans la définition de la prière, par exemple qu'elle soit faite *decenter;* parce que la demande qu'on fait à Dieu de choses convenables *(petitio decentium a Deo)*, même si parfois elle se fait d'une manière, en un temps ou en un lieu qui ne conviendrait pas, conserve néanmoins ce qui est essentiel à la prière et est substantiellement bonne, bien qu'elle possède

quelque défaut accidentel; tandis que la demande qu'on fait à Dieu de choses qui ne conviennent pas *(petitio rei indecentis)* ne conserve pas ce qui fait l'essence de la prière. *Ibid.*, n. 5.

3. La prière, en tant que *petitio*, est-elle un acte de la volonté ou de l'intelligence ? Suarez, sur ce point, partage l'avis de saint Thomas, de Cajetan et de tous les thomistes : c'est un acte de l'intelligence, parce que, même purement mentale, c'est une *locutio*. *Ibid.*, c. III, n. 6. Ce que dit ici Suarez de la prière-demande ne vaudrait-il pas de toute prière? et la véritable définition de la prière, de toute prière, même de l'« oraison mentale », ne serait-elle pas celle de saint Grégoire de Nysse : *conversatio et sermocinatio cum Deo?* Et Suarez analyse brièvement le « langage intérieur » qui sert à la prière mentale : si l'on y fait bien attention, dit-il, un langage intérieur ne se fait pas autrement, et ne paraît pas *humano modo* pouvoir se faire autrement, que par la représentation ou image mentale des mots de nos langues courantes; personne, en effet, et il est facile de s'en rendre compte, ne parle intérieurement qu'en exprimant mentalement des mots dans la langue qui lui est familière. *Ibid.*, n. 13.

4. C'est du moins ce qui se passe ordinairement, au dire de Suarez. *Ibid.*, c. IV, n. 8. Pourtant, même en cette vie, même pour la prière de demande, l'homme ne peut-il pas parler à Dieu en se servant d'un langage intérieur dégagé de ces *conceptibus verborum sensibilium*, de ces images mentales des mots de sa langue, à la manière des anges ou des âmes « séparées » ? Suarez le croit; cela ne lui paraît pas impossible, ni miraculeux, ni très extraordinaire. *Ibid.* Mais en quoi consiste alors cette *locutio pure spiritualis?* C'est une chose difficile à expliquer, il n'y a même rien de plus difficile. *Ibid.*, n. 1.

5. Mais parler à Dieu, vocalement ou mentalement, fût-ce par ce langage purement spirituel, est-il absolument indispensable pour qu'il y ait prière? Il faut distinguer : au sens précis du mot, oui, la prière consiste à parler à Dieu formellement de quelque manière que ce soit; au sens large du mot, non; il peut y avoir prière sans *locutio* formelle, par ce qu'on pourrait appeler le langage du cœur. C'est ce qui se produit dans la contemplation, *in altissima contemplatione*, lorsque l'âme, dans un acte simple et quasi intuitif, se rend présente à Dieu et se rend Dieu présent, et lui est tellement unie par le cœur et s'absorbe, pour ainsi dire, tellement en lui qu'elle ne peut plus émettre la moindre parole. *Ibid.*, l. II, c. XII, n. 17. Telle serait, d'après Suarez, l'oraison « de silence » ou « dans le silence », dont parlent les *mystici doctores aut spirituales viri;* on pourrait dire, à la rigueur, qu'alors il se fait dans l'âme un silence *internum et spirituale;* mais, en cet état, l'âme n'est pourtant pas inerte : l'intelligence et la volonté continuent de s'exercer.

6. Faut-il aller plus loin et admettre, comme le font certains *spirituales viri in theologia mystica multum exercitati*, qu'il peut arriver que l'âme, dans l'oraison mentale ou dans la contemplation, « cesse absolument toute opération tant de l'intelligence que de la volonté et néanmoins soit censée prier encore actuellement et pratiquer une sorte d'éminente contemplation »? *Ibid.*, n. 1 C'est ce qu'ils appellent l'oraison de silence ou le sommeil spirituel, pendant lequel l'esprit se tient éveillé; il ne dit rien, mais il écoute ou attend « la réponse du Seigneur ». Ce silence attentif serait encore une prière, non plus une prière « actuelle », si l'on veut, mais au moins une prière « virtuelle » : le pauvre qui a demandé l'aumône et qui attend, ne peut-on pas dire qu'il demande toujours? *Ibid.*, n. 4.

Suarez n'accepte pas ces théories : non, dans cet état, l'âme ne prie plus, parce qu'il ne peut y avoir de prière mentale sans un acte d'intelligence ou de volonté, n. 5. La prière mentale est « actuelle » ou elle n'est pas, n. 8. D'ailleurs, cette prétendue suspension volontaire de l'activité mentale est chose psychologiquement impossible : *mens nunquam vacat omni actu, sed ab uno immediate transit in alium*, n. 11. « Quand l'homme se tait et n'entend pas encore la parole de Dieu, mais se tient dans l'attente, il est impossible qu'alors il soit vraiment vide de tout acte d'intelligence ou de volonté à l'égard de Dieu ou des choses divines, à moins qu'il ne pense à autre chose, ou ne dorme, ou ne soit *extra se.* » N. 22. Finalement, cependant, Suarez acceptera que cette attente silencieuse de la réponse divine soit encore une prière, à condition qu'on reconnaisse que ce silence attentif comporte des actes d'intelligence et de volonté : « Quoi qu'il en soit de la question de savoir si ce mode de prière est utile, opportun, à conseiller, il ne paraît pas douteux qu'il soit possible, pourvu qu'on ne le fasse pas consister *in vacuitate et carentia omnis actus intellectus vel voluntatis;* car alors il n'y aurait plus prière, mais oisiveté. » N. 23. — Sur l'oraison de silence, on trouvera de très beaux textes dans l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* de H. Bremond, notamment des textes de François de Clugny, t. VII, p. 317-319; et dans son *Introduction à la philosophie de la prière*, notamment des extraits du P. Grou, p. 225-227. Cf. aussi Jean Rigoleuc, *Œuvres spirituelles*, Paris, 1931, p. 163-183, qui renvoie lui-même, p. 166, au P. Alvarez de Paz, au P. Louis Dupont, au P. Maximilien Sandæus et au P. de Langle.

7. Enfin, peut-on descendre plus bas encore et admettre qu'il existe une prière qui ne comporterait même pas ce minimum d'activité mentale qu'on reconnaît dans l'oraison de silence, l'attente silencieuse, autrement dit l'attention? L'âme prie-t-elle encore quand la distraction involontaire ou le sommeil viennent la surprendre pendant l'oraison mentale? On l'a prétendu, et voici comment on l'explique : par la prière « actuelle », attentive, l'âme a été d'une certaine manière jointe et unie à Dieu; or, tant qu'elle ne change pas d'elle-même cette attitude et ne se distrait pas volontairement, elle est censée demeurer dans la même disposition à l'égard de Dieu; donc, *en raison de cet effet*, on peut dire que la prière dure, bien que l'acte d'intelligence ou de volonté qui constitue la prière « actuelle » ait cessé d'exister. Suarez, *op. cit.*, l. II, c. XII, n. 9. Suarez n'a pas de peine à montrer que la permanence d'un effet n'entraîne pas celle de sa cause : quand le mouvement qui produit de la chaleur vient à cesser, bien que la chaleur persiste, on ne peut pas dire cependant que le mouvement continue *formaliter*, mais tout au plus *virtualiter;* ainsi en est-il de la prière : bien qu'on puisse dire que la prière persiste *virtualiter* dans son effet (l'union à Dieu), elle ne dure pas cependant *proprie et formaliter*. *Ibid.*, n. 10. Il va sans dire que l'« union » à Dieu dont il s'agit, qui demeure pendant la distraction ou le sommeil, n'est pas l'union par la pensée et par l'amour ou par la pensée amoureuse; ce n'est pas l'union « actuelle », mais seulement « habituelle »; c'est l'amour qui subsiste au fond du cœur quand son objet a disparu du champ de la conscience; c'est le feu qui couve sous la cendre : *ego dormio, cor meum vigilat* Nous sommes ici dans le domaine de la subconscience.

Suarez ne veut pas non plus, et à plus forte raison, qu'on donne le nom de prière à certains états purement affectifs ou émotifs qu'elle peut produire en nous et qui peuvent subsister quand elle-même a déjà cessé. « Il arrive qu'une âme qui pensait à Dieu et l'aimait avec suavité éprouve de la distraction et pense à un objet qui n'a plus aucun rapport avec Dieu, mais conserve néanmoins, pendant cette distraction, *eamdem sensus suavitatem et delectabilem affectum.* » N. 12 Que

peuvent bien être ces états affectifs en l'absence de la prière qui les avait fait naître, sinon « une certaine disposition du corps et de ses humeurs, en vertu de laquelle on revient facilement *ad priorem affectum*, à l'occupation qui l'a produite, quand l'attention revient »? N. 14.

3° *Conclusion.* — Une bonne définition, disent les logiciens, doit contenir le genre prochain et la différence spécifique; de plus, elle doit convenir *toti definito et soli definito*. Nous devons donc commencer par nous demander quels sont les actes religieux que l'on désigne généralement par ce mot de prière; en d'autres termes, déterminer son extension d'après l'usage. Puis il nous faut examiner ce groupe d'actes religieux, voir ce qu'ils ont de commun et de distinctif; en d'autres termes, déterminer la compréhension du mot prière, non à priori, mais d'après l'observation. A suivre ces règles, il n'y a pas de doute que, des trois définitions de la prière qu'on trouve dans les Pères : « demande faite à Dieu, entretien avec Dieu, élévation de l'âme vers Dieu », cf. J. de Guibert, *Essence de la prière et prière pure*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1930, p. 227, il n'y a pas de doute que ce ne soit la seconde qui s'applique le mieux *toti et soli definito* : toute prière n'étant pas une « demande faite à Dieu » et toute « élévation de l'âme vers Dieu » n'étant pas une prière. Somme toute, on pourrait adopter la définition de Mutz : « une dévote et humble élévation de l'âme vers Dieu pour exprimer devant lui nos sentiments et nos désirs ». *Ibid.*, p. 228. Ajoutons d'ailleurs que cet « entretien avec Dieu », ou plutôt cette *locutio ad Deum*, peut se faire par le langage du cœur aussi bien que par celui de l'esprit.

Nous avons dit : « entretien avec Dieu, ou plutôt *locutio ad Deum* »; car, bien que les termes d'entretien ou de « colloque » par lesquels on désigne la prière suggèrent l'idée d'un dialogue, notre prière, hélas! n'est bien le plus souvent qu'un monologue. A ce sujet, Bellarmin distinguait trois degrés de prière : « Le premier est celui de ceux qui prient, mais n'entendent pas de réponse et ne savent s'ils sont exaucés *(an audiantur;* faut-il traduire : s'ils sont entendus?); le second est celui de ceux qui ont quelques raisons de croire qu'ils sont exaucés *(habent aliqua signa quod audiantur)*, mais n'entendent pas de réponse; le troisième est celui de ceux qui vraiment conversent avec Dieu et Dieu avec eux. Ceux-ci reçoivent des lumières, n'ont pas de distractions et ne se fatiguent pas en priant, parce qu'ils écoutent plus qu'ils ne parlent. » Cité par E. Raitz von Frentz, *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1926. p. 113.

Puisque prier c'est parler à Dieu d'une manière ou d'une autre, c'est « exprimer devant lui nos sentiments et nos désirs », et puisque, selon saint Augustin, ce n'est pas seulement la bouche ou le cœur qui parlent, mais aussi notre action, pourquoi ne pourrait-on pas dire que toute bonne action est une prière et que, par conséquent, « tant qu'on demeure attentif à éviter ce qui met en danger de déplaire à Dieu et qu'on tâche de faire en tout sa volonté, *on prie sans prier*, et Dieu entend ce langage »? Bossuet, cité par Landriot, appendice à l'*Instruction pastorale pour le carême 1862*, dans *Œuvres*, 2e éd., t. III, Paris, 1864, p. 144. Landriot a recueilli un grand nombre de textes scripturaires ou patristiques, de théologiens, de prédicateurs ou d'auteurs spirituels, où l'on retrouve cette idée qu'une bonne vie est le meilleur des sacrifices, la meilleure des prières qu'on puisse offrir à Dieu; cf. t. II, p. 207-209; t. III, p. 91-100, 108-110, 132-146. Que peut-on tirer de ces textes ? Tout juste le contraire de ce que l'on veut y trouver, à savoir que toute bonne action, *sans être une prière proprement dite, équivaut* à une prière : « on prie sans prier », dit fort bien Bossuet. Le théologien se doit d'adopter un langage plus précis que l'orateur; il a le droit de reconnaître que celui-ci recourt à des figures de mots; dire qu'une bonne action est une prière ou un sacrifice, c'est employer les mots prière et sacrifice non dans leur sens propre, mais dans un sens métaphorique. En vérité, cependant, une bonne vie deviendra une vraie prière quand elle baignera, si l'on peut dire, dans la prière : quand elle sera rapportée à Dieu par l'offrande formelle, plus ou moins fréquente, que nous en ferons à la gloire de Dieu, quand elle sera accompagnée de ce regard amoureux sur Dieu qui constitue la prière du cœur et qui, chez les saints, est pour ainsi dire permanent. Cf. *Le témoignage de Marie de l'Incarnation*, ursuline de Tours et de Québec, texte préparé et publié avec une introduction par D. Jamet, Paris, 1932.

Et ceci nous amène à ce que Landriot appelle l'*esprit de prière*, qui s'apparente assez étroitement avec la « prière pure » ou l'« essence de la prière » de H. Bremond. Cf. J. de Guibert, *loc. cit.*, p. 226-234.

L'esprit de prière, dit Landriot, ce n'est aucune prière en particulier...; c'est, si l'on peut s'exprimer ainsi, la partie subtile et éthérée de chacun de ces exercices, qui remonte dans les hautes régions de l'âme, et y forme comme un *réservoir habituel de saintes pensées et de pieux sentiments* dont le parfum s'exhale, lors même que l'âme s'occupe des devoirs extérieurs... L'esprit d'une chose est la quintessence de cette chose... De même, l'esprit de prière... : c'est une huile essentielle, composée de ce qu'il y a de plus divin dans les rapports de l'âme avec le ciel, et qui, venant à surnager dans notre âme, y *brûle perpétuellement en l'honneur de Dieu*. Alors, toutes nos actions, nos pensées, nos désirs, nos volontés, sont imprégnés de cette huile céleste; tout dans notre être et dans notre vie devient une prière continuelle, un hymne sans fin, une immolation de tous les instants... L'esprit de prière est comme une vapeur céleste qui domine toute notre vie, qui l'enveloppe tout entière... L'homme ne peut pas toujours réciter des prières vocales, toujours méditer, toujours être agenouillé dans les églises; mais toujours il peut avoir en son cœur cet esprit de prière qui s'exhale de l'âme comme le parfum de la fleur, et qui embaume par une brise céleste toutes les heures de la vie... Le *principe*, la *racine* véritable et l'*essence* la plus intime de la prière, *ce qui la constitue* et la rend agréable à Dieu, c'est la soumission à la volonté du Seigneur et le désir de lui plaire... T. III, p. 89-92.

Cet esprit de prière ne nous abandonne pas un seul instant, lors même que *nous n'en avons pas toujours la conscience réfléchie* : c'est le soleil de notre âme, et au milieu de la multiplicité des affaires, au milieu du bruit de ce monde et des nuages de la terre, ce soleil intérieur luit pour nous et fait tressaillir notre cœur par des *jubilations d'autant plus profondes qu'elles semblent inaperçues. Ibid.*, p. 104.

Cependant, il est difficile que cette *disposition habituelle* de l'âme, ne *se manifeste* point *souvent par des actes réfléchis:* quand l'âme est pleine, il se forme nécessairement des puits artésiens, et l'eau vole dans toutes les directions. De là, ces aspirations secrètes du cœur, ces oraisons jaculatoires, qui s'élancent comme les étincelles d'un feu ardent... *Ibid.*, p. 117. (C'est nous qui avons souligné.)

En somme, de quoi s'agit-il ? Mais tout simplement, il nous semble, de ce que les théologiens appellent la dévotion, qui naît de l'amour et nous porte à nous adonner totalement et généreusement au service de Dieu; cf. IIa-IIæ, q. LXXXII. Dévotion serait le terme technique dans la langue exacte de la théologie; les psychologues non théologiens parleraient d'« esprit religieux », les auteurs spirituels d'« esprit surnaturel ». Tous ces termes seraient, en tout cas, préférables à celui d'« esprit de prière », qui repose sur une conception pour le moins discutable de la prière. Pour saint Alphonse, l'esprit de prière est tout simplement l'habitude de recourir à Dieu en tout, tout de suite et toujours. Cf. Bouchage, *Pratique des vertus*, t. III, p. 318-319.

II. PRIÈRE ET MÉDITATION. — La méditation est-elle une prière? Cf. J. de Guibert, *Rev. d'ascét. et de myst.*,

1930, p. 337-344. H. Bremond répond catégoriquement : non. « Méditer n'est pas prier, dit expressément saint François de Sales. [Aucune référence! Dans le *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, c. II, la méditation est cependant désignée comme le « premier degré de l'oraison ou théologie mystique ».] Et plus philosophiquement, Mgr Paulot. Pesez, je vous prie, tous les mots de ce texte : *Chaque opération, envisagée dans son point de vue formel, est exclusive de l'autre. Une méditation formelle n'est pas une prière formelle. Quand on médite, on ne prie pas; quand on prie, on ne médite pas. Raisonner explicitement et prier explicitement sont deux choses inconciliables dans le même instant.* » *Hist. litt...*, t. VIII, p. 362-363; cf. *Introd. à la philosophie de la prière*, p. 66, note : « la méditation n'est pas tant l'oraison que l'introduction à l'oraison », [citation, d'ailleurs, inexacte, de Lehodey, *Les voies de l'oraison mentale*, p. 131, qui avait écrit « l'introductrice de l'oraison »].

Ce n'est pas l'avis du P. de Guibert : « N'est-il pas un peu exagéré de ne faire commencer réellement l'*oraison* qu'au moment où la volonté échauffée prend surnaturellement contact par l'affection avec le Bien divin? Les actes, même discursifs, de l'intelligence, précédés d'actes préliminaires de prière fervente, cherchant avec l'aide de Dieu à mieux comprendre vérités ou mystères, ne sont-ils pas déjà une vraie oraison? » *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1920, p. 181, note. « La méditation, dans l'oraison mentale discursive, n'est pas une simple préparation ou prélude, mais une partie de cette oraison même. » *Ibid.*, 1930, p. 342. Il est vrai que, sous ce mot « oraison », le P. de Guibert ne met pas exactement ce que Bremond met sous le mot « prière » puisque, pour lui, l'oraison n'est une prière qu'« au sens général d'élévation de l'âme à Dieu en vue de le mieux servir en se sanctifiant soi-même ». P. 341-342.

Saint Thomas distingue nettement la méditation de la prière : « Le mot de *contemplatio*, dit-il, s'emploie parfois en un sens strict pour l'acte de l'intelligence méditant les choses divines... Il s'emploie aussi de façon plus générale pour tout acte par lequel l'âme, se séparant des affaires extérieures, s'occupe uniquement de Dieu; ce qui peut arriver de deux manières : ou quand l'homme écoute Dieu qui lui parle dans l'Écriture sainte, ce qui se fait par la *lectio;* ou quand lui-même parle à Dieu, ce qui a lieu dans l'*oratio*. Quant à la *meditatio*, elle est, par rapport aux deux autres parties, comme un intermédiaire : car, nous servant de ce que Dieu nous dit dans l'Écriture, nous nous mettons, grâce à la méditation, en sa présence par la pensée et l'affection; et lui étant ainsi présents ou l'ayant présent, nous pouvons lui parler par la prière *(oratio)*; et c'est pourquoi Hugues de Saint-Victor, dans le passage cité [*De modo orandi*, c. I. Est-ce bien là que saint Thomas a trouvé cette division de la contemplation ? J'ai beau relire ce chapitre, je ne l'y trouve pas], distingue trois parties dans la contemplation : la lecture, la méditation et la prière *(oratio)*. Mais il ne s'ensuit pas que celle-ci doive être un acte produit par le don de sagesse, bien que cette sagesse, par la méditation, prépare la voie à la prière. » *In IV um Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 1, qu. 2, ad 1 um. Ce texte se passe de commentaire : encore que, par la méditation, nous nous mettions en présence de Dieu *(ei præsentamur; præsentati ei vel præsentem eum habentes)* par la pensée et l'affection, la méditation n'est pourtant pas encore la prière, qui consiste à parler à Dieu; elle n'en est que la préparation ou le prélude : pour parler à quelqu'un, il faut évidemment d'abord se trouver en sa présence, se présenter à lui. Signalons, en passant, ce texte d'Hugues de Saint-Victor sur la nécessité de la méditation pour la prière : *Sic ergo orationi sancta meditatio necessaria est, ut omnino perfecta esse oratio nequeat, si eam meditatio non comitetur aut præcedat. Loc. cit.*

Suarez est d'avis que l'oraison mentale, cet « exercice », *op. cit.*, l. II, c. I, n. 5, tant recommandé par les Pères et les auteurs spirituels, comprend quatre actes successifs, qui sont, d'après la *Scala claustralium* (cf. ici, t. VI, art. GUIGUES, col. 1966) : la *lectio*, la *meditatio*, l'*oratio* et la *contemplatio*, *ibid.*, c. II, n. 2. Et voilà du coup la méditation tout à la fois distinguée de la prière au sens strict, qui est, pour Suarez, la prière-demande, et rangée parmi les « parties » intégrantes de l'oraison mentale ou prière au sens large. Suarez accepte la définition qu'en donne la *Scala : Meditatio est studiosa mentis actio, occultæ veritatis notitiam ductu propriæ rationis investigans. Ibid.*, n. 4. Mais ainsi entendue, la méditation n'est pas nécessairement une prière, même au sens large du mot. Pour qu'elle le soit, deux conditions sont nécessaires : il faut d'abord qu'elle procède *ex affectu orandi, id est colendi Deum per actus mentis. Ibid.* La méditation satisfera à cette première condition; elle sera un hommage rendu à Dieu, de deux manières : d'abord, *intendendo ipsam meditationem ut cultum quemdam Dei*, en considérant la méditation elle-même comme une sorte de culte ou d'hommage rendu à Dieu et en la voulant comme telle; ne l'est-elle pas, en effet, puisqu'elle s'appuie sur la foi s'exerce fréquemment par des actes de foi, et que tout ce qui s'y passe n'a pas d'autre but que de soumettre toujours devantage notre intelligence à Dieu ? Secondement, en « ordonnant » notre méditation au culte de Dieu, c'est-à-dire en nous y proposant d'exciter en nous une plus grande estime de la gloire et de la majesté divines, un plus fervent esprit de prière, une dévotion plus ardente. *Ibid.* La seconde condition requise pour que la méditation soit vraiment une prière, c'est qu'elle soit pratique, c'est-à-dire qu'elle ait pour but d'exciter ou d'attiser en nous des sentiments, parce que tel doit être le but de l'oraison mentale; autrement, elle ne serait pas un acte de religion ou de charité, et par conséquent elle ne serait pas une prière. *Ibid.*, n. 5.

Ces deux conditions nécessaires pour que la méditation soit une prière, Suarez les voit indiquées dans la parole du ps. XVIII : *Meditatio cordis mei in conspectu tuo semper.* Bien que la méditation soit surtout œuvre d'intelligence, le psalmiste l'appelle méditation du cœur, *quia et ex affectu exire et ad illum tendere debet* De plus, la méditation doit se faire « en présence de Dieu », *quia tota debet referri ad cultum ejus;* et c'est pourquoi tous les auteurs spirituels enseignent qu'il faut commencer l'oraison mentale par se mettre en présence de Dieu. *Ibid.*

III. PRIÈRE ET VERTU DE RELIGION. — La prière est un acte qui procède de la vertu de religion. Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 3; *In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 1, qu. 2.

Que la prière soit un acte de religion, l'Écriture le marque dans cette parole du ps. CXL : *Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo.* La raison le prouve par ce syllogisme : « L'objet propre de la vertu de religion, c'est de rendre à Dieu le respect et l'honneur auxquels il a droit, et donc tous les actes par lesquels on rend à Dieu ce respect appartiennent à la vertu de religion. Or, par la prière, on rend à Dieu ce respect, en tant que par elle on se soumet à lui et l'on professe avoir besoin de lui comme de l'auteur de tout bien. Donc, manifestement, la prière relève en propre de la vertu de religion. » Tel est l'enseignement de la Somme Cf. *Catéchisme romain*, part. IV, c. II, n. 1. On pourrait objecter que « l'office de la religion paraît être de présenter à Dieu son culte et ses cérémonies et que la prière ne paraît pas apporter quelque chose à Dieu, mais plutôt chercher à obtenir de lui quelque chose »; saint Thomas répond, *ibid.*, ad 3um : « En priant, l'homme livre à Dieu son esprit, qu'il lui soumet par le

respect et qu'il lui présente d'une certaine manière *(et quodammodo præsentat*, c'est-à-dire dont il lui fait présent), comme il est dit dans le texte de Denys. Et c'est pourquoi, de même que l'esprit de l'homme l'emporte sur ses membres corporels et sur toutes les choses extérieures qu'on emploie au service de Dieu, ainsi la prière l'emporte sur tous les autres actes religieux. »

Mais, quand ils se posent ce problème : *utrum oratio sit actus religionis*, les théologiens ne se demandent pas seulement si la prière est un acte de religion, mais encore si elle procède de la vertu de religion, ou de quelque autre vertu, ou de quelque autre *habitus* de l'âme, par exemple de l'un des dons du Saint-Esprit. L'âme de l'homme pourrait être comparée à un arbre dont le tronc porterait deux branches charpentières, l'intelligence et la volonté, desquelles sortiraient divers rameaux, qui sont les vertus et les dons. De quelle branche, de quel rameau procède la prière? Or, voici la difficulté : « La vertu de religion, étant une partie potentielle de la vertu de justice, réside dans la volonté *sicut in subjecto;* mais la prière, comme on l'a vu antérieurement, est un acte de la raison pratique, donc appartient à la partie intellective de l'âme *(pertinet ad partem intellectivam);* donc, elle ne paraît pas être un acte émanant de la vertu de religion, mais plutôt du don d'intelligence, dont le rôle est d'élever l'âme à Dieu. » *Ibid.*, objectio 1ª. Dans les *Sentences, loc. cit.*, saint Thomas s'objecte que, d'après certaines définitions traditionnelles, on pourrait aussi la rattacher aux dons de sagesse ou de science. A l'objection principale, saint Thomas répond, *ibid.*, ad 1um : « La volonté meut les autres puissances vers la fin à laquelle elle tend; résidant en la volonté, la religion pourra donc ordonner à l'honneur de Dieu les actes des autres puissances. Or, parmi celles-ci, c'est l'intellect qui est la plus haute et la plus voisine de la volonté. C'est pourquoi, après la dévotion, qui émane de la volonté elle-même, c'est la prière, par laquelle la religion meut vers Dieu l'intellect humain, qui tient le premier rang parmi les actes de religion. »

Mais enfin, si la prière est un acte de la raison, dont la religion, c'est-à-dire la volonté, « se sert pour témoigner à Dieu du respect », comme il est dit dans les *Sentences, loc. cit.*, peut-on maintenir cette affirmation, qu'on y trouve aussi, que la prière est un acte « élicite » de la vertu de religion : *cum Deo reverentiam exhibere sit actus latriæ, oratio actus latriæ erit elicitive ?* Dans l'article de la Somme, *elicitive* est remplacé par *proprie.* Suarez distingue : « La prière, dit-il, est un acte produit immédiatement *(immediate elicitus)* par la vertu de religion *quoad affectum petendi*, c'est-à-dire pour ce qui concerne le désir, la détermination de prier; mais, pour ce qui est de la prière elle-même, c'est un acte impéré, en tant que la *locutio*, en quoi consiste formellement la prière, est un acte intellectuel, bien que, en tant qu'acte moral et vertueux *(in esse morali et virtutis)*, on puisse la considérer aussi comme un acte élicite, avec un grand nombre de théologiens. » *Op. cit.*, l. I, c. vii, n. 7. Cette distinction n'a pas l'heur de plaire à Jean de Saint-Thomas, qui la réfute longuement, *Cursus theol.*, *In IIam-IIæ*, q. lxxxiii, a. 3, éd. Vivès, t. vii, p. 759-769; cf. Vermeersch, *op. cit.*, p. 6.

Scholia : 1° Pour que la prière soit un acte de religion, il n'est pas nécessaire qu'on sache qu'elle l'est et qu'on la veuille comme telle; il suffit que l'on reconnaisse que l'on a besoin du secours de Dieu et qu'en priant on veuille se soumettre à Dieu. Suarez, *loc. cit.*, n. 13. 2° En revanche, il peut advenir qu'une prière soit totalement dépourvue de cette qualité, qu'elle ne soit pas un acte de religion et donc pas une vraie prière : « si quelqu'un, par exemple, n'envisageant que son intérêt *(ex nimio affectu ad suum commodum vel alio simili)*, ne pense nullement, lorsqu'il demande quelque chose, à se soumettre à Dieu et à l'honorer, ni à reconnaître sa toute-puissance et la dépendance où il se trouve à son égard, mais est uniquement préoccupé d'obtenir le bien qu'il désire ou d'échapper au mal qu'il redoute », *ibid.*, n. 14; cf. Bremond, *Hist. litt...*, t. vii, p. 10.

II. Les espèces de prières. — « Les parties de la prière peuvent s'entendre de deux manières : il peut s'agir soit des parties intégrantes, soit des parties subjectives. Par parties intégrantes de la prière, on entend tout ce qui est requis pour former une prière complète. Les parties subjectives de la prière se distinguent ou selon la diversité des choses qu'on demande, ou selon les différentes manières dont se fait la demande. » Saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XV, q. iv, a. 3, sol. 1.

Cela à propos du texte de saint Paul, I Tim., ii, 1 : *obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones;* duquel il faut rapprocher celui de Phil., iv, 6 : *sed in omni oratione et obsecratione, cum gratiarum actione, petitiones vestræ innotescant apud Deum.* Ces textes posaient un problème : parlaient-ils de diverses sortes de prières *(partes subjectivæ)*, ou seulement des divers éléments qui doivent entrer dans la composition de toute prière pour qu'elle soit complète *(partes integrales)* ? Sa définition de la prière devait porter saint Thomas à y voir principalement d'abord, puis exclusivement l'indication des parties intégrantes de la prière. Le *Catéchisme romain*, c. iii, n. 1, adopta cette manière de voir.

1. Les parties intégrantes de la prière selon saint Thomas. — Dans le commentaire des *Sentences, loc. cit.*, seules, les *obsecrationes* et les *gratiarum actiones* sont considérées comme parties intégrantes de la prière; les *orationes* et les *postulationes* en sont des parties subjectives : celles-là concernant les biens de la vie présente, celles-ci ceux de la vie future. C'est d'après cette conception qu'est interprétée la distinction des parties de la messe donnée par la glose ordinaire : tout ce qui se dit avant la consécration peut être considéré *quasi quædam obsecrationes;* ce qui se dit dans la consécration peut être appelé *orationes, quia sacramentum quod illis verbis conficitur, in via nos adjuvat;* ce qui suit la consécration constitue des *postulationes, quia bona æterna postulantur et mortuis et vivis;* enfin ce qui suit la communion a le caractère de *gratiarum actiones.*

Pendant que nous sommes dans le commentaire des *Sentences*, remarquons, dans la qu. 3ª du même art. 3, les divisions de la prière données par Hugues de Saint-Victor, qui seront intégrées dans l'art. 17 de la IIª-IIæ, q. lxxxiii. La *supplicatio*, la *postulatio* et l'*insinuatio*, distinguées par le Victorin, *sunt partes subjectivæ et distinguuntur secundum diversos modos.* Dans une prière, en effet, on peut rencontrer deux éléments : l'exposé de nos besoins *(narratio)* et la demande proprement dite *(petitio);* la prière qui contiendra ces deux éléments sera une *postulatio*, définie par Hugues : *determinatæ petitioni inserta narratio.* Si l'un de ces éléments vient à manquer, si nous avons une *petitio* sans *narratio*, ce sera une *supplicatio*, définie : *sine determinatione petitionis, humilis et devota precatio.* Si, au contraire, nous avons une *narratio* sans *petitio*, ce sera *insinuatio*, définie : *sine petitione per solam narrationem voluntatis facta significatio.*

Dans son commentaire de l'épître aux Philippiens et de la Ire à Timothée, saint Thomas ne voit plus, dans les quatre termes employés par saint Paul, que l'indication des quatre éléments qui doivent se retrouver en toute prière : *Et ponit quatuor quæ necessaria sunt in qualibet oratione. In epist. ad Phil.*, c. iv, lect. 1. Toute prière, en effet, comporte d'abord *ascensum intellectus*

in Deum, c'est l'*oratio* (dans le commentaire de I Tim., c. II, lect. 1, l'*oratio* est considérée comme une méditation sur les *obsecrationes*); en outre, toute prière doit être faite *cum fiducia impetrandi et hoc ex Dei misericordia*, et c'est pourquoi elle comporte une *obsecratio*, c'est-à-dire une *contestatio per Dei gratiam et ejus sanctitatem (in Phil.)*, ou *per sacra, sicut per passionem et crucem (in I Tim.)*; mais, parce que celui qui ne songerait pas à rendre grâces pour les bienfaits déjà accordés se rendrait indigne d'en recevoir de nouveaux, toute prière doit contenir une action de grâces; c'est alors seulement que l'on peut présenter sa demande: *et tunc proponit petitionem*. Si nous y regardons de près, nous retrouverons ces quatre éléments dans toutes les « oraisons » de l'Église : *primo enim invocatur Deus* (c'est l'*oratio*); *secundo commemoratur divinum beneficium* (c'est la *gratiarum actio*); *tertio petitur beneficium; quarto ponitur obsecratio : Per Dominum nostrum*, etc. *In Phil., loc. cit.* Cependant, saint Thomas concède qu'on pourrait voir aussi, dans les quatre expressions pauliniennes, quatre sortes de prières se rapportant *ad quatuor quæ nos volumus in oratione obtinere. In I Tim., loc. cit.*

L'art. 17 de la Somme, IIa-IIæ, q. LXXXIII, synthétise et clarifie encore toutes ces réflexions sur les « parties » de la prière énumérées par saint Paul (*partes* a remplacé *species*, qui se trouvait dans le titre de l'art. 3 des *Sentences*). Trois choses sont nécessaires pour la prière. D'abord, *ut orans accedat ad Deum*, ce qui se fait par l'*oratio*, qui est un *ascensus intellectus in Deum*. Ensuite, qu'il y ait une demande, et c'est ce qu'indique le terme de *postulatio;* mais cette demande pourra se faire de trois manières : ou bien *determinate*, et ce sera la *postulatio* proprement dite; ou bien *indeterminate*, et ce sera la *supplicatio, ut cum quis petit juvari a Deo;* ou bien enfin la demande sera implicite et consistera dans l'exposé d'un fait, et ce sera l'*insinuatio*. Enfin, pour qu'il y ait prière, au moins prière efficace, *requiritur ratio impetrandi quod petitur:* mais cela peut se trouver : *vel ex parte Dei*, et l'invocation de ces motifs d'exaucement constituera l'*obsecratio, quæ est per sacra contestatio; vel ex parte petentis*, et ce motif d'exaucement se trouvera dans l'action de grâces rendue à Dieu pour ses bienfaits antérieurs. Cf. A. Lemonnyer, *La prière chrétienne de demande*, dans *La vie spirituelle*, mars 1925, p. 571-571.

II. LES « PARTIES SUBJECTIVES » DE LA PRIÈRE OU LES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE PRIÈRES. — « Les parties subjectives de la prière, lisions-nous tout à l'heure en saint Thomas, se distinguent soit d'après la diversité des choses que nous demandons, soit d'après les différentes manières dont nous demandons, *vel secundum diversitatem eorum quæ petuntur, vel secundum diversum modum petendi.* » Cf. *supra*, col. 180. En somme, cela revient à diviser la prière selon ses objets et selon ses modes. Cette division peut être maintenue avec la définition de la prière que nous avons adoptée.

1° *Les différents objets de la prière.* — « La prière, ainsi que le sacrifice, a quatre objets : l'*adoration*, l'*action de grâces*, le *pardon des péchés*, l'*impétration* des biens spirituels et temporels. Les deux premiers objets regardent Dieu directement et sont, pour cette raison et sans contredit, les plus importants. Les deux derniers regardent nos intérêts, qui sont subordonnés à ceux de Dieu, et que nous ne devons avoir en vue qu'après les siens. » Le P. Grou, cité par H. Bremond, *Introd. à la philosophie de la prière*, p. 229. Il y aurait donc quatre sortes de prières, comme il y a, selon les théologiens, quatre sortes de sacrifices, qu'ils dénomment : latreutique, eucharistique, propitiatoire et impétratoire; cf. Hurter, *Theol. dogm. compend.*, 6e éd., t. III, p. 389. On peut presque dire que c'est la division classique de la prière, celle que nous avons apprise au catéchisme : « La prière est une élévation de notre âme vers Dieu pour l'adorer, le remercier, lui demander pardon de nos fautes et obtenir de lui les choses dont nous avons besoin. » La division de Tanquerey, *Précis de théol. ascétiq. et mystiq.*, p. 325, qui de prime abord ne reconnaît que deux buts à la prière, l'adoration et la demande, se ramène cependant à la division classique, puisque, sous le nom d'adoration, il entend non seulement « l'adoration proprement dite », mais encore l'action de grâces et la réparation de l'offense faite à Dieu par le péché.

A côté de cette division de la prière calquée sur celle du sacrifice, on trouve une division tripartite en prière de *louange*, d'*action de grâces* et de *demande*. C'est celle de Brancati, cité par H. Bremond, *Hist. litt.*, t. VII, p. 8-9, note; de Schilling, *Lehrbuch der Moraltheologie*, t. II, p. 163, qui signale pourtant aussi l'adoration *(Anbetung)* et remarque que la prière de demande *(Bittgebet)* devient une *Abbitte*, quand il s'agit de l'expiation ou de la remise de la dette que l'on contracte envers Dieu par le péché. Si par la « louange » de Dieu ces auteurs entendaient l'« adoration », les deux divisions concorderaient, puisque la prière de demande englobe évidemment la « demande de pardon »; c'est ce que fait remarquer Noldin : *orationem propitiatoriam, qua remissio peccatorum et pœnarum postulatur... ad orationem petitionis generatim acceptam pertinere manifestum est. Sum. theol. mor.*, 20e éd., t. II, 1930, p. 139. Le même théologien, tout en distinguant la louange de l'adoration, déclare cependant qu'on peut l'y rapporter, si bien qu'il aboutit, lui aussi, à une division tripartite : *adoration, action de grâces, demande. Ibid.*

D'autres théologiens paraissent distinguer de plus nombreuses formes de prières; Mgr Paulot, par exemple : « La demande n'est pas toute prière, si l'on entend la prière dans le sens large... L'adoration, l'admiration, la louange, l'action de grâces, sont des formes éminentes et variées de la vertu de religion. » *L'esprit de sagesse*, 2e éd., p. 220. M. Saudreau : « Pour ces âmes (imparfaites), la prière est possible, elle l'est toujours mais la prière d'adoration, de louange, d'action de grâces, de demande. Pour la prière d'adhérence, c'est autre chose. Elles n'adhèrent guère à la volonté divine; elles y adhèrent seulement pour les devoirs très graves », cité par Bremond, *Hist. litt.*, t. VIII, p. 385; enfin le P. Baker : « La prière est un acte affectueux de l'âme intellective envers Dieu, lui exprimant, au moins implicitement, notre entière dépendance comme étant l'auteur et la source de tout bien; une volonté aussi prompte qu'efficace de lui accorder tout ce qui lui est dû, ce qui n'exprime rien moins que tout l'amour, toute la soumission, toute l'adoration, toute la gloire et tout le culte que l'âme et toutes les créatures peuvent lui rendre, en s'humiliant, en s'anéantissant devant lui; et enfin un désir et une intention d'aspirer à une union d'esprit avec lui », cité par Devine, *Manuel de théologie mystique*, p. 203. Dans son *Traité de la prière*, t. I, l. I, c. III, Nicole trace le plan d'une méditation ou oraison mentale générale, c'est-à-dire qui ne concernerait pas un sujet particulier, mais notre vie religieuse envisagée dans la totalité de ses aspects essentiels; cette oraison devrait comporter six actes successifs : un acte d'adoration, un acte d'action de grâces, un acte de componction ou de contrition, un acte d'espérance « du pardon de nos fautes et des biens que Dieu promet à ceux à qui il les pardonne », un acte de résolution « de tendre à Dieu et d'observer ses divines lois dans toutes nos actions », enfin un acte de demande du secours divin nécessaire à cet effet.

Récapitulons toutes les sortes de prières, ou d'actes qui peuvent se rencontrer dans la prière, qui viennent de nous être indiqués : adoration, louange, admiration,

culte; adhérence, soumission, résolution; amour, action de grâces; componction ou contrition; espérance du pardon et des biens divins, désir d'union; demande du pardon ou du secours de Dieu, etc. Nous voilà loin de compte avec les trois ou quatre espèces de prières généralement admises par les théologiens. Pourtant, il est bien évident, même à première vue, que tous ces sentiments ne sont pas à mettre sur le même plan, qu'un certain nombre d'entre eux sont secondaires par rapport à d'autres, dont ils découlent ou dont ils ne sont que des nuances; en deux mots, un classement, une réduction, s'imposent. Essayons-les.

1. L'*adoration* est la reconnaissance de notre qualité de créatures, donc de notre absolue dépendance à l'égard de Dieu; reconnaissance qui n'est pas seulement un aveu mélancolique, mais une acceptation, résignée ou joyeuse, de notre condition et de toutes ses conséquences. La prière d'adoration est donc essentiellement une prière de *soumission* ou d'*adhérence* à la volonté divine, qu'il s'agisse de la volonté divine signifiée par les événements qui nous atteignent, ou exprimée par les commandements qu'elle nous impose; soumission, répétons-le, qui peut être en quelque sorte forcée, arrachée à l'âme par la crainte du Maître, ou, au contraire, libre, spontanée, quand elle se teinte d'amour; tous les *Fiat* sont des prières d'adoration. De cette prière de soumission ou d'adhérence, c'est à peine si l'on peut distinguer la prière de *résolution*, dont parle Nicole, ou la prière d'*offrande* du P. Baker: « La prière que j'ai en vue en ce moment est plutôt l'offrande et le don fait à Dieu de tout ce qu'il peut légitimement nous demander, c'est-à-dire l'offrande de tous nos devoirs, de tout notre amour, de notre entière soumission », etc., cité par Devine, *op. cit.*, p. 202; prière dont le ps. XXXIX nous présente un exemple mémorable : *Tunc dixi : ecce venio, ut faciam voluntatem tuam*; cf. Hebr., X, 5-7. Par où l'on voit que l'adoration mène à l'*amour*, c'est-à-dire au don de soi, si tant est qu'on l'en puisse distinguer.

2. La *louange* divine *(laudamus te, benedicimus te, glorificamus te)* nous paraît, au contraire, nettement distincte de l'adoration proprement dite, telle que nous venons de l'envisager. Elle procède de l'*admiration* qui saisit l'âme mise en face des perfections divines : *Domine, Dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra!* Ps., VIII. Il y a loin de cette exaltation ou de cette exultation de l'âme au *Fiat* de Gethsémani. Remarquons ici que les hymnes de louange peuvent revêtir des formes différentes : tantôt ils s'adressent directement à Dieu, tantôt ils s'adressent aux créatures qu'ils invitent à célébrer les grandeurs du Créateur *(Benedicite, omnia opera Domini, Domino)*, tantôt enfin ils ne s'adressent à personne et chantent simplement les grandeurs divines *(Magnus Dominus et laudabilis nimis)*.

3. L'*action de grâces* se mêlera facilement à la louange divine : la bonté n'est-elle pas l'attribut essentiel de la divinité, et n'est-ce pas pour nous, en définitive, que le Créateur a semé tant de merveilles dans la création? Et pourtant, l'action de grâces est un sentiment nettement distinct de la simple louange : tout le monde en convient.

4. Mais voici le péché, qui va introduire toute une catégorie de sentiments nouveaux dans le cœur de l'homme et donc dans sa prière. L'homme a conscience d'avoir déplu à Dieu par son péché et de s'être attiré sa colère : il cherchera à l'apaiser par la *contrition* ou *componction*, par l'*expiation* ou la *réparation*. Avons-nous déjà affaire, dans de telles prières, à la prière de demande ? Implicitement peut-être. Mais il est des cas où l'expression de tels sentiments dans la prière ne procédera pas d'un motif intéressé et par conséquent ne pourra pas être considérée comme l'équivalent d'une demande de pardon : supposons une âme entièrement convaincue d'avoir reçu de Dieu le pardon de ses fautes et même d'être l'objet de ses complaisances particulières; pourtant, au souvenir de ses péchés passés, elle ne cesse de redire à Dieu le regret qu'elle a de l'avoir offensé, elle ne cesse de chercher de toutes manières à expier et à réparer; de même que la pensée des bontés divines à son égard la transporte d'admiration et de reconnaissance, la pensée de son ingratitude, de son indignité, la remplit de confusion, de douleur; nous avons bien ici affaire à une forme particulière de prière.

5. Adorer, louer, remercier, regretter, avons-nous, avec ces quatre premiers objets de la prière, épuisé tous les sujets d'entretien de l'homme avec Dieu? Nous avons dit que l'adoration menait à l'amour, c'est-à-dire au don de soi, si tant est qu'on l'en pouvait distinguer; nous avions en vue l'amour effectif, l'amour de volonté, qui peut être commandé : *Diliges Dominum...* Mais l'amour affectif, cette attraction, cette complaisance, cette « passion », que l'on ressent, que l'on éprouve à l'égard de l'objet aimé, qui nous porte vers lui, pour jouir de lui, pour nous « unir » à lui : voilà bien un sentiment tout différent de l'adoration et qui peut aussi être le « sujet » de notre prière. « C'est l'amour, ou du moins le désir de l'amour, qui doit porter le chrétien à prier; l'amour doit être l'objet final ou même le *sujet* de sa prière; et l'augmentation de l'amour en doit être le fruit. » Grou, *L'école de Jésus-Christ*, t. II, 1923, p. 29. Dans la « contemplation », qui est bien aussi une prière, l'âme n'a plus d'autre occupation que d'aimer; cf. saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, c. III.

6. Il est une prière que l'on pourrait appeler la prière d'« abandonnement à Dieu »; ce fut la dernière prière de Jésus sur la croix : *In manus tuas commendo spiritum meum.* Peut-elle se ramener à l'adoration, à la soumission aveugle aux volontés divines? Oui, sans doute, quand elle est pure résignation à l'inévitable, quel qu'il soit : *Dominus est, quod bonum est in oculis suis faciat.* I Reg., III, 18. Non, semble-t-il, quand elle se teinte de confiance, d'espérance : *In te, Domine, speravi, non confundar in æternum.* Sans être encore une prière de demande formelle, particulière, elle est tout de même un recours à Dieu : dans la suprême détresse, quand tout nous abandonne, quand Dieu même paraît nous délaisser, nous espérons encore en lui; nous remettons, nous confions à ses mains notre sort et celui de notre cause : *Etiam si occiderit me, in ipso sperabo.* Job, XIII, 15.

7. Enfin, nous arrivons à la prière de demande, quel qu'en soit l'objet, qu'il s'agisse d'obtenir le pardon du péché, la remise de la coulpe ou de la peine, de la peine présente ou de la peine à venir; ou qu'il s'agisse d'obtenir tout ce que nous désirons pour nous, pour autrui, pour Dieu lui-même.

Nous sommes ainsi amenés à reconnaître sept espèces de prières, distinguées d'après leur objet : l'adoration, la louange, l'action de grâces, la contrition, l'amour, l'abandon, la demande. Peut-être, en cherchant bien, en trouverait-on davantage. En revanche, nous ne nous attarderons pas à montrer que toute prière ne renferme pas formellement ou implicitement une demande, comme le pense Vermeersch, *op. cit.*, p. 8; cf. Bremond, *Hist. litt.*, t. VII, p. 7 sq.

2° *Les différents modes de la prière.* — 1. *Prière mentale et prière vocale.* — Commençons par bien préciser ce qu'il faut entendre, ce que nous entendons par là. Il ne s'agit pas d'opposer la prière du cœur et la prière des lèvres, celle qui serait dans le cœur et celle qui n'existerait que sur les lèvres, en définitive la vraie et la fausse prière; cf. Bremond, *Hist. litt.*, t. X, p. 2. Il n'y a pas d'apparence qu'aucun théologien ait jamais

proposé semblable division de la prière. Benoît XIV, cité par Bremond, *ibid.*, p. 3, note 2, en donne les définitions suivantes : *oratio vocalis ea est quæ voce exprimitur, ita tamen ut mens ori conjuncta sit...; oratio vero mentalis sine voce sensibili expletur.*

Ne confondons pas non plus, comme le fait Landriot, *op. cit.*, t. II, p. 210, prière mentale et prière sans paroles; ou encore prière vocale et prière formulée d'avance, par opposition à la prière libre, spontanée, personnelle, comme on le fait fréquemment. La prière mentale dont nous parlons ici, cette prière « qui se produit au fond de l'âme, sans mouvement extérieur », Landriot, *ibid.*, p. 209, peut très bien consister en la récitation mentale de prières dites vocales, c'est-à-dire de formules toutes faites; et, nous dit Bremond, *ibid.*, p. 11, « en dehors de quelques états sublimes, toute prière mentale est vocale », c'est-à-dire s'exprime par des paroles intérieures; cf. p. 3 : « en dehors de certaines expériences peu communes, l'oraison de silence, par exemple, où, du reste, se glissent toujours, me semble-t-il, quelques mots imperceptibles... » Quant à la prière vocale, c'est-à-dire à celle qui « se traduit par des signes et le plus ordinairement par des paroles », Landriot, *ibid.*, si elle consiste le plus souvent dans la récitation, à voix haute ou à voix basse, de prières stéréotypées, elle peut très bien aussi revêtir une expression personnelle, et fort diverse suivant les circonstances : *os loquitur ex abundantia cordis.*

Les théologiens se posent quelques problèmes au sujet de cette première distinction de deux modes de prières : celle de la légitimité de la prière vocale, celle de la supériorité de la prière mentale, celle enfin des conditions strictement requises pour qu'il y ait encore prière vocale. Examinons-les brièvement.

a) Légitimité de la prière vocale. — Cf. saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 2; *Cont. gent.*, l. III, c. CXIX; *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 12; q. XCI, a. 1; Suarez, *op. cit.*, l. III, c. I; Landriot, *op. cit.*, t. II, p. 213-223.

Quelques hérétiques, dit Suarez, *loc. cit.*, n. 1, ont condamné d'une manière absolue l'usage de la prière vocale; il cite les « trinitaires », qui tiraient cette conséquence du texte évangélique : *in spiritu et veritate oportet adorare.* Guilloré, cité par Bremond, *loc. cit.*, p. 16, déclare qu' « il n'y a que les *illuminés* qui s'en défont (des prières vocales) et qui croient que c'est un abaissement qui empêche l'élévation de l'esprit; c'est là qu'ils renvoient les âmes communes qui en ont absolument besoin pour s'occuper ». De ces « illuminés » de toutes les époques, adversaires de la prière vocale, on trouvera les doctrines dans les *Documenta ecclesiastica christianæ perfectionis studium spectantia* du P. de Guibert, Rome, 1931. Berthold de Rohrbach soutenait « que la prière vocale n'est pas utile ou nécessaire à l'homme et que *nihil conferat ad salutem*, mais qu'il suffit de prier mentalement *sine voce vel motu labiorum* ». N. 301, 5°. Les « illuminés » ou *alumbrados* d'Espagne enseignaient « que la prière mentale était commandée par un précepte divin *et per eam omnia impleri*, mais que la prière vocale était de peu d'importance *(parvi esse momenti)* ». N. 403, 1°; 405, 2° Même enseignement chez les *pelagini* de Lombardie : « La prière vocale comparée à la prière mentale est de peu d'importance; c'est comme le son par rapport à la farine et comme la paille par rapport au grain. La prière mentale perd de sa valeur quand elle s'unit à la prière vocale comme le vin quand il est mélangé avec l'eau. » N. 438, 2° et 3°. Les quiétistes de la Ligurie « réprouvent les prières vocales et les autres exercices spirituels en usage dans la sainte Église romaine ». N. 441. Ceux du royaume de Naples « ne récitent pas de prières vocales et ne méditent pas ». N. 442 En général, les quiétistes prétendaient que « la lecture des livres spirituels, la predication, la prière vocale, l'invocation des saints et autres choses semblables étaient un obstacle à la contemplation et à l'oraison affective ». N. 446, 10°.

Il semble bien qu'on ne peut mieux présenter que ne le fait saint Thomas les raisons qui sembleraient militer contre la prière vocale. IIa IIæ, q. LXXXIII, a. 12. Elles tendent à démontrer que la prière vocale est d'abord *inutile* : « la prière, comme on l'a vu à l'art. 4, s'adresse principalement à Dieu; or, Dieu connaît le langage du cœur; il est donc inutile d'employer la prière vocale »; puis *nuisible* : « la prière, comme on l'a dit à l'art. 1, doit élever l'âme à Dieu; or, les sons de la voix, comme toutes les autres choses sensibles, empêchent cette ascension contemplative vers Dieu; donc, il ne faut pas dans la prière employer les sons de la voix »; enfin, *défendue* positivement par Jésus-Christ : « la prière doit être présentée à Dieu dans le secret, selon cette parole : *ora Patrem tuum in abscondito;* or, la voix publie notre prière; donc la prière ne doit pas être vocale ». Dans les *Sentences*, *loc. cit.*, l'obstacle apporté par la prière vocale à l'ascension de l'âme vers Dieu est présenté d'une manière plus précise : il résulte de l'effort que nous sommes obligés de faire pour articuler les paroles; cet effort *retrahit ascensum intellectus et affectus ad divina, quia anima non potest intense circa diversa occupari.*

La question que se posait saint Thomas, dans la Somme aussi bien que dans les *Sentences*, n'était pas tant celle de la légitimité que celle de la nécessité de la prière vocale. Il y répondait en distinguant la prière commune, c'est-à-dire « celle que les ministres de l'Église offrent à Dieu au nom de tout le peuple fidèle », et la prière individuelle ou privée. La première doit être vocale, dit-il, parce qu'« il faut que tous en aient connaissance, puisqu'elle exprime les sentiments de tous; on a donc agi raisonnablement en décidant que les ministres de l'Église prononceraient ces prières même à haute voix, pour qu'elles puissent parvenir à la connaissance de tous ». Quoi qu'il en soit de cette raison, il est encore entendu aujourd'hui que la récitation du bréviaire par les ministres de l'Église doit se faire vocalement et non pas seulement mentalement; nous aurons à dire tout à l'heure ce que cela comporte. La prière individuelle, c'est-à-dire « celle que chacun offre en son nom propre, pour soi-même ou pour autrui, ne requiert pas nécessairement une expression vocale ».

Cependant, on ne manque pas de raisons pour adjoindre la voix même à cette prière individuelle. Saint Thomas en donne trois dans cet art. 12 de la q. LXXXIII : « C'est d'abord un moyen d'exciter intérieurement la dévotion, qui permet à l'âme de s'élever à Dieu dans la prière; c'est, en effet, le rôle des signes extérieurs, *sive vocum sive etiam aliquorum factorum*, d'agir sur les sentiments de l'âme par l'intermédiaire de la connaissance. » On trouvera le développement de cette première raison dans le *Contra gentiles*, l. III, c. CXIX. Moyen d'exciter la dévotion, la prière vocale ne l'est pas cependant d'une manière égale pour tous; saint Thomas le reconnaît loyalement et il en tire cette conséquence que « dans la prière individuelle, il faudra user des *vocibus et hujusmodi signis* dans la mesure où cela sert à réveiller la vie intérieure. Mais si c'est pour nous une distraction ou un empêchement quelconque, il s'en faut abstenir. C'est le cas principalement de ceux qui n'ont point besoin de ces marques extérieures pour être disposés à la dévotion. » Le *Contra gentiles* se montrait, ce semble, plus absolu quand il reprochait aux hérétiques qui réprouvaient *hæc corporalia obsequia Deo exhibita*, d'oublier qu'ils étaient des hommes, en ce qu'ils méconnaissaient la nécessité des représentations sensibles pour la connaissance et le sentiment intérieurs.

« En second lieu, c'est une manière de rendre à Dieu son dû : l'homme employant à le servir tout ce qu'il tient de lui, son esprit, mais aussi son corps. Cela convient surtout à la prière sous son aspect de satisfaction... En troisième lieu, la prière vocale s'adjoint à la prière mentale par une sorte de débordement *(redundantia)* de l'âme sur le corps, sous la véhémence du sentiment intérieur, selon cette parole du psalmiste : Mon cœur s'est réjoui et ma langue a exprimé mon exultation (Ps., xv, 9). » Le commentaire des *Sentences, loc. cit.*, signale une quatrième utilité de la prière vocale : elle fixe l'attention et empêche la distraction, *magis enim tenetur ad unum si verba etiam orantis affectui conjunguntur.* Enfin, l'art. 1 de la q. XCI de la IIa-IIæ, corp. et ad 2um, en indique une cinquième : la prière vocale édifie le prochain. Sauf la dernière, ces diverses utilités de la prière vocale sont bien mises en lumière par Landriot, *loc. cit.*

Après cela, il est facile de réfuter les raisons alléguées contre la légitimité de la prière vocale, du moins la première et la troisième, cf. q. LXXXIII, a. 12, ad 1um et ad 3um; quant à la seconde, à savoir qu'elle peut distraire l'esprit et empêcher la dévotion, saint Thomas l'a concédé; les *Sentences, loc. cit.*, ad 3um, le reconnaissaient déjà : le souci exagéré de bien prononcer les mots empêche l'élévation de l'esprit vers Dieu, comme cela arrive à ceux qui doivent dans la prière prononcer des mots difficiles, *nimia cura in verbis proferendis, sicut illi qui verba composita in oratione proferre nituntur;* tous ceux qui récitent le bréviaire en ont fait l'expérience! Qu'il nous soit permis de reproduire ici ce qu'écrivait Urbain VIII, au moment où il entreprenait la réforme du bréviaire romain : « Il est de toute convenance que la divine psalmodie de l'Épouse soit sans ride et sans tache. Elle ne doit rien offrir, autant que possible, qui puisse *distraire ou choquer* les esprits de ceux qui la chantent, tout attentifs qu'ils doivent être à Dieu et aux choses divines, comme cela se produirait si l'on y rencontrait, de-ci de-là, dans ses sentences ou dans ses paroles, des choses disposées avec moins d'art et d'harmonie que ne le demande un office voué à un si noble ministère. » Cité par Bremond, *loc. cit.*, p. 36.

b) Supériorité de la prière mentale sur la prière vocale. — Qu'est-ce à dire et de quoi s'agit-il? De quelle supériorité parle-t-on? Et quelle opposition met-on entre la prière mentale et la prière vocale quand on se pose cette question? En quoi une prière peut-elle être supérieure à une autre prière? Sera-ce parce que, la prière étant un acte de la vertu de religion, telle prière constituera un hommage plus parfait rendu à la souveraineté divine que telle autre prière ? Mais, à ce point de vue, il importe peu que cet hommage soit rendu à Dieu oralement ou mentalement; on s'accorde même pour dire que « la prière vocale a une valeur *religieuse* plus grande que la prière qui n'est que mentale ». Mennessier, *La religion*, t. I, p. 274 (traduction de la *Somme théologique* de saint Thomas). Ce qui est vrai surtout de la prière « commune », comme l'appelle saint Thomas, de la prière « que les ministres de l'Église offrent à Dieu au nom de tout le peuple fidèle », comparée à l'oraison mentale, fût-ce à la contemplation la plus sublime. Cf. *infra*, col. 192 sq.

S'agirait-il de la valeur satisfactoire de la prière, valeur qu'elle tient, nous le verrons, de l'effort qu'elle nous coûte, des difficultés que nous y rencontrons? A ce point de vue, il serait difficile de dire laquelle, de la prière mentale ou de la prière vocale, l'emporterait. Saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 7, sol 1, ad 1um, fait ressortir que l'une et l'autre ont une valeur satisfactoire, mais sans décider laquelle est la plus pénible. Suarez, *op. cit.*, l. II, c. IV, n. 8, s'appuyant sur l'autorité de saint Bonaventure et sur l'expérience, affirme que l'oraison mentale « est ordinairement plus difficile et plus pénible pour le corps, parce que, dans cet exercice mental, le corps *magis revocatur a sensibus et quodammodo supra se elevatur*, et par conséquent ce repos extérieur, joint à une plus grande attention intérieure, est plus pénible pour le corps » Guilloré, cité par Bremond, *Hist. litt...*, t. X, p. 15, serait du même avis : « Voulez-vous aller jusqu'au secret de ceux qui font ces longues prières vocales ? Ce n'est point autre chose, sinon qu'ils veulent éviter la peine qu'il y a à prier en esprit, dont la manière est infiniment plus fatigante... » « La (prière) vocale ne doit être que comme un délassement de l'oraison (mentale). » *Ibid.*, p. 17. L'argument ne vaut pas, parce que Guilloré suppose que ceux qui se livrent ainsi à de longues prières vocales se contentent de « remuer les lèvres en donnant toute la liberté à leur imagination », p. 15; s'ils s'efforçaient de comprendre et de sentir ce qu'ils récitent de bouche, s'ils priaient véritablement, on ne peut guère douter que leur prière vocale serait « infiniment plus fatigante » qu'une oraison mentale de même durée. Vermeersch, *op. cit.*, p. 60, partage encore l'avis de ses confrères sur ce caractère pénible, même pour le corps, de l'oraison mentale, et donc sur sa plus grande valeur satisfactoire.

Enfin, pour démontrer la supériorité de la prière ou oraison mentale sur la prière vocale, on s'efforce de prouver qu'elle est plus utile. Mais, ici encore, il faudrait distinguer. Veut-on dire qu'elle posséderait une valeur impétratoire, une efficacité supérieure? On ne voit pas pour quelle raison cela serait. En réalité, tous les avantages que l'on découvre dans la prière mentale lui viennent non pas de sa qualité de prière mentale, mais de sa qualité de prière libre, personnelle, non stéréotypée. Mais cela est une tout autre question, sur laquelle nous reviendrons. Il faudrait tout de même s'entendre sur le sens des mots : la prière mentale n'est pas plus nécessairement une prière libre, personnelle, que la prière vocale une prière stéréotypée.

c) Quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes pour que la prière puisse être dite vocale? — La question se pose à propos de la récitation « privée » du bréviaire, c'est-à-dire de celle qui se fait en particulier et non *in choro* ou avec une autre personne. Les théologiens et les canonistes sont à peu près unanimes à déclarer que cette récitation doit se faire vocalement et non pas seulement mentalement; cf. Suarez, *op. cit.*, l. IV, c. VII, n. 2, qui cite Navarre, *Commentarius de oratione, horis canonicis, atque aliis divinis officiis*, c. XX, n. 14, comme ayant dit qu'on pourrait soutenir en théorie *(disputando)* qu'il suffirait de dire mentalement ce qui, à la messe et dans les heures canoniques, doit être récité secrètement, bien que lui-même ne conseillât pas d'agir ainsi. Mais ils ne sont plus du tout d'accord quand il s'agit de savoir ce qu'il faut entendre par cette récitation vocale. Suarez, *ibid.*, n. 5 et 6, connaît trois opinions à ce sujet : celle de Médina, appuyée sur l'autorité de saint Thomas, qui soutient que, pour être vocale, une prière doit pouvoir être entendue des assistants, au moins des plus proches; l'opinion opposée, dont il n'indique pas les tenants, d'après laquelle il suffirait *vocem formare labia movendo*, bien qu'elle ne puisse être entendue de personne, pas même de celui qui la profère; enfin une opinion moyenne, qui paraît être celle de Navarre et de Cajetan et qu'il adopte pour son propre compte, selon laquelle il serait nécessaire mais suffisant que l'on s'entendît soi-même. Si l'on s'en tient au sens obvie des mots, Suarez a raison : toute *vox* doit pouvoir être entendue, *vix potest formari vox quæ ab ipso loquente audiri non possit.*

Vermeersch, *op. cit.*, p. 48-51, admet que, pour qu'il y ait prière vocale, il n'est pas nécessaire qu'on s'en-

tende soi-même; il suffit de produire les mouvements de la langue et des lèvres *ad efficiendas voces*, et c'est ce qu'il appelle *prononcer* les paroles, ce que d'autres appelleraient *articuler;* il paraît, cependant, admettre que ces mouvements donneront un son, puisqu'il dit que Dieu *vel tenuissimum sonum percipit.* Il y a sûrement dans toute cette question une équivoque : s'agit-il de son ou d'articulation ? La prononciation ou l'articulation, dit saint Alphonse, cité par Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. IX, c. II, dub. II, a. 4, n. 294, peut se faire mentalement ou vocalement; pour qu'elle soit vocale, il faut évidemment qu'on entende quelque chose; on pourrait dire que c'est *par définition.* Alors, de deux choses l'une : ou l'on exigera une prononciation, une *prolatio verborum*, qui pourra s'entendre, si légèrement que ce soit; ou l'on se contentera d'une prononciation qui ne produira aucun son; mais alors on ne voit pas pourquoi il serait encore nécessaire de remuer la langue et les lèvres et pourquoi l'articulation mentale ne suffirait pas.

2. *Prière libre et prière stéréotypée.* — Après saint Bonaventure et saint Augustin, Suarez, *op. cit.*, l. III, c. II, n. 3, divise la prière vocale en prière libre, *quæ fit verbis prolatis pro arbitrio et affectu orantis*, et en prière fixée, *quæ fit juxta aliquam certam formam verborum antea præscriptam.* On identifie souvent cette dernière à la prière vocale, comme si l'on ne pouvait pas réciter mentalement une prière toute faite et comme si la prière libre était nécessairement une prière mentale. Quoi qu'il en soit de ces confusions, on prie, mentalement ou vocalement, soit en se servant de formules toutes faites, soit en se laissant aller à l'inspiration du cœur. Les mêmes problèmes se posent au sujet de l'emploi de formules dans la prière qu'au sujet de la prière vocale : cet emploi est-il légitime? la prière libre vaut-elle mieux que la prière stéréotypée?

a) Légitimité de l'emploi de formules fixes de prière. — Suarez s'objectait déjà, *ibid.*, n. 4, qu'une prière récitée d'après un formulaire semblerait n'être pas une vraie prière, étant donné que les mots d'une prière ne doivent être que l'expression des sentiments qu'on a dans le cœur; or, quand on prononce les mots d'un formulaire, on n'a pas encore dans le cœur les sentiments qu'ils expriment, puisqu'ils ont précisément pour but de les produire en nous. L'*affectus orantis* doit précéder *verba orationis* et non en procéder. Suarez concède le principe, mais il distingue entre un *affectus orandi* confus et général, ce que nous appellerions une attitude de prière, qui doit bien effectivement précéder la récitation de la formule; et les *affectus particulares*, correspondant aux phrases successives de la prière qu'on récite, qui ne peuvent pas évidemment les précéder puisqu'ils en proviennent, mais qui sont, pour ainsi dire, contenus implicitement dans l'*affectus* général. C'est cet *affectus* général qui, au cours de la prière, s'accroîtra et se précisera : *paulatim crescit vel extensive, vel etiam intensive, quia res magis propositæ et attentius ac distinctius consideratæ magis movent.*

La légitimité de l'emploi des formulaires ne semble pas avoir été sérieusement contestée par personne; les moralistes qui les ont dénigrés paraissent s'être bornés à signaler les illusions auxquelles sont exposées et dans lesquelles tombent, hélas! trop souvent les personnes qui en font usage; la principale consiste à s'imaginer qu'il suffit de réciter une formule pour posséder vraiment en son cœur les sentiments qu'elle exprime. Écoutons Arnauld : « Je ne crois pas qu'il y ait rien de plus pernicieux aux âmes que la confiance qu'on leur donne dans ces actes imaginaires de contrition et d'amour de Dieu, qu'ils pensent assurément avoir faits quand ils ont récité certaines prières que l'on dresse pour cet effet », cité par Bremond, *Hist. litt...*, t. X, p. 20; « c'est en vain que nous nous persuadons que, pour avoir prononcé certaines paroles ou formé certaines pensées, nous avons produit des actes d'amour de Dieu ». *Ibid.*, p. 23. « Si l'âme est froide et languissante, dit à son tour Duguet, si le cœur n'est point attendri, tout ce langage est inutile; c'est une espèce d'hypocrisie; c'est une illusion que l'esprit fait à la volonté; c'est une méthode pour se tromper soi-même et pour essayer, s'il était possible, de tromper Dieu. » *Ibid.*, p. 29. Inutile de multiplier les citations; voir *ibid.*, p. 28, note, le texte de Bossuet, dans son *Instruction sur les états d'oraison*, et Landriot, t. III, p. 571-572.

Mais l'abus qu'on peut faire d'une chose n'a jamais été une raison pour en condamner absolument l'usage, et tous les critiques de la prière stéréotypée souscriraient à cette restriction de Landriot : « Nous sommes loin de condamner d'une manière absolue l'emploi de ces prières que l'imagination de chaque auteur renouvelle tous les jours; elles peuvent être utiles quand elles sont composées avec un esprit chrétien, qu'on s'en sert avec modération et qu'elles deviennent le soutien de la pensée et du cœur. » P. 572. Voir le plaidoyer de Nicole en faveur des formulaires, en Bremond, *ibid.*, p. 24-28. Le tout est donc de savoir s'en servir, si l'on ne peut s'en passer, ou si l'on est obligé par état d'en faire usage, comme c'est le cas de ceux qui sont tenus de réciter le « saint office »; à ce sujet, Bremond cite avec complaisance cet extrait d'une lettre de Duguet : « Aimez la prière... Préférez la publique et la commune à toute autre. Regardez les psaumes comme dictés par le Saint-Esprit pour vous en particulier; attendrissez-vous en les prononçant; entrez dans les intentions du prophète et prêtez à ses paroles un cœur tel que le sien... » *Ibid.*, p. 31, note, et p. 293-294.

A la question de la légitimité de l'emploi de formules fixes de prières pourrait se rattacher une question qui n'a plus grand intérêt pour les catholiques, mais qui préoccupe les protestants, à savoir : la prière liturgique doit-elle être stéréotypée ou peut-elle être abandonnée à l'inspiration de celui qui la préside? Suarez, *loc. cit.*, n. 5, déclare que la prière publique, c'est-à-dire la prière faite au nom de l'Église, doit être une prière stéréotypée; la raison en est que précisément le ministre de l'Église qui l'adresse à Dieu ne la fait pas en son nom, mais au nom de l'Église, *et ideo ab illa debuit accipere et verba orationis et orandi formam.* Si l'on objecte que l'on peut parler au nom de quelqu'un sans recevoir de lui les termes mêmes que l'on devra employer, Suarez répond : que cela se passe ainsi *inter homines*, soit; mais l'Église ne permet pas qu'il en soit ainsi pour les prières que l'on doit adresser à Dieu en son nom, parce qu'il importe *ad majorem Dei reverentiam, et ad majorem Ecclesiæ securitatem, et fidelium devotionem*, que rien d'indécent ne se rencontre en ces prières. On sait, du reste, qu'il n'en a pas été toujours ainsi. Sur la question de savoir si, dans les assemblées religieuses protestantes, le « liturge » doit prier d'abondance ou simplement réciter une formule fixe, Bremond, *ibid.*, p. 311-313, cite quelques extraits de l'ouvrage de M. Will, *Le culte, étude d'histoire et de philosophie religieuses*, où s'affrontent les partisans des deux opinions et leurs raisons. L'une des raisons invoquées par les partisans de la prière stéréotypée est que celle-ci échappe à la « subjectivité » : « La prière libre procède d'une personnalité individuelle; quand même celle-ci vivrait intimement liée à la communauté, elle ne pourrait jamais (se défaire) d'une subjectivité qui s'opposerait à celle des autres. » P. 312. Guardini, *L'esprit de la liturgie*, trad. Robert d'Harcourt, Paris, 1929, a justement fait ressortir le caractère objectif, universel, de la prière liturgique catholique.

b) La prière libre est-elle supérieure à la prière stéréo-

typée? — Nous pourrions répéter ici les questions que nous nous posions lorsqu'il s'agissait de savoir si la prière mentale est supérieure à la prière vocale : de quelle supériorité s'agit-il ? de quelle « valeur » de la prière ? religieuse ? satisfactoire ? impétratoire ? Et de quelle prière stéréotypée ? de la prière liturgique ? ou de telles ou telles des « plus belles prières » composées par les saints ? ou de ces formulaires étudiés par Bremond au c. VI de son t. X?

En réalité, le seul avantage qu'on relève et qu'on puisse relever en faveur de la prière libre, c'est précisément qu'elle est libre, qu'elle ne nous astreint pas à exprimer à Dieu tel sentiment particulier, qu'elle permet un élancement de l'âme vers Dieu plus personnel, donc plus sincère; qui ne sera pas feint, comme il le serait si, récitant une formule, nous n'étions pas à l'unisson des sentiments qu'elle exprime, et qui ne sera pas bridé, comme il le serait si, récitant une formule, notre âme se trouvait dans un état supérieur à celui qui se traduit dans la formule. Les désavantages des prières stéréotypées, quelles qu'elles soient, sont leur inadaptation inévitable à notre état d'âme habituel ou momentané, et ce qu'on pourrait appeler leur tyrannie, qui gêne la libre expansion du sentiment. Cf. Vermeersch, *op. cit.*, p. 59. En un mot, les théologiens qui soutiennent la supériorité de la prière libre sur la prière stéréotypée se placent uniquement au point de vue utilitaire, au point de vue d'une certaine utilité de la prière, au point de vue de sa valeur comme moyen d'union à Dieu. Nous touchons ici à la question controversée : *Liturgie ou contemplation?* Cf. *Études carmélitaines*, avril 1932, p. 177-215.

Les inconvénients, les désavantages de la prière fixée ne sont pas contestés, même par les apologistes de la prière liturgique. « Tout dans les psaumes, dans les solennités anciennes comme dans les modernes, n'est pas adapté uniformément aux besoins religieux de tous... » *Prière liturgique et vie chrétienne*, Louvain, 1932, p. 76 (Semaine liturgique de Namur, 12-16 juin 1932). Et cette inadaptation, fait remarquer Guardini, découle de l'essence même de la prière liturgique : « L'individu doit renoncer à suivre ses voies spirituelles propres... Il devra prier avec les autres, au lieu d'avoir l'initiative de sa prière... Et la conséquence pratique de ceci, c'est qu'il lui faudra s'associer à des exercices spirituels étrangers à ses besoins intérieurs du moment, besoins individuels toujours vivement et profondément ressentis... Il y a là une pierre d'achoppement particulièrement dure pour l'homme contemporain... » *Op. cit.*, p. 144-146. Mais la meilleure critique des formulaires ne se trouve-t-elle pas dans cette théorie des moralistes, que nous reverrons, cf. col. 218 sq., d'après laquelle, lorsqu'on récite l'office divin, il n'est pas nécessaire de penser à ce qu'on dit; il vaut même mieux, selon la plupart, n'y pas penser et se livrer, pendant ce temps, à l'oraison mentale sur n'importe quel sujet ? Les mots qu'on prononce ne sont plus ainsi qu'une musique qui occupe le corps tandis que l'esprit s'occupe de Dieu. La récitation du rosaire, si elle doit être accompagnée de la méditation des « mystères », ne peut échapper à cette nécessité.

Il ne serait sans doute pas bien difficile de plaider en faveur de la thèse opposée et de montrer les grands avantages que la prière peut retirer de l'usage des formulaires et les inconvénients, les dangers auxquels est exposée la prière trop personnelle. Sans doute, la prière, l'élévation à Dieu de quelques âmes d'élite, à certains moments de leur vie religieuse où elles sont plus particulièrement visitées, inspirées par le Saint-Esprit, n'aura-t-elle que faire des formulaires, en sera-t elle même gênée, au point que la récitation de l'office divin lui-même leur sera à charge; mais ce sont là des cas exceptionnels. La prière de la grande majorité, disons mieux la prière de l'universalité des chrétiens, sauf en certaines circonstances extraordinaires, a besoin d'être excitée et aussi surveillée, contrôlée par de bons formulaires. Ceux-ci renferment un sentiment religieux bien supérieur, comme qualité et intensité, à celui que nous possédons lorsque nous commençons notre prière : la chose est trop évidente pour qu'il soit nécessaire d'insister. Quand l'Esprit ne souffle pas, il faut chercher l'inspiration dans ces formules de prières (ou de « méditations », s'il s'agit de l'oraison mentale), qu'il n'est pas téméraire de penser qu'il a suggérées lui-même à l'Église, aux saints et aux auteurs « spirituels » dont elles émanent. Cf. Bremond, *Hist. litt...*, t. X, c. VII et append. I; en particulier p. 343-345, où l'on trouve des extraits d'un sermon de Newman sur ce sujet.

3. *Prière publique et prière privée.* — Selon Vermeersch, *op. cit.*, p. 54, l'expression « prière publique » s'emploierait en deux sens, un sens large et un sens strict. Au sens large, elle signifierait « toute prière collective dite dans un lieu destiné au culte public ou qui s'accomplit dans une cérémonie publique, par exemple dans une procession; ainsi la récitation en commun des litanies, de l'office divin, même sans l'intervention d'un ministre sacré, est estimée prière publique si elle se fait dans une église, mais non si elle a lieu dans une chapelle de religieuses »; on renvoie pour ce sujet à une réponse de la Sacrée Congrégation des Indulgences et Reliques du 18 décembre 1906. Au sens strict, la prière publique serait celle *quæ a potestate publica funditur vel imperatur nomine Ecclesiæ.* Comme la formule n'est pas très claire, nous nous en tiendrons à la définition de saint Thomas. IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 12 : « la prière commune est celle que les ministres de l'Église offrent à Dieu au nom de tout le peuple fidèle »; ou à celle de Suarez, *op. cit.*, l. III, c. II, n. 2 : la prière publique est celle *quæ nomine publico, et non tantum privato, id est, quæ fit a sacerdote nomine Ecclesiæ, seu quæ fit ab Ecclesia per ministros suos, ut tales sunt.* La prière publique est donc celle qui se fait au nom de l'Église, par ses ministres députés à cet effet, qu'elle s'accomplisse d'ailleurs en public ou en particulier : le sous-diacre qui, dans sa chambre, récite le bréviaire pour s'acquitter de son obligation, le prêtre qui dit la messe dans une « cagna », même sans servant, prient au nom de l'Église, et non pas seulement en leur nom personnel; leur prière est une prière publique; les religieuses de chœur qui récitent ou chantent en commun les heures canoniques, n'étant pas des « ministres » de l'Église, leur prière n'est pas une prière publique.

Il n'est peut-être pas très commode de fixer les limites de la prière publique ainsi entendue; peut-on dire, par exemple, que tout office « liturgique » est une prière publique ? Mais alors que faut-il entendre par office liturgique ? Sera-ce tout office, toute cérémonie prévue, réglée par la liturgie : une « bénédiction » du saint sacrement donnée dans n'importe quelle chapelle? D'autre part, toute prière publique est-elle nécessairement un office liturgique? L'Église peut prescrire, en raison de certaines circonstances extraordinaires, guerre, tremblement de terre, etc., des « prières publiques » qu'on ne pourra guère dénommer liturgiques, par exemple la récitation du rosaire.

A côté des deux sens de l'expression « prière publique » signalés par le P. Vermeersch, n'en pourrait-on pas ajouter un troisième ? Ce serait celui de prière commandée ou demandée par les pouvoirs publics, par l'autorité civile, soit à titre permanent, soit à titre exceptionnel : *Te Deum* d'actions de grâces, messe du Saint-Esprit pour la rentrée des Chambres, des cours et tribunaux, etc. Suarez, enfin, *ibid.*, n. 1, signale un quatrième sens, le sens « vulgaire », de cette expression : c'est celui de prière dite dans un lieu public, quel

qu'il soit, de telle sorte qu'elle puisse être aperçue; mais c'est là, ajoute-t-il, une « dénomination tout extrinsèque et accidentelle »; cette circonstance ne confère pas à la prière quelque propriété spécifique.

Pour être complet, signalons la conception de la prière publique qu'on pourrait dégager des pages oratoires que lui consacre Landriot, *op. cit.*, t. II, p. 224-234; elle ne s'accorde tout à fait avec aucune des conceptions que nous venons de mentionner, mais elle pourrait bien être la véritable notion de la prière publique. Il s'agit de la prière ou du culte divin célébré en commun par l'assemblée des fidèles d'une ville ou d'une paroisse, sous la présidence de l'évêque ou de prêtres, qu'il s'agisse de la messe ou d'autres offices; c'est la prière de l'assemblée, de l'« Église » locale, que la liturgie viendra régler, ordonner, uniformiser dans une certaine mesure, mais qui pourra aussi déborder le cadre liturgique. Entre la prière publique ainsi entendue et la prière privée, individuelle, on pourrait placer la prière semi-publique, celle qui serait célébrée en commun par des groupements religieux plus restreints, à côté ou à l'intérieur du groupement paroissial, communautés religieuses, confréries, collèges, séminaires, familles.

Nous réserverons donc le nom de prière privée à la prière individuelle, « celle que chacun offre en son nom propre, pour soi-même ou pour autrui », dit saint Thomas, *loc. cit.*, et qui n'est pas dite en commun, ajouterons-nous. Remarquons d'ailleurs que la prière privée ou individuelle peut et doit accompagner la prière publique ou commune : le prêtre, à la messe, au bréviaire, en même temps qu'il prie comme prêtre, c'est-à-dire au nom de l'Église, doit prier aussi en son nom; les sentiments que l'Église le charge d'exprimer à Dieu en son nom, à elle, il doit évidemment chercher à les ressentir en son propre cœur et à les exprimer à Dieu d'abord en son nom, à lui. Il arrivera même bien souvent qu'une prière dite en commun par une assemblée, un groupement religieux quelconque, ne sera pas, à vrai dire, une prière commune, mais la juxtaposition de prières individuelles simultanées; même en récitant ensemble des prières qui s'expriment au pluriel, comme le *Pater noster*, combien de fidèles, ou même de prêtres, ne prient vraiment qu'en leur nom personnel et que pour eux-mêmes! « Nous nous réunissons, c'est-à-dire que nous nous plaçons les uns à côté des autres; nos corps se touchent, mais nos âmes sont solitaires... Quel est celui d'entre nous qui pense à son frère quand il prononce la grande parole de la famille dispersée : *Notre Père?* » Landriot, *op. cit.*, p. 228. N'y a-t-il pas beaucoup de prêtres qui ne considèrent le bréviaire, ou même la messe, que comme une prière personnelle qui leur est imposée par l'Église, ou que les fidèles leur demandent de dire à leur profit moyennant rétribution?

Plusieurs questions se posent au sujet de la prière publique et de la prière privée; nous en traiterons brièvement deux : celle de la supériorité de la prière publique sur la prière privée, et celle de la légitimité de la prière privée à côté de la prière publique.

a) La prière publique est-elle supérieure à la prière privée? — Il s'agit tout à la fois de la prière publique telle que l'entendent saint Thomas et Suarez, d'une part, et telle que l'entend Landriot, d'autre part, c'est-à-dire de la prière dite au nom de l'Église *a personis legitime ad hoc deputatis* (Code can., n. 1256), et de la prière de l'Église locale, de la paroisse, des fidèles rassemblés autour de leur évêque ou de leur prêtre pour la prière collective.

« La prière collective l'emporte sur la prière individuelle en dignité et en efficacité. » R. Hoornaert, *Liturgie ou contemplation*, dans *Études carmélitaines*, avril 1932, p. 177. Et, sans doute, on doit en dire autant de la prière dite au nom de l'Église par ceux qu'elle a chargés de cet office. Et pourquoi cela? On comprend que la prière commune de plusieurs personnes soit supérieure à la prière privée de l'une d'entre elles : une somme est évidemment supérieure à l'une de ses composantes, le tout est plus grand que la partie. Mais si nous comparons la prière commune d'une assemblée peu fervente à la prière privée d'un saint, pourrons-nous dire encore que la première l'emporte sur la seconde en dignité et en efficacité? Le bréviaire, la messe même d'un prêtre tiède, l'emportent-ils en dignité et en efficacité sur l'oraison, fût-ce même la simple « oraison jaculatoire » d'un saint?

A ces objections, les théologiens répondent : « Le fondement objectif de sa supériorité (de la prière publique ou liturgique) sur la prière privée réside dans son caractère officiel. Elle est non seulement composée par l'Église..., mais dite et offerte en son nom par ceux qui sont chargés de cette mission; en elle, ce n'est pas un membre de l'Église qui prie, c'est l'Église elle-même qui prie, et qui, étant l'Épouse immaculée et bien aimée du Christ, confère à cette prière une valeur sans pareille et une force d'impétration en quelque sorte irrésistible, *exaudita pro sua reverentia*. Dans ce sens, on parle de la prière liturgique comme de la *Vox sponsæ*, et on lui reconnaît, par delà la valeur qu'elle reçoit de la sainteté et de la piété de qui la récite, *ex opere operantis ministri*, une valeur objective propre lui venant de l'Église au nom de laquelle elle est offerte, *ex opere operato Ecclesiæ operantis*. » Mgr L. Kerkhofs, *Prière liturgique et prière privée*, dans *Prière liturgique et vie chrétienne*, p. 135; cf. dom Pierret, *La prière liturgique*, dans *La vie spirituelle*, 1er nov. 1932, p. 141-159. Nous n'avons pas à discuter ici cette théorie de l'Église « Épouse immaculée du Christ », distincte de la totalité des individus qui composent, à chaque instant de la durée, la société terrestre qui s'appelle l'Église catholique romaine. C'est donc au nom de cette Église idéale, mystique, que le ministre de l'Église terrestre, que chaque communauté de cette Église terrestre, offrent à Dieu la prière liturgique. Mais ce n'est pas encore assez dire : comme « le Christ et l'Église, c'est tout un », finalement la prière publique est une prière dite au nom du Christ, ou mieux encore c'est la prière même du Christ. On comprend dès lors qu'elle l'emporte infiniment sur toute prière privée, émanât-elle du plus grand saint, « en dignité et en efficacité ».

En dignité et en efficacité, nous dit-on; encore faudrait-il savoir de quelle efficacité, de quelle « valeur » de la prière il s'agit. Quant à sa valeur religieuse d'hommage rendu à Dieu et à sa valeur impétratoire, si l'on admet le présupposé que la prière publique est la prière même du Christ, on ne peut douter de la supériorité de la prière publique sur la prière privée. Mais en va-t-il de même s'il s'agit des autres valeurs de la prière, de sa valeur « unitive », c'est-à-dire de son aptitude à nous recueillir en Dieu, à nous unir à Dieu par la pensée et par l'amour, et de sa valeur moralisatrice, de sa valeur éducative? La chose est discutable.

Parlons d'abord de sa valeur « unitive »; la prière publique, c'est-à-dire la récitation ou le chant de l'office divin par le prêtre isolé ou par un groupe de prêtres, chapitre de cathédrale ou chœur de moines, ou l'assistance et la participation à la messe ou aux vêpres paroissiales, la prière publique rivée à un texte stéréotypé, astreinte à l'observation de règles multiples et minutieuses, la prière publique où les sens sont assiégés des impressions les plus diverses, est-elle aussi favorable à la « contemplation » que la prière privée? Il semble bien que poser la question, c'est la résoudre : les désavantages, les inconvénients de la prière vocale et de la prière stéréotypée, avoués par les théologiens et par les « liturgistes », ainsi que nous l'avons signalé,

se retrouvent dans la prière publique, qui est une prière vocale et stéréotypée. R. Hoornaert, *Liturgie ou contemplation*, dans *Études carmélitaines*, avril 1932, p. 177-215, s'efforce de prouver que la liturgie non seulement ne nuit pas à la contemplation, mais lui est favorable : « Pour nous résumer, écrit-il, nous voyons donc la prière liturgique, louange de l'Épouse appelant son Époux, nous pousser à la recherche de Dieu, unifier nos facultés, échauffer en nous la louange intérieure et enfin nous lancer en pleine contemplation des choses invisibles. » P. 202. En un mot, la prière liturgique serait une excellente préparation à la contemplation, qui parfois même se produirait au cours de la prière liturgique : « Liturgie et contemplation, loin d'être des modes de prière qui s'excluent, sont donc tout simplement deux moments d'un même et unique mouvement d'amour. Ces deux moments sont même si peu séparés l'un de l'autre qu'en certaines phases moins accusées ils peuvent fort bien se superposer. Bref, non seulement il ne saurait y avoir entre eux aucune incompatibilité essentielle, mais nous croyons qu'il n'y a même pas toujours entre eux d'incompatibilité chronologique. » *Ibid.*

Il y aurait beaucoup à dire à ce sujet. Mais n'oublions pas la question à résoudre : la prière publique, *en tant que publique*, est-elle plus favorable à la contemplation que la prière privée? Il semble bien que tout ce qu'on nous dit de l'aptitude de la prière liturgique à produire la contemplation vaille surtout de la « méditation liturgique », dont parle dom G. Lefebvre, dans *Liturgia*, p. 182-208, ou d'une prière publique qui sera aussi peu « publique » que possible et qui se rapprochera beaucoup de la prière privée, c'est-à-dire de la prière solitaire et silencieuse : par exemple, la prière silencieuse du prêtre à l'autel, du *Te igitur* à la communion, pourvu du moins qu'aucune circonstance extérieure ne vienne le déranger dans son tête-à-tête avec Dieu.

Reconnaissons que la prière publique peut être parfois une cause « occasionnelle » de contemplation : quand, après le fracas des hosanna, tout à coup sur la foule prosternée le grand silence s'établit, qui n'est plus traversé que par les discrets tintements de la frêle clochette, l'âme apaisée peut, en effet, se recueillir en Dieu et se sentir toute proche de lui; ou bien, quand, au retour de la communion, goûtant la présence de son Dieu, le fidèle est bercé par les voix célestes de l'orgue qui versent dans ses oreilles les sons vibrants de quelque mélodie coutumière, par exemple : *Le ciel a visité la terre*, la paix, la joie peuvent alors envahir l'âme soustraite un moment à toute préoccupation terrestre; ou bien enfin, quand, au cours de sa messe quotidienne, le prêtre, qu'une longue habitude a délivré de toute préoccupation concernant les rites extérieurs qui s'accomplissent ainsi machinalement, peut se livrer à la prière du cœur, peut savourer, à mesure qu'elles passent sur ses lèvres et devant le regard de son esprit, les pensées d'une liturgie qui répondent aux aspirations de son cœur : oui, dans ces circonstances, la contemplation, le recueillement en Dieu, l'union foncière de l'esprit et du cœur à Dieu peut accompagner la prière publique.

Mais il faut bien reconnaître aussi que ce sont là des « accidents » et que la prière publique comme telle n'est pas de soi favorable, est plutôt défavorable à la contemplation. Il n'est, pour s'en convaincre, que de lire Duguet, *Traité de la prière, principalement de la publique, où les motifs et les moyens qui peuvent contribuer à y conserver de l'attention et de la ferveur sont expliqués.* Richard Rolle, l'ermite de Hampole, proclame l'« incompatibilité du chant spirituel avec le chant humain », *Le feu de l'amour*, l. II, c. III; c'est pourquoi il s'est retiré dans la solitude, pour « fuir les auditions que l'on a l'habitude d'entendre dans les églises et les chants harmonisés que les auditeurs viennent écouter ». C. I, p. 185, de la traduction Nœtinger, Tours, 1928. « Il s'assied dans la solitude sans se joindre aux autres pour la psalmodie, et surtout sans chanter avec eux. » C. II, p. 194. Alors, quand il plaît à Dieu de l'en favoriser, un « chant monte jusqu'à ses lèvres et lui fait moduler ses prières dans une sorte de concert spirituel où se trouve tant de douceur céleste que sa langue en est embarrassée... Il loue Dieu dans la jubilation, mais en silence, et, dans une inexprimable suavité, il exhale son cantique de louanges en présence de Dieu, sans que les oreilles humaines en puissent rien percevoir. » *Ibid.*, p. 194-195.

Il nous reste à parler de la valeur moralisatrice et éducative de la prière publique et de la prière privée : laquelle des deux contribue plus efficacement à notre perfectionnement, à notre sanctification? laquelle est plus apte à nous purifier de nos défauts, à développer en nous toutes les vertus, particulièrement la charité, l'amour effectif de Dieu et du prochain, en la perfection de laquelle consiste spécialement la perfection chrétienne? laquelle procure à notre intelligence plus de lumières sur le devoir, à notre volonté plus de forces pour l'accomplir? *ut et quæ agenda sint videant et ad implenda quæ viderint convalescant. Dom. infra octavam Epiphaniæ.* Incontestablement, la prière publique, la récitation attentive et dévote de l'office divin, l'assistance et la participation active à la messe et aux offices paroissiaux, liturgiques ou semi-liturgiques, possèdent à cet égard une très grande efficacité. « Il y a dans les prières de l'Église, dit Nicole, des idées de toutes les saintes passions et de tous les saints mouvements que l'amour de Dieu doit exciter dans nos cœurs... Quelle est donc en cela l'intention de l'Église? Elle veut que nous formions dans notre cœur ces mêmes mouvements, dont elle peint l'image dans notre esprit... et enfin que nous nous transformions dans tous les saints mouvements et toutes les passions divines que le Saint-Esprit a exprimés dans les psaumes et dans les autres prières de l'Église. » Cité par Bremond, *Introduction à la philosophie de la prière*, p. 210-211. Incontestablement, la liturgie, par exemple les lectures de l'avant-messe, les psaumes, les « leçons » du bréviaire, fournissent à notre intelligence ample matière à réflexion, à méditation, sur nos devoirs; mais encore faut-il, pour que tout cela agisse efficacement sur nous, que nous prenions le temps de le ruminer, de nous l'assimiler, en un mot de transformer la prière publique en prière privée; en d'autres termes, ce n'est pas en tant que prière publique que la liturgie possédera cette efficacité moralisatrice. Cf. dom G. Lefebvre, *Liturgia*, p. 184. En revanche, c'est bien dans la prière publique comme telle, en raison spécialement de l'efficacité particulière de la messe et des sacrements, que notre volonté trouvera les forces nécessaires pour bien agir : *et ad implenda quæ viderint convalescant.* C'est ce que démontre dom Capelle, dans *Prière liturgique et vie chrétienne*, p. 113 sq. [*N. B.* — Les « liturgistes » d'aujourd'hui, s'ils reconnaissent à la prière publique une valeur moralisatrice et éducative, proclament néanmoins que la sanctification de l'homme n'est pas sa fin principale, à l'encontre des « ascéticistes »; cf. Bremond, *Hist. litt.*, t. VII, p. 32-35; Guardini, *L'esprit de la liturgie*, trad. R. d'Harcourt, Paris, 1929, c. VII : *Le primat du Logos sur l'Ethos;* et dom Capelle, *op. cit.*, p. 112 : « Par sa nature et par son but, l'acte liturgique n'est pas nécessairement et n'est pas immédiatement ordonné à soutenir la vie morale. »]

b) Légitimité de la prière privée. — Il semble étrange qu'on soit obligé de plaider la légitimité de la prière privée, quand l'Évangile est si clair à ce sujet : « Quand tu veux prier, entre dans ta chambre, et, ayant fermé

ta porte, prie ton Père qui est présent dans le secret, et ton Père qui voit dans le secret te le rendra. » Matth., vi, 6. Et pourtant Mgr Kerkhofs, évêque de Liége, à la Semaine liturgique de Namur, ne se voit-il pas obligé d'intituler l'une des sections de son étude sur les rapports entre la prière liturgique et la prière privée : « Pas d'exclusivisme de la part de la prière liturgique »? Et cette section commence ainsi : « De son côté, la prière liturgique ne doit ni supprimer ni sous-estimer la prière privée. » *Prière liturgique et vie chrétienne*, p. 137. C'est donc qu'il existe des « liturgistes » qui auraient tendance à supprim ou à sous-estimer la prière privée. Et pourquoi voudrait-on la supprimer ? On en donne deux raisons : d'abord, elle serait inutile, tous nos besoins religieux pouvant être satisfaits par la prière liturgique; ensuite, elle serait illégitime d'après la conception catholique des rapports de l'individu avec Dieu; l'individu n'existe pas au regard de Dieu, qui ne connaît que l'Église; nul ne peut prier en son nom personnel et pour lui seul : toute prière doit être dite au pluriel, selon le modèle de prière donné par le Christ; la prière privée, individualiste, est une prière protestante; saint Cyprien n'a-t-il pas dit : *Non dicimus Pater meus, sed noster; nec Da mihi, sed da nobis; quia unitatis magister noluit privatim precem fieri, ut scilicet quis pro se tantum precetur; unum enim orare pro omnibus voluit, quoniam in uno omnes ipse portavit?* Et saint Thomas conclut de ce texte que l'oraison dominicale *profertur ex persona communi totius Ecclesiæ*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 16, ad 3um, c'est à dire est une prière publique.

Non, la prière privée n'est pas inutile : « La prière liturgique, dit dom Ryelandt, est essentiellement une forme de prière collective et sociale qui, toute belle et sainte qu'elle est, ne pourra jamais se substituer totalement au besoin de vie intérieure personnelle qu'éprouvent les âmes que Dieu attire à lui. Pour tous ceux qui ressentent soit le besoin de se former des convictions senties et intimes sur les vérités de la foi, soit le besoin de prier en silence..., il faut qu'en dehors des devoirs du culte officiel ils se réservent un temps pour prier en privé et méditer. Quelle que soit la beauté des textes des psaumes et des prières liturgiques, la méditation et l'oraison en privé gardent néanmoins leur place essentielle en toute vie intérieure normale. » Cité par dom G. Lefebvre, *Liturgia*, p. 181; cf. *Prière liturgique et vie chrétienne*, p. 138 : « En droit comme en fait, dans toute vie chrétienne, à côté de la prière liturgique, il y a donc place pour la prière privée. »

Non, la prière privée, personnelle, individuelle, voire individualiste, n'est pas nécessairement une prière protestante, fondée sur la négation du dogme de l'Église, de la nécessité d'appartenir à l'Église, de passer par l'Église pour atteindre Dieu. Ne nous laissons pas influencer par les conceptions sociologiques à la Durkheim pour nous représenter les rapports de l'individu avec la société dans l'Église : pierres vivantes du temple de Dieu, nous restons des personnes qui peuvent entretenir avec Dieu des rapports personnels. Dieu nous connaît chacun par notre nom; nous ne sommes pas des êtres anonymes dont l'ensemble formerait l'Église, comme les gouttes d'eau rassemblées, agglutinées, forment l'océan. *Dilexit me et tradidit semetipsum pro me*, « j'ai versé telle goutte de sang pour toi ». Pourquoi faut-il qu'on soit obligé d'insister aujourd'hui sur des vérités si élémentaires! Cf. dom Lefebvre, *Liturgia*, p. 186.

4. *Quelques formes particulières de la prière.*

a) L'oraison jaculatoire. — « Ces prières, dit Landriot, *op. cit.*, t. II, p. 236, consistent en de fréquents élancements de cœur vers Dieu; tantôt ce sont des traits invisibles qui sortent, sans être aperçus, des profondeurs de l'âme; tantôt ce sont des jets du cœur, qui s'élancent sous la forme de paroles ardentes. » Donc l'oraison jaculatoire présente deux variétés : le soupir, l'« aspiration » sans parole précise, d'une part, et, d'autre part, la courte invocation formulée, « Mon Dieu! » « Jésus! » *Deus meus et omnia*, etc. C'est plus particulièrement à ces courtes invocations qu'on a donné le nom d'oraisons jaculatoires, sans doute d'après le mot de saint Augustin qui rapporte ce qu'on disait des solitaires de la Thébaïde : *Dicuntur fratres in Ægypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodo jaculatas. Epist.*, CXXX, n. 20, *P. L.*, t. XXXIII, col. 501. Sur la nature des cent mille « aspirations » quotidiennes du P. William Doyle, voir L. de Grandmaison, *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1921, p. 132-137; cf. *ibid.*, 1926, p. 193, note. On a fait des recueils d'oraisons jaculatoires : L. de Grandmaison, *ibid.*, 1921, p. 137, note, signale celui du cardinal Jean Bona, dans l'édition Lehmkuhl, *Opuscula ascetica selecta Joannis card. Bona*, Fribourg-en-B., 1911, p. 281-378; H. Bremond, *Hist. litt...*, t. x, p. 340, celui de Baker, *Devout exercices of immediate acts and affections of the will*, « une centaine de pages ». Bremond relève la formule employée par Baker pour caractériser la nature des oraisons jaculatoires : « Par ces quelques mots (dont elles se composent) se traduiraient non pas des notions, mais, comme dit Baker, des *actes immédiats de la volonté.* » En d'autres termes, les oraisons jaculatoires formulées se ramèneraient aux aspirations non formulées. « Nul auteur n'a peut-être mieux parlé que Fénelon sur ce sujet », remarque Landriot, *ibid.*, p. 239, note, qui cite *Le christianisme présenté aux gens du monde.*

b) Le monosyllabe. — Nous faisons allusion aux conseils donnés par l'auteur du *Nuage de l'inconnaissance* à ceux qui veulent se livrer à la contemplation, c'est-à-dire à une « aspiration nue et pure vers Dieu »; cf. *Rev. d'ascét. et de mystiq.*, 1926, p. 191-199. Le contemplatif ne doit penser en particulier à aucun des attributs de Dieu, mais « fixer sa pensée sur son être simple et nu »; pour cela, écartant de son esprit tous les autres mots qu'on peut appliquer à Dieu, il se livrera à « l'aveugle et amoureuse considération de ce mot : Il *est* ». « Que s'il te plaît, dit l'auteur au candidat à la contemplation, d'envelopper et de resserrer cette application de ta volonté en un mot, afin de la retenir plus facilement, choisis un mot court et *d'une seule syllabe;* il vaudra mieux que s'il en a deux, car, plus il est court, mieux il convient à l'opération de l'esprit. Ce sera, par exemple, le mot *Dieu* ou le mot *love* (amour). Choisis celui que tu veux, ceux-là ou d'autres, celui que tu préfères parmi les mots d'une syllabe, et fixe-le dans ton cœur de sorte qu'il ne s'en éloigne pour rien au monde. » *Le nuage de l'inconnaissance*, c. VII, trad. Nœtinger, Tours, 1925, p. 90. « Pour ce qui te concerne, je ne vois pas d'inconvénient que tu n'aies plus aujourd'hui d'autres méditations sur ta misère ou sur la bonté de Dieu, sinon celles que tu peux tirer de ce mot *sin* (= péché) ou de ce mot *Dieu*, ou de tout autre mot analogue à ta convenance. Mais il ne faut ni diviser ni analyser curieusement ces mots en considérant leurs propriétés... Prends au contraire ces mots comme un tout. Dans celui de *sin*, vois un bloc pesant, tu ne sais quoi, quelque chose qui ne diffère pas de toi-même. » *Ibid.*, c. XXXVI, p. 163-164.

Même procédé pour la prière : les contemplatifs, « si alors ils se servent de paroles, ce qui est rare, ils y emploient fort peu de mots, et, moins ils en usent, mieux ils s'en trouvent. Oui, et *un mot d'une syllabe* est préférable à un mot de deux ou plus, pour cette œuvre qui est celle de l'esprit; car c'est dans la fine et suprême pointe de l'esprit que devrait toujours se maintenir ce ui qui veut s'y livrer parfaitement. »

Ibid., c. XXXVII, p. 165. Les deux monosyllabes *God* et *sin* sont encore conseillés pour la prière, parce qu'ils résument « tout bien et tout mal » : « Ne t'étonne pas si j'indique ces mots de préférence à tous autres. Si j'en pouvais trouver de plus courts renfermant aussi complètement en eux tout bien et tout mal, ou si Dieu m'avait enseigné à en employer d'autres, je les aurais pris et aurais laissé ceux-là de côté, et je te conseille de faire de même. » *Ibid.*, c. XXXIX, p. 170-171. « Et ce petit mot pénètre mieux les oreilles de Dieu tout-puissant que ne le ferait un psautier tout entier marmotté sans attention par les lèvres seules... Pourquoi cette courte prière *d'une seule syllabe* perce-t-elle les cieux ? C'est sans doute parce qu'elle est dite dans toute l'intensité de l'âme... » *Ibid.*, c. XXXVII-XXXVIII, p. 166-167. Somme toute, cette prière monosyllabique n'est qu'une variété de l'oraison jaculatoire.

III. Légitimité et convenance de la prière. — *I. Les difficultés et objections.* — Toute prière suppose trois choses : 1. que Dieu existe; 2. qu'il entend, d'une manière ou d'une autre, ce que nous lui disons; 3. qu'il n'est pas indifférent à ce que nous lui disons, qu'il en est au contraire agréablement « affecté », que notre prière lui fait plaisir, qu'il l'agrée, qu'il nous en tient compte, qu'à cause d'elle nous lui devenons agréables, qu'il nous en aime davantage, que nous entrons en sa familiarité : *ipsa oratio quæ ad Deum emittitur familiares nos Deo facit*, dit saint Thomas, *Opusc.*, I, *Compendium theologiæ ad fr. Reginaldum*, part. II, c. II. En outre, la prière de demande suppose : 4. que Dieu peut nous accorder ce que nous lui demandons et 5. que notre prière peut l'amener, le déterminer à nous l'accorder : si nous savions que notre prière n'exerce aucune action sur le cœur de Dieu, qu'elle n'est pour rien dans ce qui nous arrive, que, priant ou ne priant pas, le résultat serait le même, de toute évidence nous ne prierions pas.

Or, tous ces présupposés sont-ils réalisés? La philosophie, la théologie, donnent-elles raison au sens commun, autorisent-elles la prière? Nous ne nous attarderons pas aux deux premières conditions; toute saine philosophie admet l'existence de Dieu, son omniprésence, son omniscience, et ratifie sur ces deux points les intuitions du sens commun. Nombreux sont pourtant les philosophes qui les rejettent et qui, partant, rejettent ou, du moins, devraient rejeter, s'ils étaient conséquents avec eux-mêmes, toute prière. Cf. Fr. Heiler, *La prière*, trad. d'après la 5ᵉ éd. allemande, Paris, 1931, *L'idéal de la prière et la critique de la prière dans la pensée philosophique*, p. 221-244; F. Ménégoz, *Le problème de la prière*, Strasbourg, 1925, c. I, *Le problème de la prière dans la théologie moderne;* c. II, *L'attaque*, p. 10-61.

La troisième et la cinquième condition de la prière ne supposent-elles pas une conception anthropomorphique, « anthropopathique », de Dieu, que la philosophie et la théologie se doivent de rejeter? « Toute prière naïve, écrit Heiler, *ibid.*, p. 232, suppose une croyance à l'existence réelle et à la manière d'être anthropomorphique du Dieu que l'on invoque... La métaphysique théiste elle-même exclut, aussi bien que la métaphysique panthéiste, tout anthropomorphisme de la notion du divin; c'est cette contradiction entre la représentation anthropopathique qui est à la base de la prière du simple fidèle et la notion philosophique de Dieu. qui explique le jugement sévère que beaucoup de philosophes expriment sur la prière. » Saint Thomas ne nie pas que la « prière naïve », la prière qu'on trouve dans l'Écriture, la prière de l'Église, soit anthropomorphique, au moins qu'elle en ait toutes les apparences, *secundum id quod prima facie apparet*, *Cont. gent.*, l. III, c. XCVI; « si l'on entend (certains textes de l'Écriture qui concernent la prière) *secundum suam superficiem*, il s'ensuit d'abord que la volonté divine peut être modifiée, puis que quelque chose arrive à Dieu *ex tempore*, et enfin que certaines choses qui existent *temporaliter* dans les créatures sont cause de quelque chose qui existe en Dieu : toutes choses manifestement impossibles ». Les deux premières objections que rencontre saint Thomas, quand il se demande s'il convient de prier, sont tirées du caractère apparemment anthropomorphique de la prière : « Il ne convient pas, à ce qu'il semble, de prier Dieu; car, si la prière nous est nécessaire, c'est pour notifier nos besoins à celui à qui nous l'adressons; mais, comme il est dit en Matth., VI, 32 : « Votre Père sait bien que vous avez besoin de tout » cela. » La prière fléchit celui à qui on l'adresse et l'amène à faire ce qu'on lui demande. Mais Dieu est immuable et inflexible en ses desseins. Il nous est donc inutile de prier Dieu. » IIᵃ-IIᵃᵉ, q. LXXXIII, a. 2. Sur l'anthropomorphisme sous-jacent à la prière « naïve », voir Vermeersch, *op. cit.*, p. 6 et 24-26.

Enfin, la quatrième condition de la prière, à savoir que Dieu peut nous accorder ce que nous lui demandons, suppose qu'en considération de notre prière Dieu va intervenir dans le cours des choses et le modifier, l'infléchir dans le sens de notre demande. Or, « pour les penseurs philosophiques, en revanche, il est essentiel que les lois qui gouvernent le monde ne permettent pas une telle intervention, que ces lois soient représentées sous l'aspect d'une nécessité causale inéluctable, ou bien comme la réalisation téléologique d'un plan divin... Pour le philosophe, seul un entêtement puéril ou une naïveté intellectuelle peut vouloir mettre un frein à l'action du destin et tenter d'obliger un Dieu infini à interrompre le cours normal des lois de la nature et à modifier le plan éternellement conçu du monde. » Heiler, *ibid.*, p. 234. Il n'arrivera que ce qui doit arriver, notre prière n'y fera rien. Saint Thomas a bien formulé cette objection, cette difficulté : « Les anciens, dit-il, ont commis, touchant la prière, trois sortes d'erreurs. Les uns ont soutenu que les affaires humaines ne dépendent point de la providence de Dieu : d'où l'inutilité de la prière et de tout culte religieux... Pour d'autres, tout, même les choses humaines, se produit suivant un cours nécessaire; qu'on l'explique par l'immutabilité de la Providence, les influences astrales ou l'enchaînement des causes; ils aboutissent à la même conséquence : prier ne sert de rien. D'autres enfin [et tel paraît bien être le sentiment de quiconque use de la prière pour obtenir quelque chose] admettent bien que les choses humaines, régies par la providence de Dieu, ne se produisent pas fatalement; mais ils disent que la divine Providence peut varier en ses dispositions et que les prières et autres pratiques cultuelles peuvent changer quelque chose à l'ordre par elle établi. » *Ibid.*, a. 2, *corp.;* cf. *Cont. gent.*, l. III, c. XCVI. Suarez, *Tractatus de oratione*, l. I, c. VI, se demande si l'on a le droit de conclure, comme fait saint Thomas, de la nécessité du cours des choses à l'inutilité de la prière; nous n'entrerons pas dans la discussion de cette question.

Il reste une dernière objection : supposons qu'on ait résolu toutes les difficultés précédentes, qu'on ait établi que toutes les conditions exigées par la prière sont bien réalisées, on pourrait encore se demander s'il convient de prier, si la prière ne déshonore pas, ne rabaisse pas Dieu : « Il est plus libéral de donner à qui ne demande point qu'à celui qui demande; Sénèque le dit : rien n'est plus chèrement acheté que ce qu'on paie de ses prières. Mais Dieu est la libéralité même. Il ne paraît donc pas qu'on le doive prier. » C'est le troisième *videtur quod non* que saint Thomas oppose à la convenance de la prière, *ibid.*, a. 2; cf. *In IVᵘᵐ Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 1, qu. 3.

II. Solution des difficultés. — C'est le rôle du théologien de légitimer la pratique courante, de trouver des raisons pour la maintenir, alors que les raisons qui lui ont donné naissance se révèlent caduques et périmées : « Il nous faut tâcher, dit saint Thomas, de concevoir l'utilité de la prière, en nous gardant d'imposer une nécessité quelconque aux choses humaines soumises à la Providence, sans pourtant estimer que l'ordre établi par Dieu puisse changer. » *Sum. theol.*, *ibid.* Il faut trouver à la prière une base théologique, il la faut accorder avec la théologie, il faut en faire une prière théologique. Pratiquement sans doute, le théologien, comme le simple fidèle, continuera à réciter des formules de prières teintées d'anthropomorphisme; même dans sa prière spontanée, il parlera à Dieu comme le simple fidèle. Mais, au moins, il sait l'imperfection inévitable du langage humain, des conceptions humaines de Dieu, de ses rapports avec nous et de nos rapports avec lui; il sait que Dieu ne s'offusque pas de nos façons enfantines de nous le représenter et de nous comporter avec lui. Voyons donc ce que la théologie répond aux difficultés que l'on oppose à la légitimité de la prière « naïve ».

1° *D'abord, il n'est pas vrai que notre prière ait pour but de faire connaître à Dieu nos besoins, nos désirs, ou du moins d'attirer sur eux son attention.* — Mais alors pourquoi les énumérer, les détailler? pourquoi nous raconter à Dieu? C'est, répond saint Thomas dans les *Sentences*, *loc. cit.*, ad 2um, *ut affectum et intellectum nostrum dirigamus in illum*, pour que nous tournions vers lui notre intelligence et notre cœur. La réponse est un peu courte. « Si nous adressons des prières à Dieu, dit la *Somme théologique*, *loc. cit.*, ad 1um, ce n'est pas par nécessité de lui faire connaître nos besoins ou nos désirs; c'est pour nous faire entendre à nous-mêmes qu'en pareil cas on doit recourir au secours de Dieu : *sed ut nos ipsi consideremus in his ad divinum auxilium esse recurrendum.* » Cette fois, la réponse est bien un peu subtile. Au vrai, à quoi tendent ces énumérations, ces descriptions, cet étalage de nos misères aux yeux de Dieu? Non à l'instruire sans doute, mais plutôt à l'apitoyer; et donc la première difficulté, s'il en est ainsi, se confond avec la seconde.

Pourtant, cet étalage, s'il n'a pas d'autre but, pourrait avoir un autre résultat : « celui de nous faire mesurer à nos propres yeux l'étendue de nos déficiences et de nous porter à de fervents et pieux désirs, ce qui précisément nous rend idoines à recevoir ce que nous espérons obtenir en priant ». *Opusc.*, I, *loc. cit.* On sait le parti que le P. Mennessier a tiré de ces derniers mots pour expliquer la causalité de la prière, cf. *La religion* (trad. française de la *Somme théologique* de saint Thomas), t. I, p. 349 et 352. Saint Thomas paraît bien avoir emprunté cette idée à saint Augustin, qui, dans sa fameuse *Lettre à Proba*, n. 17, *P. L.*, t. XXXIII, col. 500, disait que, si Dieu nous demande de lui exposer nos besoins, ce n'est pas pour les lui faire connaître, mais « pour que, dans la prière, notre désir s'accroisse, afin que nous puissions être en état de recevoir ce qu'il se prépare à nous donner, *sed exerceri (voluit) in orationibus desiderium nostrum, quo possimus capere quod præparat dare;* cela, en effet, est bien grand et nous sommes, nous, bien petits et bien étroits pour le recevoir; aussi l'on nous dit : « Dilatez-vous »; c'est qu'en effet nous en recevrons d'autant plus que nous le croirons plus fidèlement, que nous l'espérerons plus fermement, que nous le désirerons plus ardemment, *tanto quippe illud quod valde magnum est... sumemus capacius, quanto id et fidelius credimus, et speramus firmius, et desideramus ardentius.* » Le *Catéchisme romain*, part. IV, c. II, n. 10, s'inspire aussi de la *Lettre à Proba* dans l'explication qu'il donne du but et de la causalité de la prière : « Si Dieu veut que nous ayons recours à l'exercice de la prière, c'est pour que, brûlants du désir d'obtenir ce que nous souhaitons, nous nous haussions à ce point par l'ardeur de notre désir, que nous devenions dignes d'être gratifiés de ces bienfaits que notre âme froide et rétrécie n'était pas capable de recevoir. »

2° *La prière a-t-elle pour but de toucher le cœur de Dieu, de l'apitoyer, de le fléchir, de l'incliner à nous exaucer?* — Il le semble bien; autrement, à quoi tendraient ces *obsecrationes* qui sont, d'après saint Thomas, une partie intégrante de la prière? Cf. IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 17; Suarez, *op. cit.*, l. II, c. III, n. 9. Ces *obsecrationes*, ce sont les raisons qu'on peut faire valoir, les titres qu'on peut invoquer auprès de Dieu pour obtenir ce qu'on demande. Ces titres, comme les appelle Suarez, se prennent tantôt du côté de Dieu, tantôt du côté du Christ, parfois du côté d'autres saints, souvent du côté de l'orant lui-même. Du côté de Dieu, on peut en premier lieu alléguer sa promesse; secondement, sa bonté et sa miséricorde...; quatrièmement, qu'il y va de sa gloire, et autres choses semblables. Les motifs qu'on peut alléguer *ex parte Christi* sont les plus appropriés... ; et c'est pourquoi l'Église conclut toute prière par cette obsécration : *Per Christum Dominum nostrum.* Il semble bien que l'*oratio*, conformément à son sens originel, est une plaidoirie où l'on invoque les raisons que l'on croit le plus capables de convaincre Dieu, de l'amener à nous accorder ce que nous lui demandons. Or, déclare saint Thomas, *animus Dei est immutabilis et inflexibilis.* Donc, la prière paraît bien inutile.

On sait comment saint Thomas répond à cette objection. « La providence de Dieu, dit-il, ne se borne pas à établir que tel ou tel effet sera produit, elle détermine aussi en vertu de quelles causes et selon quel ordre il le sera. Or, l'activité humaine a son efficacité propre, et nous pouvons la mettre au rang des causes. On voit par là que, si l'homme doit agir, ce n'est point que ses actes puissent changer quoi que ce soit à l'ordre divinement établi; ils sont simplement requis à la réalisation de certains effets que Dieu a voulu faire dépendre d'eux... Nous n'avons point dessein, en priant, de rien changer à l'ordre établi par Dieu; nous prions pour obtenir ce que Dieu a décidé d'accomplir par le moyen des prières des âmes saintes, *ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes esse implendum.* » *Ibid.*, a. 2. Commentant cet article, Jean de Saint-Thomas explique que la prière n'agit pas à la manière d'une cause morale qui pousserait, exciterait et inclinerait Dieu à nous accorder ce que nous lui demandons; elle est seulement une condition mise par Dieu à l'obtention de ses dons, *tanquam per conditionem et medium dispositum a Deo, ut non aliter darentur nobis quod volumus, nisi explicando ei nostrum desiderium, petendo et subjiciendo nos ipsi. Loc. cit.*, p. 755-756. On pourrait presque dire que la prière est une cause physique qui déclenche l'activité divine : *patet igitur ex præmissis quod aliquorum quæ fiunt a Deo causa sunt orationes et pia desideria.* Dire qu'il ne faut pas prier pour obtenir quelque chose de Dieu, parce que l'ordre de sa providence est immuable, équivaudrait à dire qu'il ne faut pas marcher pour se rendre d'un lieu à un autre, ni manger pour se nourrir. *Cont. gent.*, l. III, c. XCVI. A ce propos, Suarez, *op. cit.*, l. I, c. VI, n. 11, soulève une question spéculative : ces effets dont la réalisation dépend de la prière, Dieu a-t-il décidé leur existence *ex prævisa oratione*, ou bien au contraire la prière doit-elle son existence *ex præfinitione effectus et solum sit ratio executionis ejus?* Il se prononce, du moins pour ce qui concerne les principaux effets de la grâce, pour la seconde hypothèse : *licet per orationes obtineantur, efficaciter præordinati sunt ante prævisam orationem.* Jean de Saint-Thomas discute cette opinion de Suarez, *loc. cit.*, p. 758.

Mais la réponse à l'objection est-elle pertinente? Que la prière n'ait pas pour but de changer l'ordre établi par Dieu, mais d'obtenir ce que Dieu a décidé d'accomplir à cause de notre prière, soit; mais le problème de l'efficacité de la prière n'est pas expliqué pour cela : pourquoi Dieu exauce-t-il certaines prières et non d'autres? Que Dieu soit immuable et inflexible une fois qu'il a décidé que telle chose arriverait en conséquence de telle prière, oui évidemment; mais pourquoi telle prière a-t-elle déterminé Dieu, s'il est permis de parler ainsi, à produire tel événement, et non tel autre? Saint Thomas, *Cont. gent.*, l. III, c. XCVI, donne quelques raisons du rejet de certaines prières, comme il a donné au chapitre précédent des raisons de l'exaucement d'autres prières; Dieu a égard à la qualité de la prière. Pourquoi, dès lors, les *obsecrationes* n'agiraient-elles pas sur Dieu? Pourquoi la prière n'agirait-elle pas sur Dieu comme une cause morale? La position de Suarez à ce sujet paraît embarrassée : « Ces titres, dit-il à propos des *obsecrationes*, nous ne les alléguons pas auprès de Dieu pour les lui faire connaître; *unde nec videntur repræsentari ut ipsum moveant secundum se, quandoquidem jam ipse per se illos novit, et per eos a se cognitos moveri potest, si velit.* » *Op. cit.*, l. II, c. III, n. 10. Dieu peut être influencé dans sa décision d'exaucer telle prière plutôt que telle autre par ces *obsecrationes*, par ces titres à l'exaucement qu'elle possède et dont l'autre est dépourvue : Suarez paraît l'admettre; mais aussitôt, par peur de l'anthropomorphisme, il se rétracte et déclare que ces titres sont invoqués *primo in exercitium fidei nostræ; secundo ad spem augendam; tertio ad exercitium aliarum virtutum...* Cf. Vermeersch, *op. cit.*, p. 25 et 44 : « Ces raisons, dit-il, nous les proposons, non pas comme si Dieu lui-même devait être déterminé par elles, mais pour nous démontrer à nous-mêmes la convenance de la grâce que nous demandons, pour nous exciter et produire en nous les dispositions conformes à cette grâce. » Faut-il en croire les théologiens ou le sens commun? Et que signifie alors la parole de l'Évangile : « Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, il vous le donnera »? Joa., XVI, 23. Sans doute, affirmer que certaines prières sont plus puissantes que d'autres sur le cœur de Dieu, c'est parler un langage anthropomorphique, mais n'est-ce pas aussi exprimer à la manière humaine une réalité? *Tout se passe comme si* la prière était une cause morale.

3° *La prière est-elle contraire à la libéralité divine?* — « Il est plus libéral de donner à qui ne demande pas qu'à celui qui demande; car, comme le dit Sénèque, rien n'est plus chèrement acheté que ce qu'on paie de ses prières. Mais Dieu est la libéralité même. Il ne paraît donc pas convenable de prier Dieu. » Telle est la troisième objection à la convenance de la prière dans la *Somme* de saint Thomas, *loc. cit.*, a. 2 : la prière méconnaîtrait la libéralité divine. Dans le *Commentaire des Sentences*, la libéralité divine est invoquée contre l'obligation de prier Dieu; cf. *In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 1, qu. 3 : il ne convient pas que Dieu exige que nous lui demandions ses bienfaits, qu'il mette cette condition à l'octroi de ses dons.

Voici la réponse de saint Thomas à ces objections : « Dieu, dans sa libéralité, nous accorde bien des choses sans même que nous les lui demandions. S'il exige en certains cas notre prière, c'est que cela nous est utile. Cela nous vaut l'assurance de pouvoir recourir à lui et nous fait reconnaître en lui l'auteur de tous nos biens. D'où ces paroles de Chrysostome : « Considère quel « bonheur t'est accordé, quelle gloire est ton partage; « voilà que tu peux converser avec Dieu, échanger « avec le Christ d'intimes colloques, exprimer en tes « souhaits ce que tu veux, en tes demandes ce que « tu désires. » *Sum. theol.*, *loc. cit.*, ad 3um. Selon sa méthode coutumière, saint Thomas s'applique à rechercher les convenances des institutions divines; étant infiniment sage et infiniment bon, tout ce que Dieu fait doit être marqué au coin de la sagesse et de la bonté; or, « il exige en certains cas notre prière »; c'est donc que la prière « nous est utile ». Voyons donc quelle utilité nous en pouvons retirer. Premièrement, elle nous donne *fiduciam quamdam recurrendi ad Deum*, ce que le P. Mennessier traduit : « l'assurance de pouvoir recourir à Dieu », ce qui veut peut-être dire : « une certaine confiance pour recourir à Dieu »; si Dieu ne nous l'avait ordonné, nous n'oserions peut-être pas recourir à lui. Secondement, l'obligation de prier Dieu « nous fait reconnaître en lui l'auteur de tous nos biens ». Enfin, cette obligation est pour nous une source de bonheur et de gloire.

La réponse donnée à l'objection dans le *Commentaire des Sentences* nous transporte sur un autre plan. Si Dieu exige que nous lui demandions ce qu'il se propose de nous donner, c'est, dit saint Thomas, « pour que nous soyons aptes à le recevoir de lui; ce qui ne serait pas, si nous n'attendions pas de lui ce que nous désirons, *ut idonei simus ab ipso accipere; quod non esset, si ab eo non speraremus quod desideramus* ». Nous avons déjà rencontré cette idée (voir col. 201) et renvoyé aux développements du P. Mennessier sur ce sujet. Ensuite, répondant directement, semble-t-il, à la parole de Sénèque, saint Thomas ajoute : « D'ailleurs, il ne doit pas être dur pour l'homme de se soumettre à Dieu par la prière, comme il le serait s'il s'agissait de se soumettre à un autre homme en le priant, parce que tout notre bien consiste précisément à être soumis à Dieu, mais non à être soumis à un autre homme. » N'ayant rien par nous-mêmes et tenant tout de Dieu, notre bien consiste en effet à être rattachés à Dieu, à être mis en communication avec la source, avec le réservoir de tous les biens; or, c'est là précisément le rôle de la prière de nous mettre « sous l'influence miséricordieuse et puissante » de Dieu, « de nous subordonner à la bienfaisance magnifique de Dieu, nous mettant ainsi en disposition ultime à recevoir ses dons ». Mennessier, *loc. cit.*, p. 352.

IV. Nécessité et obligation de la prière. — De quelle prière s'agit-il ? Quand on parle de la nécessité de la prière, il ne s'agit que de la prière proprement dite, de la prière de demande : pour obtenir de Dieu tout ce dont nous avons besoin, est-il nécessaire de le lui demander ? Mais, quand on parle de l'obligation de la prière, il pourrait s'agir aussi des autres sortes de prières, des prières d'adoration, d'action de grâces et de pénitence en particulier; mais ces questions ressortissent à d'autres traités : à celui de la religion, où l'on établit le devoir qui s'impose à l'homme de rendre à Dieu le culte qui lui est dû, spécialement le culte d'adoration et d'action de grâces; à celui de la pénitence, où l'on se demande si l'homme doit témoigner à Dieu du regret de l'avoir offensé par le péché et quand s'impose à lui cette obligation. Nous nous bornerons donc ici, pour la question de l'obligation comme pour la question de la nécessité de la prière, à la prière de demande.

I. La nécessité de la prière. — Que la prière soit nécessaire dans un sens large, à savoir que sans elle on ne pourrait qu'à peine et difficilement, *vix et cum magna difficultate*, obtenir de Dieu ce dont on a besoin, cela, dit Suarez, *op. cit.*, l. I, c. XXVIII, n. 1, ne fait pas de doute. Mais que la prière soit nécessaire au sens strict du mot, c'est-à-dire qu'elle constitue le moyen indispensable, irremplaçable, d'obtenir de Dieu les secours dont on a besoin pour faire son salut, c'est ce qu'il est plus difficile de prouver. Et, d'abord, elle ne l'est pas *ex se et ex natura sua*, puisqu'il est d'autres moyens d'obtenir les grâces de Dieu, en particulier les bonnes œuvres, qui possèdent aussi une valeur impétratoire; cf. Vermeersch, *op. cit.*, p. 26. Elle ne le pour-

rait donc être qu'en vertu d'une disposition, d'une loi divine, *ex divina lege et quasi pacto*, Suarez, *ibid.*, n. 2, Dieu ayant décrété que l'homme ne pourrait obtenir les grâces nécessaires au salut que moyennant la prière. Mais cette loi existe-t-elle? Les théologiens le pensent et établissent cette thèse : *Oratio est omnibus adultis viatoribus necessaria necessitate medii ad salutem, saltem juxta legem Dei ordinariam.* Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, 8e éd., t. II, 1927, p. 593. Vermeersch, *op. cit.*, p. 10, qualifie cette nécessité de nécessité *latius dicta* ou *deminuta*, parce que, dit-il, *non omnibus sed plerisque e lege ordinaria orare necesse sit.*

Tanquerey déclare la thèse certaine : *certum est.* Vermeersch ne lui attribue que la valeur d'une opinion plus commune : *communior opinio*, p. 9. « La première chose à enseigner aux fidèles, dit le *Catéchisme romain*, part. IV, c. I, n. 2, c'est la nécessité de la prière. » Il est vrai qu'on peut se demander s'il parle de la nécessité de moyen ou de la nécessité de précepte, car il les mêle l'une à l'autre. On pourrait dire aussi qu'il conclut de l'une à l'autre, du devoir de la prière à sa nécessité. Mais voici qui ne peut s'entendre que de la nécessité de moyen : « Nous avons besoin de tant de choses et pour l'âme et pour le corps qu'il nous faut recourir à la prière : elle seule peut exposer fidèlement à Dieu notre misère et en obtenir ce qui nous manque, *tanquam ad unam omnium optimam et indigentiæ nostræ interpretem et conciliatricem eorum quibus egemus.* Dieu, en effet, ne doit rien à personne; et, par conséquent, c'est une nécessité pour nous de lui demander par la prière ce dont nous avons besoin : la prière est comme un instrument nécessaire qu'il a remis entre nos mains pour obtenir ce que nous désirons. Et même il est certain que, sans la prière, il est plusieurs choses que nous ne saurions obtenir de lui : il y a, en effet, des démons qu'on ne peut chasser que par le jeûne et la prière. » *Ibid.*, n. 3-4.

S'il n'est aucun texte de l'Écriture qui enseigne clairement et explicitement la nécessité de la prière, sans quoi les théologiens ne la proclameraient pas seulement une vérité certaine, mais une vérité de foi divine, du moins il en est beaucoup qui la supposent. *Petite, et dabitur vobis; omnis qui petit, accipit*, Matth., VII, 7-8, pourrait passer pour une recommandation plutôt que pour un ordre, et cette recommandation suppose comme contre-partie que, si l'on ne demande pas, on ne recevra pas, donc que la prière est un moyen nécessaire pour obtenir de Dieu quelque chose. *Vigilate et orate ut non intretis in tentationem*, Matth., XXVI, 41, présente évidemment la vigilance et la prière comme des moyens nécessaires pour ne pas entrer en tentation. L'insistance avec laquelle l'Apôtre recommande l'usage de la prière ne s'explique bien que si elle est un moyen de salut nécessaire : *Orationi instantes*, Rom., XII, 12; *per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore in spiritu*, Eph., VI, 18; *sine intermissione orate*, I Thess., V, 17. C'est l'avis de tous les théologiens : « L'exhortation si fréquente et si multipliée, que nous font le Christ, Paul et les autres apôtres, de prier fréquemment et instamment, montre sans aucun doute, non seulement l'utilité, mais la nécessité, *et valde urgentem*, de la prière. » Suarez, *op. cit.*, n. 4.

Les Pères de l'Église, surtout à partir de l'hérésie pélagienne, énoncent *magis perspicue*, dit Vermeersch, p. 17, la nécessité de la prière. Voici les principaux textes cités par les théologiens. Innocent Ier, dans sa lettre au concile de Carthage : *nisi magnis precibus gratia in nos implorata descendat, nequaquam terrenæ labis et mundani corporis vincere conemur errorem*, P. L., t. XX, col. 585; ce texte ne dit pas explicitement, mais il suppose que la grâce qui nous est nécessaire doit être demandée par la prière. Si l'on prie dans l'Église, c'est parce que l'on est persuadé que la grâce est nécessaire et que la grâce ne s'obtient que par la prière; si bien que supprimer la nécessité de la grâce, c'est supprimer du même coup la prière, et c'est le reproche que les Pères adressent aux pélagiens : *Destruunt etiam orationes quas facit Ecclesia*, déclare saint Augustin, *De hæresibus ad Quodvultdeum*, 88, P. L., t. XLII, col. 47; le concile de Milève leur reproche « de vouloir mettre sens dessus dessous tout le christianisme, en enseignant qu'il ne faut pas prier Dieu pour qu'il nous aide dans notre lutte contre le péché et pour la pratique de la justice », *omnino totum quod christiani sumus nituntur evertere (docentes) non esse rogandum Deum ut contra peccati malum atque ad operandam justitiam sit noster adjutor.* P. L., t. XXXIII, col. 763. En somme, on pourrait dire que la nécessité de la prière est une vérité qui fait partie du « sens catholique », de la « conscience » de l'Église, et qui s'exprime dans la vie, dans la « pratique » de l'Église. Spontanément, les théologiens comme les fidèles concluent de la nécessité de la grâce à la nécessité de la prière, encore que logiquement l'une ne se puisse pas déduire de l'autre. C'est ce que fait saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 1, sol. 3 : « Tout homme est tenu de prier par le fait même qu'il est tenu de se procurer des biens spirituels qui ne lui peuvent venir que de Dieu et qui, *par conséquent*, ne peuvent lui être donnés que s'il les demande. » « Étant donné, dit saint Augustin, qu'il y a des choses que Dieu accorde même sans la prière, comme le commencement de la foi, mais qu'il en est d'autres qu'il n'accorde qu'à ceux qui prient, comme de persévérer jusqu'au bout, assurément celui qui estime pouvoir par lui même y parvenir ne priera pas à cette intention. » *De dono perseverantiæ*, c. XVI, n. 39, P. L., t. XLV, col. 1017. Enfin, car on ne peut tout citer, l'auteur du *De ecclesiasticis dogmatibus* se déclare aussi sûr de la nécessité de la prière que de la nécessité de la grâce : *Nullum credimus ad salutem nisi Deo invitante venire; nullum salutem suam nisi Deo auxiliante operari; nullum nisi orantem auxilium promereri.* P. L., t. XLII, col. 1213. Le concile de Trente, reprenant la célèbre formule de saint Augustin, suppose aussi que la prière est le seul moyen que nous ayons d'obtenir les forces nécessaires à l'accomplissement de certains préceptes : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis.* Sess. VI, c. XI, Denz.-Bannw., n. 804.

Peut-on démontrer rationnellement, a priori ou a posteriori, que la prière est nécessaire? Il ne le semble pas, puisque cette nécessité résulte d'un décret, d'une libre disposition de la volonté divine, et non de la nature des choses : *hanc necessitatem fundari aliquo modo in ipsa rei natura, consummari vero ex dispositione et decreto divinæ providentiæ... Absolute vero sine decreto et dispositione divina non potuisset introduci tanta necessitas.* Suarez, *op. cit.*, n. 6. Nous pouvons donc chercher et trouver des raisons de convenance qui légitiment en quelque sorte cette disposition providentielle, cette exigence divine; mais nous ne saurions à proprement parler prouver rationnellement une vérité de cet ordre. Que cette disposition de la divine Providence « soit fondée d'une certaine manière sur la nature des choses », c'est ce que montre saint Thomas en son opuscule *Compendium theologiæ*, part. II, c. II : « Parce que, dit-il, selon l'ordre de la divine Providence, est attribuée à chaque être une manière de parvenir à sa fin en rapport avec sa nature, aux hommes aussi il a été accordé un moyen d'obtenir ce qu'ils attendent de Dieu qui soit conforme à l'humaine condition. Car c'est la condition de l'homme d'interposer la prière pour obtenir de quelqu'un, surtout d'un supérieur, ce qu'il en attend. Et voilà pourquoi la prière a été prescrite *(indicta)* aux hommes pour que par elle

ils obtiennent de Dieu ce qu'ils en attendent. » La prière est le geste naturel de l'indigent; en l'adoptant, en en faisant une condition nécessaire pour l'obtention de ses dons, Dieu s'est donc conformé à la nature humaine : « Que fait le pauvre qui n'a rien? Il s'en va frapper à la porte du riche, il ouvre une main suppliante, et reçoit l'aumône d'un cœur généreux. » Landriot, *Instruction pastorale pour le saint temps de carême 1861*, *Œuvres*, t. III, p. 15. Suarez indique une autre « convenance » de cette disposition providentielle : elle se tire *ex ordine et consuetudine divinæ providentiæ*. « Dieu, dit-il, agit, autant que faire se peut, par les causes secondes et, *servata proportione, in operatione virtutis vult cooperationem nostram*. Donc, comme nous pouvons coopérer à notre salut au moins par la prière, après que nous avons été touchés par la grâce prévenante, c'est à bon droit que Dieu exige de nous cette coopération et qu'il a voulu que la prière fût *quasi necessariam causalitatem secundæ causæ ad talem effectum*. » *Ibid.*, n. 5.

Malgré tout, cette exigence divine paraît dure à la nature humaine et c'est pourquoi les Pères, les théologiens, les prédicateurs se sont efforcés de la légitimer, d'en sonder les raisons mystérieuses, de répondre aux objections qu'elle soulève. Nous avons déjà vu saint Thomas aux prises avec ces difficultés, col. 204, et faisant valoir les utilités de la prière comme compensation à l'épreuve qu'elle impose à notre amour-propre. Le *Catéchisme romain* a repris cette tactique : « Si la prière est nécessaire, elle produit en même temps des fruits abondants qui doivent nous en rendre l'exercice infiniment agréable. » *Loc. cit.*, c. II, n. 1. Et tout le chapitre est consacré à rappeler celles des utilités de la prière « qui sont le plus en harmonie avec la pensée contemporaine ». Citons-en quelques-unes : 1° « Le premier fruit que nous tirons de la prière, c'est que par elle nous honorons Dieu... En priant, nous professons que nous sommes dépendants de Dieu, nous le reconnaissons pour l'auteur de tous biens, nous mettons en lui seul notre confiance, et nous le regardons comme l'unique soutien, l'unique refuge de qui nous puissions attendre notre conservation et notre salut. » *Ibid.*, n. 1. — 2° « Un second fruit de la prière, infiniment avantageux et consolant, est celui qu'on en retire lorsqu'elle est exaucée de Dieu...; prier est une chose si utile et si efficace que par elle nous obtenons tous les biens spirituels... », n. 2. — 3° « Un troisième fruit de la prière, c'est qu'elle est un exercice de toutes les vertus, et qu'elle les augmente toutes; ce qui est vrai surtout de la foi...; la charité s'accroît aussi dans la prière... », n. 6 et 8. — 4° La joie est encore un fruit de la prière : *omnino inest in precatione singularis gaudii cumulus*, n. 2. « Voir ses amis et converser avec eux augmente encore et enflamme l'amitié : ainsi plus les hommes pieux conversent avec Dieu par la prière, en invoquant les effets de sa bonté, plus aussi ils sentent croître en eux une sainte joie qui accompagne leurs prières et plus ils sont portés à l'aimer et à le servir avec ardeur », n. 8. Mgr Landriot a consacré toute l'*Instruction pastorale* déjà citée à « l'utilité, la facilité, la douceur » de la prière; cf. *Œuvres*, t. III, p. 276-371.

Mais faire valoir l'utilité, la facilité, la douceur de la prière, c'est bien nous encourager à accepter de bon cœur cette condition que Dieu a mise à l'octroi de ses dons, ce n'est pas répondre directement à la question que nous ne pouvons manquer de nous poser : pourquoi Dieu a-t-il voulu qu'il en fût ainsi? Pouvons-nous pénétrer ce mystère? A plusieurs reprises, le *Catéchisme romain* paraît vouloir s'y aventurer. « Dieu pourrait, il est vrai, nous accorder toutes les choses nécessaires sans prières et même sans désirs de notre part, comme il fait par rapport aux animaux, à qui il donne tout ce qui est nécessaire à leur existence. Mais c'est un père plein de bonté qui veut être invoqué par ses enfants : *il veut* qu'en le priant tous les jours notre prière se fasse avec plus de confiance; *il veut*, en nous accordant ce que nous demandons, nous montrer de plus en plus tous les jours sa libéralité et sa tendresse envers nous. » N. 7. « Si Dieu *veut* que nous ayons recours à l'exercice de la prière, c'est pour exciter dans nos cœurs des désirs plus ardents des choses que nous lui demandons, afin que nous puissions recevoir ensuite des biens et des grâces dont une âme froide et, pour ainsi dire, rétrécie par la tiédeur, ne saurait être digne. » N. 9. « *Il veut*, en outre, nous faire comprendre et sentir à chaque instant que nous ne pouvons rien de nous-mêmes et sans le secours de la grâce. » *Ibid.* Saint Augustin s'est-il plus approché des insondables desseins de Dieu à ce sujet quand il dit : « Dieu veut que tu pries pour que tu désires ce qu'il t'accorde, afin que ses dons ne s'avilissent pas à tes yeux », *ideo voluit ut ores, ut desideranti det, ne vilescat quod dederit ? Serm.*, LVI, n. 4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 379; cf. Landriot, *op. cit.*, t. III, p. 31-34. Mais quand bien même les intentions divines nous demeureraient impénétrables, nous devrions nous incliner devant la loi : « Dieu est le maître. Il nous a dit : *Petite et accipietis*. La condition est précise et clairement exprimée : il faut l'accepter ou renoncer à la faveur promise. » Landriot, *ibid.*, p. 31.

II. L'OBLIGATION DE LA PRIÈRE. — 1° *La question préalable: la prière peut-elle être matière d'une obligation, d'un précepte ?* — C'est la question que se pose saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 1, qu. 3. Une prière obligatoire paraît être une contradiction dans les termes. Car qu'est-ce qu'une prière, sinon l'expression d'un désir, *quædam volitorum petitio;* c'est-à-dire un acte qui procède essentiellement de la volonté. *oratio maxime est voluntatis.* Mais ce qui procède de la volonté ne peut procéder en même temps de la nécessité, de la contrainte, de l'obligation : *quod voluntatis est, non est necessitatis.* Il n'est pas besoin, il semble contradictoire qu'on commande à l'indigent de mendier, à celui qui se noie de crier au secours. La même objection est reprise dans *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 3, 2e obj. Nous nous contenterons de renvoyer à saint Thomas pour la réponse à cette question purement théorique.

2° *L'existence de l'obligation, du précepte de la prière.* — Il y aurait eu jadis, au rapport de Médina. *Codex de oratione*, q. IX, *De necessitate orandi mentaliter*, diversité d'opinions entre les théologiens sur ce point; pour les mettre d'accord, un théologien aurait imaginé une distinction : *in se et ratione sui et absolute*, la prière ne serait pas de nécessité de précepte divin; mais elle le serait *ex suppositione*, c'est-à-dire dans l'hypothèse où le salut ne pourrait être obtenu sans elle, dans l'hypothèse où, sans elle, nous ne pourrions éviter quelque péché ou surmonter quelque tentation. Médina, Suarez, rejettent cette distinction et soutiennent cette thèse, qu'ils déclarent « commune » : *Simpliciter asserendum est orationem positam esse sub præcepto divino.* Suarez, *op. cit.*, l. I, c. XXIX, n. 2.

Le *Catéchisme romain*, part. IV, c. I, n. 2, est formel à cet égard : « La première chose à enseigner, c'est la nécessité de la prière, dont le commandement ne nous a pas seulement été donné à titre de conseil, mais possède encore la force d'un ordre inéluctable; ce qui ressort de ces paroles du Seigneur : *oportet semper orare*. L'Église elle-même nous montre cette nécessité de la prière par cette espèce de préface qu'elle récite avant l'oraison dominicale : *Præceptis salutaribus moniti...* Ce devoir de la prière, les apôtres ne manquèrent pas de l'intimer à ceux qui embrassaient la religion chrétienne. »

Le fondement scripturaire de la thèse, les théologiens, comme le *Catéchisme romain* le voient surtout

dans les paroles du Christ, Suarez, *ibid.*, et plus particulièrement dans l'*oportet semper orare*. Cf. saint Thomas, au *Sed contra* de la quæstiuncula 3 citée plus haut : « Sur cet *oportet semper orare*, Chrysostome fait remarquer ceci : en disant *oportet*, le Christ indique que la prière est nécessaire [c'est-à-dire obligatoire]. Mais une telle nécessité ne peut provenir que d'un commandement. Donc, la prière *cadit sub præcepto.* » Dans la *Somme*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 3, ad 2um, il invoque le texte : *Petite et accipietis*, pour prouver que la prière est de précepte.

Même si nous n'en trouvions pas dans l'Écriture la mention expresse, la raison suffirait à nous démontrer l'obligation de la prière. En effet, « tout homme est tenu de prier par cela seul qu'il est tenu de se procurer à lui-même des biens spirituels qui ne peuvent lui être donnés que par Dieu, et qu'il ne peut, par conséquent, se procurer autrement qu'en les lui demandant ». Saint Thomas, *In IVum Sent., loc. cit.*, sol. 3. Remarquons, en passant, le motif allégué ici : l'obligation de prier est rattachée à la charité envers soi-même. Suarez, *op. cit.*, s'appuie, pour démontrer cette obligation, sur l'axiome communément reçu par les théologiens : « Tout ce qui est nécessaire au salut de nécessité de moyen l'est aussi de nécessité de précepte divin; or, la prière est nécessaire au salut de nécessité de moyen; donc *de oratione datur præceptum juris divini.* »

Les théologiens font remarquer qu'il s'agit ici d'une obligation de droit divin naturel et non de droit divin positif. Elle a bien pu être rappelée par le Christ, elle n'a pas été établie par lui; de tout temps, elle s'est imposée à l'homme. « Le Christ, dit Suarez, *op. cit.*, l. I, c. XXVIII, n. 4, n'a pas donné de préceptes positifs, si ce n'est au sujet de la foi et des sacrements, mais il a expliqué plus clairement ce qui était contenu dans le droit divin naturel; il a donc montré que la prière était obligatoire précisément parce qu'elle est nécessaire.

Mais les théologiens ne sont pas d'accord sur la question de savoir *ad quam virtutem hoc præceptum spectet*, à quelle vertu il faut rattacher ce précepte, à la charité ou à la religion. Nous avons vu que saint Thomas, dans le *Commentaire des Sentences*, le fait dériver de la charité; dans la *Somme*, au contraire, *loc. cit.*, il le rapporte à la vertu de religion : « Le désir tombe bien sous le précepte de la charité, mais la demande sous celui de la religion. » La question peut paraître oiseuse; elle ne l'est pas cependant, car, si la prière n'est obligatoire qu'en tant qu'elle est nécessaire pour l'accomplissement d'un devoir particulier et non pas *ex vi solius religionis*, celui qui la néglige et qui par là manque à ce devoir, pèche bien contre telle ou telle vertu, mais son péché ne se double pas d'un péché spécial contre la vertu de religion provenant de son omission de la prière. Cf. Suarez, l. I, c. XXIX, n. 6-7. Il en va autrement s'il y a un précepte particulier qui nous oblige à prier dans nos besoins spirituels *ex vi solius religionis. Ibid.*, n. 8. Mais ce précepte particulier existe-t-il ? Suarez, n. 10, s'efforce de prouver que oui, en avouant d'ailleurs que ce n'est pas commode. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, p. 773, paraît vouloir marcher sur ses traces, mais en réalité il s'en écarte : il y a bien, en vérité, une prière qui s'impose à nous *ex vi solius religionis;* mais ce n'est pas la prière de demande, c'est la prière d'adoration, de louange, d'action de grâces; négliger cette prière est bien en effet un péché spécial contre la vertu de religion.

3° *L'étendue de l'obligation de prier.* — 1. *Est-on obligé de prier vocalement ?* — Tous les théologiens, à la suite de saint Thomas, sont d'accord pour déclarer qu'il n'est pas nécessaire de prier vocalement pour accomplir le précepte divin dont nous parlons. La prière privée, dit saint Thomas, « peut se faire *et voce et sine voce*, à la convenance de celui qui prie ». *In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 2, sol. 1. La prière individuelle, dit-il encore, « ne requiert pas nécessairement une expression vocale, *de hujusmodi orationis necessitate non est quod sit vocalis* ». *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 12; cf. Suarez, *op. cit.*, l. I, c. XXIX, n. 5; l. III, c. VI, n. 2-5. La chose est trop évidente pour qu'il soit utile d'insister.

A cette occasion, Suarez se demande s'il n'y aurait pas un précepte ecclésiastique obligeant tous les fidèles *ad aliquam privatam orationem vocalem*, ne serait-ce qu'à réciter de temps en temps l'oraison dominicale. *Ibid.*, n. 6. On voit immédiatement que, par suite de l'équivoque due au double sens de l'expression « prière vocale », la question se déplace : il ne s'agit plus maintenant de savoir si l'Église nous oblige à prier vocalement, mais si elle nous fait un devoir de réciter, vocalement ou mentalement, une prière déterminée. Or, sur ce point encore, les théologiens ne s'entendent pas. Suarez, *ibid.*, n. 7-9, opte pour la négative. A fortiori, n'y a-t-il pas obligation de réciter l'*Ave Maria* ou le *Salve Regina*. N. 10. Il n'y a même pas obligation, pour les simples fidèles, de prier vocalement aux messes de précepte, ni même de réciter mentalement les prières de la messe; il suffit que, par la pensée et l'intention, ils s'unissent à la prière du prêtre; *imo, per se loquendo, melius faciunt attendendo et mente orando.* N. 13. Il n'y a guère que la pénitence imposée par le confesseur qu'il faille réciter vocalement; encore faut-il qu'il constate suffisamment que le confesseur a prescrit cette récitation vocale. N. 17.

2. *Quand est-on obligé de prier ?* — A ce sujet, les théologiens signalent d'abord l'erreur des messaliens ou euchites, qui, au dire de saint Augustin, prenant à la lettre le mot de l'Évangile : *Oportet semper orare et non deficere*, Luc., XVIII, 1, et celui de saint Paul : *Sine intermissione orate*, I Thess., V, 17, « prient tellement que cela paraît incroyable à ceux à qui ils parlent de leur prière...; ils exagèrent tellement cette pratique qu'ils méritent par là de figurer parmi les hérétiques ». *De hæresibus*, LVII, *P. L.*, t. XLII, col. 40. Selon Théodoret, leur erreur aurait plutôt consisté à opposer l'efficacité de la prière perpétuelle à l'inefficacité du baptême pour l'extirpation de la racine même du péché; cf. de Guibert, *Documenta..*, n. 79, 1-2, 1; Théodoret leur reproche même, après avoir donné un certain temps à la prière, de passer la plus grande partie de la journée à dormir. *Ibid.*, n. 80, 6. Quoi qu'il en soit de l'erreur des messaliens, les textes sont formels et semblent bien parler d'une obligation de prier sinon absolument toujours, du moins autant que possible, c'est-à-dire autant que l'obligation de pourvoir aux nécessités de la vie nous en laissera le loisir, *toto illo tempore quod a convenienti somno et ab aliis actionibus ad vitam necessariis vacuum est.* Suarez, *op. cit.*, l. I, c. XXX, n. 2. Pourtant, fait remarquer Suarez, l'usage et la pratique de l'Église ne permettent pas d'interpréter aussi rigoureusement ces textes : consacrer tous ses loisirs à la prière, comme tout son superflu à l'aumône, peut bien être matière de conseil, ce n'est pas matière de précepte, *licet illa frequentia orationis etiam possibilis et commoda in consilio sit, non tamen est in præcepto; quod satis constat ex usu et praxi Ecclesiæ. Ibid.*

Mais alors comment faut-il entendre les textes scripturaires ? Saint Thomas en a donné plusieurs interprétations, que Suarez s'est permis de critiquer assez vertement. Voir saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 2, qu. 3; *Sum theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 14; *In Rom.*, c. I, lect. 5; *In I Thess.*, c. V, lect. 2; Suarez, *op. cit.*, l. I, c. I, n. 4-5; c. XXX, n. 3-7. Les prédicateurs et les auteurs spirituels se sont aussi beaucoup occupés de l'*oportet semper orare* et du *sine intermissione orate*. Landriot a consacré à cette question la plus grande partie de l'*Instruction pastorale*

citée, cf. *Œuvres*, t. III, p. 89-119, sans compter l'appendice à cette *Instruction*, p. 132-146, où il a rassemblé un grand nombre de textes « sur la question de la prière continuelle par les bonnes œuvres », pour répondre aux critiques de Suarez; le P. Grou, *L'école de Jésus-Christ*, 37e leçon, *De la prière continuelle*, l'entend de « la prière du cœur ». Cf. R. Plus, *Comment toujours prier ?* Toulouse, 1932.

Si nous ne sommes pas obligés de toujours prier, c'est-à-dire de consacrer tous nos loisirs à la prière, il n'en reste pas moins vrai que les textes scripturaires paraissent bien nous obliger à prier souvent, fréquemment. Mais peut-on préciser davantage quelle doit être la fréquence de la prière ? Est il obligatoire de prier chaque jour, ou même trois fois par jour, comme le voulait Origène? Cf. son traité *De la prière*, trad. Bardy, t. XII, 2e part., p. 62. Pour répondre à cette question, n'oublions pas que nous ne parlons ici que de la prière de demande, qui n'est obligatoire que dans la mesure où elle est nécessaire, et non des prières d'adoration, d'action de grâces ou de repentir, qui sont obligatoires à d'autres titres. Tous les théologiens sont d'accord avec saint Thomas pour déclarer qu'il est impossible d'apporter des précisions rigoureuses en cette matière : *Doctores catholici fatentur præceptum hoc, quatenus divinum et naturale est, non afferre secum certam et claram temporis determinationem.* Suarez, *op. cit.*, l. I, c. XXX, n. 8. Le texte de saint Thomas sur lequel on s'appuie est celui de l'*In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 1, sol. 3 : « La prière est obligatoire *et determinate et indeterminate*. Sont tenus à certaines prières *determinate* ceux qui sont établis intermédiaires d'office entre Dieu et le peuple... Est tenu de prier *indeterminate* quiconque est obligé de se procurer des biens spirituels qui ne peuvent lui venir que de Dieu et qu'il ne peut par conséquent se procurer qu'en les lui demandant. » Il semblerait que le motif de l'obligation suffirait à en déterminer l'étendue et les limites : nous serions obligés de prier toutes les fois que nous aurions besoin du secours de Dieu pour repousser une tentation grave ou pour accomplir un devoir grave, mais nous n'y serions obligés que dans ces cas de nécessité. C'est, en effet, l'opinion que Suarez déclare « commune » : *Est tertia et communis sententia, quæ hoc tempus determinandum putat ex necessitate divini auxilii pro aliquo tempore occurrentis. Ibid.*, n. 13.

Suarez la trouve insuffisante, particulièrement parce que, selon lui, l'obligation de prier ne repose pas seulement sur le besoin que nous avons du secours de Dieu, mais s'impose, comme nous l'avons vu, col. 209, *ex vi solius religionis;* et par conséquent *non tantum obligat quasi per accidens propter necessitatem contingentem et extrinsecam sed habet proprium tempus suæ obligationis, et hoc est quod inquirimus.* N. 14. De plus, même en se plaçant au point de vue de l'opinion commune, ce n'est pas seulement en certaines circonstances particulièrement graves que nous avons besoin du secours de Dieu, c'est à tous les instants de la vie : « la vie humaine est une guerre continuelle, et par conséquent constitue un danger continuel, que nous savons ne pouvoir surmonter que par l'assistance et la protection continuelles de Dieu ». N. 15. Donc, ce n'est pas seulement en ces circonstances particulièrement graves que nous sommes obligés de prier, mais en d'autres temps encore. Il ne faut pas seulement demander du secours au moment de la tentation pour n'y pas succomber, il faut encore demander d'être préservé de la tentation. N. 17. On ne peut contester la justesse de ces observations; il faut donc compléter la règle posée par l'opinion dite commune et dire : il ne suffit pas de prier au moment même où l'on a un besoin plus urgent du secours divin, il faut prier à intervalles réguliers et assez rapprochés pour qu'on puisse encore appeler cette prière une prière fréquente : *obligat ergo oratio sæpius ac per se ratione præsentis status.* N. 15.

Oui, mais peut-on déterminer d'une manière plus précise quelle doit être la fréquence de la prière ? On est un peu étonné quand, après qu'on les a entendus proclamer si fort la nécessité de la prière, on voit ensuite les théologiens réduire extrêmement les exigences du précepte divin à son sujet : « Je pense, dit Suarez, que la prière est si nécessaire pour mener une vie honnête, *ad rectitudinem vitæ*, qu'il ne faudrait pas manquer de prier tous les ans, ni même peut-être tous les mois, *ut non sit permittenda dilatio unius anni, nec fortasse unius mensis.* » N. 16. Encore hésitent-ils à déclarer que cette obligation de prier une fois par mois, ou tous les deux mois, soit une obligation grave. Pour le détail des opinions, voir Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, 3e éd., t. II, Prati, 1899, p. 237.

Pratiquement, il n'y a pas à se demander si l'on est en règle avec le précepte divin de la prière quand on observe le précepte ecclésiastique de la messe dominicale. C'est ce que faisait déjà remarquer saint Thomas, *loc. cit.* : « Pour tous les fidèles, l'Église paraît avoir établi un temps déterminé où ils doivent prier, puisque, d'après les canons, ils sont obligés d'assister aux divins offices les jours de fête et de s'y unir d'intention aux ministres qui prient pour eux. » Suarez, *ibid.*, n. 11-12, chipote un peu à ce sujet, mais Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, p. 774, montre bien qu'il n'y a pas lieu de s'arrêter à ses chicanes.

V. Qualités et conditions de la prière. — Il importe de distinguer la question que nous abordons maintenant de celle que nous nous poserons au sujet de l'efficacité de la prière : plus tard, nous nous demanderons à quelles conditions la prière sera efficace, c'est-à-dire sûre d'être exaucée; parmi ces conditions figureront certaines des qualités de la prière que nous allons étudier, par exemple la persévérance, mais encore d'autres conditions qui n'ont rien à voir avec les qualités de la prière, par exemple qu'elle soit faite à l'intention de celui qui prie et non au profit du prochain. Ici, il s'agit de savoir quelles qualités doit avoir la prière pour être une vraie prière, une bonne prière, une prière chrétienne, selon les enseignements de l'Écriture et de la tradition catholique.

Ces qualités sont fort diverses et difficiles à classer selon un ordre logique. Saint Thomas, *Opusc.*, v, *Expositio orationis dominicæ*, en énumère cinq : *debet enim esse oratio secura, recta, ordinata, devota et humilis.* Le P. Grou, *L'école de Jésus-Christ*, 32e leçon, cinq aussi, mais qui ne coïncident pas tout à fait avec celles de saint Thomas : « Quelle autre prière peut nous inspirer ce divin Esprit qu'une prière *attentive*, une prière *humble et respectueuse*, une prière *amoureuse*, une prière *pleine de confiance*, une prière *persévérante?* » En outre, parlant, dans la 33e leçon, des dispositions requises pour bien prier, ce qui n'est guère différent des qualités de la prière, il en signale trois : l'humilité, la simplicité, la docilité. Landriot, dans l'*Instruction pastorale* de 1864, *Œuvres*, t. III, p. 507-594, indique huit « conditions et qualités de la prière » : l'humilité, l'attention, la ferveur, la confiance, la persévérance, qu'elle soit faite au nom de Jésus-Christ, la pureté de vie, la joie. Enfin le *Catéchisme romain*, part. IV, c. VII-VIII, veut qu'on apporte à la prière les dispositions suivantes : l'humilité et la reconnaissance de sa misère spirituelle; la douleur des fautes qu'on a commises, ou du moins une certaine peine de ne pas s'en repentir assez; une conscience pure de certains péchés et de certaines passions; la foi et l'espérance certaine d'être exaucé; la conformité à la loi et à la volonté de Dieu; il faut prier « en esprit et en vérité », ce qui veut dire « de toute l'ardeur et de toute l'affection de son cœur »; il ne faut pas prier comme les païens en multipliant les

paroles, ni comme les hypocrites; il faut que la prière soit assidue et persévérante; qu'elle soit faite au nom de Jésus-Christ; il faut qu'on joigne l'action de grâces à la demande et que la prière soit accompagnée du jeûne et de l'aumône. Et nous n'avons pas encore signalé la première condition de la prière : l'intention; ni certaines circonstances qui peuvent influer sur la qualité de la prière : le temps, le lieu, l'attitude. cf. Suarez, *op. cit.*, l. III, c. VII, n. 3, 7-13, 16. Sans compter encore cette condition primordiale de toute prière, à savoir qu'elle soit l'œuvre du Saint-Esprit agissant en nous par la grâce actuelle.

Il ne peut être dans notre dessein de nous étendre longuement sur chacune de ces qualités ou conditions de la prière; nous nous bornerons donc aux questions plus importantes et plus difficiles, qui sont généralement abordées par les théologiens en cette matière.

I. DE L'INTENTION REQUISE POUR QU'IL Y AIT PRIÈRE. — Ne confondons pas l'intention et l'attention, comme on le fait quelquefois : l'intention est l'acte de la volonté qui se propose telle ou telle fin; l'attention est l'acte de l'intelligence qui s'applique à tel ou tel objet, qui s'occupe de tel ou tel sujet; cf. Suarez, l. III, c. III, n. 2.

Pour qu'il y ait prière, il faut qu'on ait l'intention de prier. On ne prie pas si l'on n'a pas l'intention de prier, encore que l'on prononce des formules de prière : le prêtre, par exemple, qui lit le bréviaire *studii vel recreationis causa*, ne prie pas; il étudie ou il s'amuse, mais il ne prie pas; et par conséquent il ne s'acquitte pas de son obligation. Suarez, *ibid.*, n. 3. Et pour satisfaire à l'obligation du bréviaire, il faut vouloir prier; il ne suffit pas de vouloir réciter ou chanter les formules imposées : *non præcipitur tantum hæc actio exterior legendi vel cantandi materialiter sumpta... sed præcipitur actio illa exterior ut est oratio ad Deum et cultum ejus.* Suarez, l. IV, c. XXVI, n. 5. Il est bien entendu que cette intention de prier n'a pas besoin d'être toujours expresse ou formelle, mais qu'une intention implicite et virtuelle suffit, l. III, c. III, n. 6; avoir l'intention de satisfaire à son obligation est une intention implicite ou équivalente de prier, l. IV, *ibid.*; on sait, en outre, que virtuel s'oppose d'une part à actuel et de l'autre à habituel : une intention virtuelle est une intention qui a cessé d'être actuelle, mais qui persévère et dure encore en quelque sorte, parce que c'est en vertu de cette intention que telle action continue; pour que dure la prière, il faut que soit maintenue l'intention de prier; mais, tant que dure cette intention, dure aussi la prière, du moins la prière vocale, quelles que soient les distractions involontaires, ou même volontaires, qui surviennent : nous reverrons cela tout à l'heure.

Cette intention de prier peut être viciée par quelque circonstance accidentelle sans cesser d'exister; il y aura donc prière, puisqu'il y aura intention de prier, mais prière plus ou moins viciée : telle serait la prière de celui qui prierait surtout pour la gloriole ou pour l'argent, *ex intentione laudis humanæ, vel alicujus commodi temporalis, in illud principaliter intuendo; vere rogat, quamvis non bene oret.* Suarez, l. III, c. III, n. 5. C'est du moins l'opinion commune. Et une telle prière est suffisante pour satisfaire à l'obligation du bréviaire.

II. DE L'ATTENTION REQUISE DANS LA PRIÈRE. — 1° *Distinctions préalables.* — L'attention étant une application de l'esprit à un objet, à une action, celle qu'on apporte à la prière vocale se diversifie suivant l'objet auquel l'esprit s'attache particulièrement quand on prie.

On peut s'appliquer principalement à bien prononcer les mots de la prière, comme ferait une personne chargée de présenter une requête en une langue étrangère. On peut aussi porter plutôt son attention sur le sens des formules qu'on prononce pour les bien « réaliser », pour les dire avec sincérité et conviction. Enfin l'esprit peut être en quelque sorte absorbé par la pensée de la personne à qui l'on s'adresse, par quelqu'un des attributs de Dieu, sa grandeur qui impose le respect, sa bonté qui inspire la confiance, etc., ou par la pensée de la détresse où l'on se trouve, détresse qui précisément nous pousse à recourir à Dieu. Telles sont du moins les trois sortes d'attentions à la prière que reconnaît saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 2, sol. 5; *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. LXXXIII, a. 13; cf. Bolley, *Gebetsstimmung und Gebet*, Dusseldorf, 1930. Saint Thomas s'exprime d'une manière un peu différente sur l'objet précis de la troisième espèce d'attention dans le *Commentaire des Sentences* et dans la *Somme théologique* : là, l'objet sur lequel se porte l'attention c'est *ea quæ petitionem ipsam circumstant, sicut est necessitas pro qua petitur, Deus qui rogatur, et alia hujusmodi*; ici, ce sera *ad finem orationis, scilicet ad Deum et ad rem pro qua oratur.* Saint Bonaventure, *De profectu religiosorum*, l. II, c. LX, distingue aussi trois sortes d'attentions qu'on peut apporter à la prière, et qu'il appelle respectivement *superficielle, littérale* et *spirituelle;* les deux premières coïncident à peu près avec celles de saint Thomas, mais la troisième en diffère; l'attention spirituelle consisterait à découvrir derrière le sens littéral des psaumes le sens spirituel qu'ils recèlent; cf. Suarez, l. III, c. IV, n. 2.

Certains auteurs distinguent une attention *interne* et une attention *externe* : celle-ci consisterait à s'abstenir, quand on prie, de toute occupation incompatible avec le minimum d'attention interne, c'est-à-dire d'attention proprement dite, requis dans la prière; cf. Vermeersch, *op. cit.*, p. 17.

Enfin, certains théologiens parlent d'une attention *formelle* ou actuelle et d'une attention *virtuelle* : celle-ci consisterait dans l'intention, la volonté, le ferme propos non rétracté d'être attentif, d'une manière ou d'une autre, à la prière; ferme propos qui persiste parmi les distractions involontaires, mais qu'interrompent les distractions volontaires. *Quamdiu illa voluntas durat, censetur attentio durare virtualiter, seu moraliter* Suarez, *ibid.*, n. 7. Vermeersch fait remarquer, p. 17, que c'est là une distinction imaginée pour les besoins de la cause : quand on enseigne que l'attention est absolument nécessaire à la prière et que néanmoins les distractions involontaires n'en interrompent pas le cours, il faut bien recourir à ce subterfuge!

2° *L'attention ne nuit-elle pas à la prière ?* Cf. saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, *loc. cit.* — Voilà une question qui aurait piqué la curiosité de Henri Bremond : *videtur quod attentio orationi noceat!* Hugues de Saint-Victor ne dit-il pas, en effet, que « la prière est vraiment pure quand, par suite de l'intensité de la dévotion, l'âme *(mens)* est tellement embrasée que, se tournant vers Dieu pour l'implorer *(postulatura)*, elle ne pense même pas à ce qu'elle demande *(etiam suæ petitionis obliviscatur)* ». « Or, qui est capable d'un tel oubli, continue saint Thomas, ne semble pas prêter attention à la prière. Donc, il semble bien que la vraie prière serait empêchée par l'attention... »

La solution de la question se trouve dans la distinction des trois sortes d'attentions, et « comme on ne peut être très attentif à plusieurs choses en même temps, il faut reconnaître que la première attention, si elle empêche la seconde, et, de même celle-ci si elle empêche la troisième, nuiront à la prière, en ce sens qu'elles en diminueront le fruit; l'inverse, d'ailleurs, n'est pas vrai. Cependant, on ne peut pas dire qu'en général l'attention nuise à la prière; elle lui est plutôt profitable, comme en fait foi l'autorité de saint Augustin », qui nous adresse cette recommandation : *cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore.* Les raisons qu'on peut apporter pour prouver que

l'attention nuit à la prière ne sont pas péremptoires : la prière « pure » n'est pas une prière inattentive; s'il lui manque la première ou la deuxième espèce d'attention, elle possède cependant la troisième, qui est de toutes la meilleure : *quando mens per dilectionem in Deum ita rapitur ut petitionis suæ immemor sit, attentio orationi adest, quamvis non secunda vel prima, sed tertia...* Ad 1um.

Pendant que nous touchons à cette question de la prière « pure », qu'on nous permette d'ajouter quelques références et quelques remarques : le texte d'Hugues de Saint-Victor auquel renvoie saint Thomas se trouve en Migne, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 980; il faut y joindre la parole, souvent citée, de saint Antoine, rapportée par Cassien : « Il n'y a pas de prière parfaite si le religieux s'aperçoit qu'il prie. » Cf. F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, p. 137; *La vie spirituelle*, t. XIII, p. 112; Landriot, *op. cit.*, t. III, p. 539. Autre est cependant la question de savoir si la prière doit être attentive ou si elle doit être consciente, et l'on peut avancer sans paradoxe que, moins elle sera consciente, plus elle sera attentive : « Celui qui, priant Dieu, s'aperçoit qu'il prie, n'est pas parfaitement attentif à prier; car il divertit son attention de Dieu, lequel il prie, pour penser à la prière par laquelle il prie. Le soin même que nous avons à n'avoir point de distractions nous sert souvent de fort grande distraction... Celui qui est en une fervente oraison, ne sait s'il est en oraison ou non; car il ne pense pas à l'oraison qu'il fait, mais à Dieu, auquel il la fait. » Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. IX, c. X, cité par Landriot, *ibid.*; cf. H. Bremond, *Introduction à la philosophie de la prière*, p. 54-55, 226-227. C'est la distinction entre la prière « directe », inaperçue, et la prière « réfléchie », consciente. La prière pure, telle que la définit Hugues de Saint-Victor, s'identifie-t-elle avec la prière pure de saint Maxime et d'Évagre le Pontique ? Ce n'est pas le lieu de le rechercher. Cf. *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1930, p. 250-254. Il faudrait aussi la comparer avec la prière « de feu », *ignea oratio*, de Cassien; cf. *La vie spirituelle*, t. VIII, p. 210-211.

3° *L'attention est-elle nécessaire à la prière ?* — « La question se pose surtout pour la prière vocale », remarque saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 13. Ne devrait-on pas dire plutôt qu'elle se pose seulement pour la prière vocale ? cf. *supra*, col. 184. Quoi qu'en ait dit H. Bremond, *Hist. litt...*, t. VIII, p. 150-167, les distractions involontaires qui nous arrivent dans l'oraison, entendons-nous bien, les véritables distractions qui nous emportent bien loin de Dieu ou nous plongent dans le sommeil, interrompent bel et bien notre oraison; il n'y a pas à répliquer que l'union du cœur subsiste : oui, elle subsiste, exactement comme elle subsiste durant le sommeil, mais c'est une union *habituelle*, ce n'est pas une union actuelle, ce n'est pas une prière. La prière est un acte, acte du cœur ou de l'esprit, peu importe; quand il n'y a plus d'acte, ni de l'esprit, ni du cœur, il ne peut plus y avoir de prière. Cf. Suarez, *op. cit.*, l. II, c. V, n. 16 : « La prière vocale peut bien subsister *quoad materialem actum externum*, quand l'attention disparaît; mais la prière mentale ne peut aucunement subsister, quand l'attention disparaît entièrement, parce qu'elle consiste essentiellement dans un acte purement interne qui ne peut exister sans l'attention. »

Donc, il s'agit ici de savoir si l'attention est aussi *nécessaire* à la prière vocale. Saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, *De præceptis particularibus*, n. 177, déclare qu'il y a sur cette question trois opinions parmi les théologiens. La première, qu'il qualifie de *communior et probabilior*, affirme que l'attention dite externe ne suffit pas, encore que l'on prononce correctement les paroles et qu'on ait l'intention au moins implicite de prier, pour que la prière vocale soit une véritable prière, donc pour satisfaire à l'obligation du bréviaire; il faut en plus une véritable attention interne, quel qu'en soit d'ailleurs l'objet, c'est-à-dire qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre des trois espèces d'attentions distinguées par saint Thomas; il n'est pas nécessaire cependant que cette intention interne soit actuelle : elle peut n'être que virtuelle, c'est-à-dire qu'elle subsiste moralement tant qu'elle n'a pas été rétractée par la distraction pleinement volontaire et aperçue comme telle. La conséquence pratique de cette opinion, c'est que la récitation de l'office qui n'est pas accompagnée de ce minimum d'attention interne n'est pas valide et donc ne donne pas droit à la perception des revenus qui en dépend. Telle est l'opinion de Suarez, l. III, c. IV, n. 3-8; l. IV, c. XIV et XXVI. La seconde opinion (que saint Alphonse place en dernier lieu), n'exige que l'attention externe, à condition, cela va sans dire, qu'elle soit suffisante pour permettre de prononcer correctement les paroles de l'office divin et qu'on ait l'intention, au moins implicite, de prier. Il s'ensuit que, pendant la récitation de l'office, laisser son imagination vagabonder ou occuper son esprit d'affaires toutes profanes peut bien être une irrévérence, mais qui n'excédera pas les limites du péché véniel et n'empêchera pas cette récitation d'être valide et de donner droit, s'il y a lieu, à la perception des revenus qui en dépend. Cette seconde opinion se réclame de saint Thomas et de saint Antonin; elle est professée par un bon nombre de théologiens, entre autres par de Lugo, Vermeersch, *op. cit.*, p. 48 sq., et reconnue comme probable par un grand nombre d'autres. Enfin, saint Alphonse croit découvrir dans les *Salmanticenses* une opinion qui tend à concilier les deux autres : « Étant donné, d'une part, que l'attention *ad sola verba* suffit pour satisfaire à l'obligation, et, d'autre part, que, pour une récitation correcte, il faut absolument au moins cette attention *ad verba*, avec l'intention au moins confuse d'honorer Dieu, il y aura prière tant qu'il y aura cette attention *ad verba;* or, il n'est pas impossible qu'on soit attentif à bien prononcer les paroles tout en occupant son esprit d'autre chose; donc, on satisfera à l'obligation tant que l'on n'aura pas rétracté par une volonté contraire la volonté de se maintenir attentif, *unde is bene satisfaciet semper ac per contrariam voluntatem non retractabit propositum attendendi.* » Concina, ajoute saint Alphonse, fait remarquer à ce sujet que celui qui se distrait volontairement n'est justement plus attentif à bien prononcer les paroles, ou son attention sera tellement atténuée que ce ne sera plus une véritable attention. Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, t. IV, p. 327, observant que cette opinion attribuée aux *Salmanticenses* n'est en réalité que la première opinion, puisque, comme celle-ci, elle exige au moins l'attention *ad verba*, qui est classée parmi les attentions internes. C'est vrai; seulement elle en diffère parce qu'elle admet que cette attention est compatible avec la distraction volontaire, *cum non sit incompossibile aliquem ad alia distrahi et simul attendere ad verba recte proferenda.*

Nous n'entreprendrons pas d'exposer et de discuter les preuves apportées à l'appui de chacune de ces opinions, mais il nous semble que certaines remarques, théoriques ou pratiques, s'imposent. Y a-t-il d'abord une bien grande différence entre les deux premières opinions ? Il ne le semble pas. Cette attention *ad verba* dont se contente la première et l'attention externe qu'exige la seconde, qui doit être telle qu'elle permette une récitation correcte des formules, n'est-ce pas à peu près la même chose ? Il reste bien cette différence entre les deux opinions que l'une affirme et que l'autre nie que les distractions volontaires détruisent la prière. Qui a raison ? Il semble bien que ce soit la pre-

mière opinion. Faisons appel au bon sens : à supposer que celui qui se livre ainsi volontairement, pendant la prière, à n'importe quelles pensées, rêves, calculs, réflexions, projets, etc., garde cependant assez d'attention pour prononcer correctement les paroles, peut-on vraiment dire qu'il prie encore, qu'il a cette intention de prier qui est absolument requise pour qu'il y ait prière ? Prier, le bon sens nous en avertit, c'est s'occuper de Dieu, c'est lui parler, non seulement de bouche, mais de cœur; or, celui qui volontairement s'occupe d'autre chose, ne rétracte-t-il pas cette intention de prier qu'il a dû avoir en commençant la récitation de son formulaire ? Cf. Suarez, l. IV, c. XXVI, n. 13.

Pratiquement, puisque la seconde opinion est déclarée probable par un grand nombre de théologiens, même ceux qui ne l'adoptent pas, puisque l'autre ne revendique que la qualité de *probabilior*, et puisque nous sommes dans un domaine où l'on peut appliquer les principes qui règlent l'usage des opinions probables, étant donné qu'il s'agit bien de la validité d'une prière, mais non de celle d'un sacrement, il n'y a pas à s'inquiéter, ni à fortiori à inquiéter la conscience de ceux qui s'accuseraient d'avoir été distraits volontairement tout au long de la récitation de leur office; évidemment ils ont mal prié et par là ils ont péché, mais ils ont tout de même prié, ils ont satisfait tant bien que mal à leur obligation. Cf. saint Alphonse, *ibid.*, n. 177 : *Unde non auderem ad restitutionem damnare beneficiarium, qui bona fide officium recitasset cum distractione voluntaria, et bona fide pariter fructus percepisset.*

Il ne sera pas sans intérêt, croyons-nous, pour terminer cette question, de glaner en saint Thomas quelques remarques. Et d'abord lui aussi distingue une attention actuelle et une attention virtuelle : celle-ci consiste dans la permanence de l'intention de prier, intention qui demeure bien quand l'attention disparaît involontairement, encore à condition que cette distraction involontaire ne soit pas trop forte, mais qui ne semble pas subsister quand on s'occupe volontairement d'autre chose; cela n'est pas dit formellement, mais paraît bien dans la ligne de la pensée de saint Thomas : *Manet autem attentio secundum virtutem, quando aliquis ad orationem accedit cum intentione aliquid impetrandi, vel Deo debitum obsequium reddendi, etiam si in prosecutione orationis mens ad alia rapiatur; nisi tanta fiat evagatio quod omnino depereat vis primæ intentionis; et ideo oportet quod frequenter homo cor revocet ad seipsum. In IV^um^ Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 2, sol. 4. La distraction même involontaire empêche l'un des effets de la prière, qui est une certaine réfection spirituelle : *Tertius effectus orationis est quædam spiritualis refectio mentis; et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio. Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. LXXXIII, a. 13. On pourrait objecter à notre interprétation de ce passage ce que dit saint Thomas dans l'ad 3um : *evagatio vero mentis quæ fit præter propositum, orationis fructum non tollit;* nous répondrions que cela se rapporte aux deux autres effets de la prière, le mérite et l'impétration, pour lesquels saint Thomas déclare, en effet, dans le corps de l'article, que les distractions involontaires ne les empêchent pas; cf. Suarez, l. III, c. V, n. 2. Nous aurons à revenir sur ce fruit de la prière, sur cette sorte de réfection spirituelle de l'âme « qui naît de la prière au moment même où elle s'accomplit et qui est inséparable de l'attention »; sur ce dernier point et sans doute sur l'idée même qu'il se fait de cette « réfection spirituelle », H. Bremond ne s'accorde pas avec saint Thomas, du moins à ce que semble penser saint Thomas « à première vue » : « Thomassin, et avec lui le P. Piny, et, explicitement ou non, tous les mystiques modernes, tiennent, au contraire, que, la réfection spirituelle étant précisément le fruit de l'attention du cœur — attention d'état [c'est l'attention virtuelle de saint Thomas] — les défaillances de l'attention intellectuelle ne suspendent pas nécessairement cette réfection. » *Hist. litt...*, t. VII, p. 405, note. Les distractions volontaires ne paraissent à saint Thomas entraîner par elles-mêmes que la culpabilité d'une faute vénielle; mais, si elles constituent un péché grave, par exemple si ce sont de mauvais désirs pleinement consentis, si l'on pèche mortellement en priant, outre ce péché d'impureté, on commettrait un péché grave contre la vertu de religion : *quando aliquis ex proposito mentem ad alia distrahit in orando, tunc sine culpa non est, præcipue si in aliis sponte se occupat quæ mentem distrahunt, sicut sunt exteriora opera; et si ad contrarium mens evagetur, etiam culpa mortalis erit. In IV^um^ Sent., loc. cit.*, ad 2um. Vermeersch, *op. cit.*, p. 53, n'oserait pas aller jusque-là; il assimile ce cas à celui dont parle saint Alphonse, *ibid.*, n. 178, celui d'un bénéficier qui récite ses heures, alors qu'il a pris la détermination de pécher mortellement, *si habet actuale propositum peccandi;* l'opinion *verior et communior*, dit saint Alphonse, est que cet homme satisfait à son obligation et ne pèche pas mortellement. Mais l'assimilation est-elle valable ?

4° *Quelle est la meilleure sorte d'attention ?* — Des trois sortes d'attentions qu'il a distinguées, saint Thomas affirme que la seconde est meilleure *(laudabilior)* que la première, mais qu'elle le cède à la troisième, *In IV^um^ Sent., loc. cit.* Dans la IIª-IIæ, *loc. cit.*, il déclare même celle-ci *maxime necessaria;* mais en ajoutant qu'elle est possible à tous, même aux gens sans instruction. Elle consiste, selon lui, nous l'avons vu, à penser *ad finem orationis, scilicet ad Deum et ad rem pro qua oratur.* Qu'y a-t-il, en effet, de plus naturel et de plus facile ? Dans les *Sentences*, saint Thomas est d'avis que cette dernière sorte d'attention n'empêche pas de penser au sens des paroles qu'on prononce, pas plus que cela n'empêche qu'on soit attentif à prononcer correctement ces paroles; mais, dans la IIª-IIæ, il fait remarquer, à la suite d'Hugues de Saint-Victor, que « parfois l'élan spirituel qui nous porte vers Dieu est si intense qu'on en oublie tout le reste ». Alors, de deux choses l'une : ou bien cette invasion de la « contemplation » suspendra la récitation de la prière, et alors, dit Suarez, l. III, c. IV, n. 11, se posera, pour ces sujets atteints de ravissements extatiques, la question de savoir comment ils s'acquitteront de l'obligation du bréviaire; voir à ce sujet *Études carmélitaines*, avril 1932, p. 211-212; ou bien la contemplation ne suspendra pas la récitation de l'office, mais alors il y aura une dissociation entre la parole et la pensée, la pensée sera occupée de tout autre chose que de ce que disent les lèvres; la prière n'en sera pas moins valide, puisque n'importe quelle attention suffit à cet effet; elle n'en sera même que meilleure, puisque la troisième sorte d'attention l'emporte sur la seconde.

Mais est-il permis, est-il louable, est-il préférable d'opérer volontairement cette dissociation, de ne pas faire attention au sens des paroles qu'on prononce et de s'occuper plutôt de Dieu ou des choses divines, somme toute de « faire oraison » sur n'importe quel sujet, pendant que la bouche articule des mots qui peuvent avoir un tout autre sens que ce à quoi l'on pense ? Cela est permis évidemment à ceux qui prient en une langue qu'ils ne comprennent pas : *illi qui non intelligunt petitionis verba, ad orationem attenti esse possunt.* Saint Thomas, *In IV^um^ Sent., loc. cit.* Oui, mais on pourrait se demander s'il ne vaudrait pas mieux prier en une langue que l'on comprend; cf. Suarez, l. III, c. V, n. 3-4. S'il faut en croire H. Bremond, *Hist. litt...*, t. VII, p. 391-397, Thomassin n'eût pas été loin de penser qu'il vaudrait mieux que l'on ne comprît

pas le sens des prières que l'on articule, que les mots étrangers que l'on prononce n'eussent plus ainsi qu'une valeur musicale et que, somme toute, on en revînt à la prière des glossolales de la primitive Église. Il oubliait sans doute la critique assez verte qu'en a faite saint Paul, I Cor., xiv, 1-28 : « Si je prie en langue, mon esprit est en prière, mais mon intelligence demeure sans fruit. Que faire donc? Je prierai avec l'esprit, mais je prierai aussi avec l'intelligence; je chanterai avec l'esprit, mais je chanterai aussi avec l'intelligence. » Vs. 14-15. Voilà la charte de la vraie prière. La meilleure sorte d'attention, pour ceux qui en sont capables, est celle qui porte tout à la fois sur ce que l'on dit à Dieu et sur Dieu à qui l'on s'adresse. C'est l'avis de Lessius et de Lehmkuhl, cités par Vermeersch, *op. cit.*, p. 46, note 3; c'est surtout l'avis de saint Thomas, *In I Cor.*, c. xiv, lect. 3 : *plus lucratur qui orat et intelligit, quam qui tantum lingua orat, qui scilicet non intelligit quæ dicit; nam ille qui intelligit, reficitur et quantum ad intellectum et quantum ad affectum; sed mens ejus qui non intelligit, est sine fructu refectionis.*

Soit, dira-t-on, mais encore faudrait-il que les prières qu'on nous oblige à réciter aient un sens, et un sens édifiant, un sens qui corresponde à notre mentalité de chrétiens, à nos besoins spirituels. Or, tel n'est pas malheureusement le cas pour toutes les parties du bréviaire qu'on nous met entre les mains, en particulier pour le psautier, dont « un si grand nombre d'endroits n'ont rien de clair, rien de doux, rien de touchant que pour ceux qui sont remplis de la science du sens spirituel et qui peuvent extraire et sucer le miel d'une pierre ». Thomassin, cité par Bremond, *ibid.*, p. 412. Si nous étions tenus d'appliquer notre intelligence à la récitation de l'office, nous risquerions de nous assimiler nombre de passages contraires « à l'esprit du Nouveau Testament, aux intentions de l'Église et à l'esprit de charité qui anime les fidèles. Car, à la lettre, ce sont souvent les désirs et les demandes du vieil homme que nous exprimons quand nous lisons les Écritures de l'ancien peuple qui était encore charnel... ». *Ibid.*, p. 398. Saint Bonaventure reconnaissait que, pour retirer quelque fruit de la récitation des psaumes, il fallait bien souvent s'évader du sens littéral et recourir au sens spirituel : *qualis enim devotio haberetur ex litterali sensu in istis verbis « qui emittis fontes in convallibus, etc. », quæ tamen omnia ibi scripta sunt juxta sensum spiritualem. De profectu religiosorum*, l. II, c. lx. Enfin, ajoute-t-on, quel effort, partant quelle fatigue, ne supposerait pas l'application ininterrompue de l'intelligence au sens littéral d'une prière, qui, pour être récitée d'une manière simplement correcte et d'une allure assez rapide, exige plus d'une heure! « A qui voudrait appliquer sérieusement son esprit, ligne par ligne, à ce tissu de merveilles — il parle de l'office quotidien — il faudrait plusieurs semaines... On est bien obligé de prononcer tous les mots; mais le savourer, et même le comprendre, ce qui s'appelle comprendre, ligne par ligne, qui nous persuadera jamais que l'Église attend de nous ce tour de force, d'ailleurs plus saugrenu encore qu'impossible? » H. Bremond, *ibid.*, p. 414 « Si la longueur excessive des offices, dit Duguet, était moins autorisée, le remède le plus sûr et le plus naturel serait de la réformer et de mettre une juste proportion entre les prières publiques et l'attention dont un homme de bien est capable. » *Traité de la prière publique*, éd. Sylvestre de Sacy, Paris, 1858, p. 4.

Que peut-on répondre à tout cela ? D'abord que l'Église n'attend pas, n'exige pas de nous « ce tour de force » : si l'Église nous impose, au dire de Vermeersch, *op. cit.*, p. 49 et 53, plus que n'exigerait ce qui constitue essentiellement la prière vocale, *præceptum devote orandi horas canonicas, ab Ecclesia latum, ultra præcipit quam quod orationi vocali est essentiale* (allusion probable au célèbre canon *Dolentes, De celebr. miss.*, diversement interprété par les canonistes et les moralistes; cf. Suarez, l. IV, c. xiv; le can. 135 du Code de droit canon ne contient pas ce *devote*), certainement elle ne nous impose pas de comprendre et de savourer tous les mots de l'office. Est-ce à dire que notre prière ne serait pas meilleure si nous avions la possibilité de le faire? Est-ce à dire que la meilleure prière ne consiste pas précisément à comprendre et à savourer ce que l'on dit à Dieu? A condition évidemment que cette prière soit compréhensible et vraiment religieuse. Si elle ne l'est pas, que l'Église réforme sa prière; qu'elle nous donne, en particulier, comme le lui ont demandé « tous les prêtres du congrès liturgique de Malines » (1924), dans un vœu adressé au pape, « un texte latin officiel de prière, où les passages inintelligibles, obscurs, inexacts de la Vulgate seraient éclaircis et rapprochés du sens original du psalmiste, en fonction des conclusions les plus sûres de l'exégère catholique et sous la garantie de l'autorité pontificale »; ce ne serait pas la première fois qu'on réformerait le bréviaire. Et, quant à la nécessité où nous sommes « de transposer le texte (des psaumes) sur le plan évangélique », Bremond, *ibid.*, p. 398, de recourir au sens spirituel ou à d'autres industries pour adapter ces vieilles prières à des circonstances, à des situations bien différentes de celles qui en ont été l'occasion — cf. Duguet, *op. cit.*, p. 218-239; *Choix de discours extraits des Sermons de Newman*, III. *De la condition des membres du royaume du Christ*, t. i, p. 141-166, trad. Saleilles, Paris, 1906 — elle ne prouve pas que la meilleure récitation d'une prière qui serait bien adaptée à la mentalité, à la condition, aux besoins permanents de la personne qui prie, ne consisterait pas précisément en ce que celle-ci entrerait totalement dans la pensée et dans les sentiments de celui qui l'a composée et s'y retrouverait complètement. *Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde, quod profertur in voce*, prescrit saint Augustin dans sa *Regula ad servos Dei*, *P. L.*, t. xxxii, col. 1379; Suarez, l. III, c. iv, n. 15, mentionne un certain nombre d'auteurs spirituels ou de théologiens, entre autres saint Bernard, Hugues de Saint-Victor, Gerson, Médina, qui demandent que, dans la prière, on n'admette pas d'autres pieuses pensées que celles qui sont exprimées ou suggérées par les phrases qu'on prononce : *in oratione vocali non licere admittere pias meditationes non pertinentes ad verba quæ proferuntur, neque in eis fundatas.* Suarez, n. 22, n'est pas tout à fait de cet avis; mais il déclare qu'« en règle générale, du moins pour les personnes qui ne sont pas accoutumées à la haute contemplation, il est préférable, pendant la prière, de penser aux choses suggérées par les mots, *meditari aliquid pertinens ad sensum verborum, saltem mysticum, vel quod aliquo modo verba ipsa concernat*, de manière que l'action intérieure et l'action extérieure, la pensée et la parole, ne forment plus qu'une seule chose ».

III. LE SECOURS DIVIN NÉCESSAIRE A LA PRIÈRE. — La grâce actuelle est-elle nécessaire pour prier, pour bien prier, pour prier *sicut oportet?* Quand on se demande si, pour prier, nous avons besoin du secours divin, la question peut être entendue de deux manières : avons-nous besoin du secours divin pour avoir l'idée de recourir à Dieu dans nos besoins temporels ou spirituels et pour y recourir effectivement, pour adresser à Dieu notre supplication? ou bien, avons-nous besoin de l'assistance divine pour bien prier, pour que notre prière possède toutes les qualités requises et pour que, en fin de compte, elle soit exaucée?

1° *Grâce excitante et prévenante.* — C'est la grâce qui nous pousse à prier, à recourir à Dieu pour en obtenir les secours, les grâces qui nous sont nécessaires pour

parvenir au salut. Cela est de foi : l'Église l'a défini contre les pélagiens et les semi-pélagiens, qui refusaient à Dieu l'initiative dans l'œuvre de notre salut. Cf. Denz.-Bannw., n. 176 et 179 : « Si quelqu'un dit que c'est grâce à la prière de l'homme que le secours divin est accordé, mais que ce n'est pas grâce au secours divin que nous prions, il contredit l'enseignement du prophète Isaïe, repris par saint Paul. » S'ensuit-il qu'il n'est aucune prière qui ne soit d'origine purement humaine? Non, évidemment; il ne s'agit ici que de la prière faite pour obtenir de Dieu les secours spirituels dont nous avons besoin pour faire notre salut, faite en vue du salut. Quand la prière n'a d'autre objet que l'obtention de biens purement temporels, la guérison, le succès d'une entreprise, etc., pourquoi ne pourrait-elle pas jaillir spontanément, naturellement, du sentiment de notre indigence? La grâce de Dieu ne paraît pas nécessaire pour nous porter à recourir à lui dans ces circonstances. Cf. Suarez, l. I, c. VIII, n. 6-8. Dans ce cas, nous aurions affaire à une prière purement naturelle, sans aucun rapport avec le salut; en revanche, les textes conciliaires ou patristiques concernant la nécessité de la grâce pour exciter en nous l'idée de recourir à Dieu, pour nous porter à la prière, n'ont en vue que la prière surnaturelle, la prière *sicut oportet*, comme ils l'appellent.

On a coutume d'apporter en preuve de la thèse le célèbre texte de saint Paul, Rom., VIII, 26-27 : *ipse Spiritus sanctus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*, en entendant, avec saint Augustin (*De dono perseverantiæ*, c. XXIII, n. 64, *P. L.*, t. XLV, col. 1032) *postulat* au sens de *postulare facit*. Vermeersch, *op. cit.*, p. 38, note, n'admet pas cette interprétation.

2° *Grâce adjuvante.* — La grâce nous est nécessaire pour bien prier, pour donner à notre prière toutes les qualités qu'elle doit posséder. « S'entretenir avec Dieu, dit saint Jean Chrysostome, est une chose qui dépasse les forces de l'homme, à moins qu'il n'y soit aidé par l'action du Saint-Esprit », cité par Suarez, l. I, c. VIII, n. 2. « Puisque c'est une chose qui dépasse les forces de l'homme, continue-t-il, il faut que la grâce du Saint-Esprit, venant en nous, nous fortifie, nous donne confiance et nous apprenne la grandeur de l'honneur » qui nous est accordé de nous entretenir ainsi avec Dieu. *Ibid.*, n. 3. Qu'est-ce donc qui dépasse les forces de l'homme dans ce saint exercice? D'abord et principalement, de savoir ce qu'il doit demander à Dieu, ce qu'il doit dire à Dieu, pour que sa prière honore Dieu et lui soit agréable; c'est saint Paul qui nous en avertit : « L'Esprit vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas ce que nous devons, selon nos besoins, demander dans nos prières. Mais l'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables; et celui qui sonde les cœurs connaît quels sont les désirs de l'Esprit, il sait qu'il prie selon Dieu pour des saints. » Rom., VIII, 26-27. Saint Thomas, *In Rom.*, c. VIII, lect. 5, expose bien le commentaire traditionnel de ce texte célèbre : c'est l'Esprit-Saint qui dirigerait, qui produirait en nous notre prière; elle s'exprimerait par des gémissements ineffables, intraduisibles, par des élans du cœur vers un bien inconnu; mais Dieu comprendrait et approuverait ces désirs obscurs à l'âme elle-même, qui, provenant de l'Esprit, ne peuvent être que conformes au bon plaisir de Dieu. Quoi qu'il en soit du sens précis de ce texte, il en ressort que, pour que notre prière soit « selon Dieu », nous avons besoin de l'assistance de l'Esprit-Saint : c'est lui qui doit nous suggérer ce que nous devons demander.

L'homme a encore besoin du secours divin pour prier avec la foi et la confiance, avec la soumission à la volonté divine, avec l'ardeur et la persévérance inlassables, qui sont requises pour la prière « comme il faut ». Nous pensons qu'il est inutile de nous attarder sur un sujet qui relève, à vrai dire, du traité de la grâce plutôt que de celui de la prière. Mais ce que l'on peut ajouter ici, ce sont les conséquences pratiques qui découlent de cette doctrine et qu'on trouvera particulièrement bien formulées dans *L'école de Jésus-Christ* du P. Grou. Si notre prière ne peut être vraiment bonne que si c'est le Saint-Esprit qui la produit en nous, il importe donc, avant de prier, de lui demander son assistance, et, pendant que l'on prie, de se rendre docile à son action : « Puisque la prière est un acte surnaturel, il faut demander avec instance à Dieu qu'il la produise en nous, et la faire ensuite paisiblement sous sa direction; il faut attirer en nous la grâce par notre ferveur et la seconder sans en troubler l'effet. » 30e leçon, t. II, p. 4, de l'édition Desclée, de Brouwer et Cie, Lille, 1923. Mais, dira-t-on, n'y a-t-il pas ici un cercle vicieux? Pour bien prier, il faut demander l'assistance du Saint-Esprit; mais, pour obtenir cette assistance, ne faut-il pas bien prier? Il faudra donc qu'avant d'implorer l'assistance du Saint-Esprit on lui demande de nous aider dans cette imploration, et « nous voilà au rouet »! Réponse : ne nous préoccupons pas de cela; faisons de notre mieux, avec l'assistance du Saint-Esprit qui ne nous manque jamais, notre prière préparatoire à la prière, puis livrons-nous à la prière.

IV. NÉCESSITÉ DE L'ÉTAT DE GRACE. — L'état de grâce est-il nécessaire pour prier, pour bien prier? Cf. saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XLV, q. II, a. 1, qu. 3 (il s'agit des prières faites par les pécheurs pour les morts); *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 16; q. CLXXVIII, a. 2, ad 1um; *Quæst. disp. De potentia*, q. VI, a. 9, ad 5um; Suarez, l. I, c. VIII, n. 9; c. IX, n. 7; *Catéch. rom.*, part. IV, c. III, n. 5.

Il suffira, pour répondre à la question, de transcrire ce paragraphe du *Catéchisme romain* : « Un autre degré de la prière se trouve dans ceux qui, étant coupables de péchés mortels, s'efforcent néanmoins de se relever par cette foi qu'on appelle morte, et de retourner à Dieu... La prière de ces hommes est admise devant Dieu, et non seulement elle est exaucée, mais encore la miséricorde divine invite avec la plus grande bonté les pécheurs à prier : *Venez à moi*, dit-elle, *vous tous qui êtes affligés et chargés, et je vous soulagerai.* Ainsi le publicain, qui n'osait pas lever les yeux au ciel, sortit néanmoins du temple plus juste que le pharisien. » Nous n'aurions rien dit de cette question, si la « philosophie de la prière » de H. Bremond, fondée sur une confusion constante entre la grâce actuelle et la grâce sanctifiante, entre l'action du Saint-Esprit sur les âmes, qu'elles soient ou non justifiées, et sa présence dans les âmes justifiées, ne renversait l'enseignement traditionnel sur cette question. « Non que nous refusions à la prière du pécheur, écrit-il, *Hist. litt.*..., t. VIII, p. 371, tout caractère de prière. Il semble cependant qu'on ne peut l'appeler prière au sens plein du mot. Quasi-prière, prière analogique, essai de prière. » Et pourquoi? Le *Miserere* ne serait donc pas une vraie prière? Est-ce que tout le monde ne reconnaît pas que l'un des objets principaux de la prière, c'est l'imploration du pardon? *Orare*, dit saint Grégoire le Grand, *est amaros gemitus in compunctione resonare*, cf. *supra*, col. 183. Si ce n'est pas l'essence de toute prière, c'est au moins une espèce de prière. Cf. Pottier, S. J., *Pour saint Ignace et les « Exercices » contre l'offensive de M. Bremond*, p. 30, note.

V. LONGUEUR DE LA PRIÈRE. — La prière doit-elle être longue? Cf. saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 2, qu. 2; IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 14; Suarez, l. III, c. VII, n. 1-5.

Il n'est évidemment question ici que de la prière facultative : la prière obligatoire doit durer au moins le temps nécessaire pour la prononciation correcte des formules prescrites, temps qui varie, remarque Suarez,

juxta velocitatem orantis. Pour saint Thomas, la durée, comme la fréquence, de la prière facultative doivent être calculées d'après les dispositions de celui qui prie et d'après l'utilité spirituelle qu'on en retire; la règle ou le principe posé par saint Thomas n'est pas exactement le même dans les *Sentences* et dans la IIa-IIæ: là, il nous dit : « Dans la prière, il faut tenir compte de la dévotion de celui qui prie, et par conséquent la prière devra se prolonger autant de temps que la dévotion pourra se conserver; donc, si la dévotion peut se conserver longtemps, la prière doit être *diuturna et prolixa;* si, au contraire, la prolixité engendre le dégoût ou l'ennui, il ne faut pas la prolonger. » Dans la IIa-IIæ, la durée de la prière variera d'après le profit spirituel qui en résultera : « Toute chose doit se proportionner à sa fin. Il convient donc que la prière dure aussi longtemps qu'il est utile pour entretenir la ferveur du désir. Lorsqu'elle dépasse cette mesure au point de ne pouvoir se prolonger sans dégoût, il ne faut pas s'y étendre davantage. » Et cette règle si sage, qu'il emprunte à saint Augustin, saint Thomas voudrait qu'on l'appliquât à la prière publique aussi bien qu'à la prière privée : *et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparationem ad intentionem orantis, ita etiam in oratione communi per comparationem ad populi devotionem.* Donc, pas de trop longs offices pour « le peuple », et, *a pari*, pouvons-nous ajouter, que la longueur du bréviaire soit calculée de telle sorte que le prêtre puisse le réciter avec dévotion et qu'il ne lui soit pas trop à charge : la qualité vaut mieux que la quantité. De la règle posée par saint Thomas, Suarez tire cette conclusion qu'on ne doit pas s'imposer une multitude de prières vocales que, vu ses occupations, on ne pourrait réciter qu'en les expédiant : *cavendum est ne tot multiplicentur vocales orationes, ut sese quodammodo impediant, quia, consideratis aliis occupationibus, non possunt nisi nimia velocitate expleri.*

VI. Qui peut-on prier? — *1. La prière ne peut-elle s'adresser qu'a Dieu?* — Cf. saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 5; dist. XLV, q. III, a. 1-2; IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 4; Suarez, l. I, c. IX-XI.

A première vue, il semblerait bien que la prière ne peut s'adresser qu'à Dieu : « par définition » d'abord, comme dit saint Thomas, puisqu'on définit la prière *ascensus intellectus in Deum;* puis, parce qu'elle est un acte de religion ou, ce qui revient au même, de latrie, donc un acte réservé à Dieu; ensuite, Dieu seul, omniprésent et omniscient, est à même de connaître nos prières, même celles que nous faisons à haute voix; enfin, même à supposer que les anges et les saints qui sont au ciel puissent nous entendre et intercéder pour nous, quel avantage aurions-nous à recourir à leur intercession ? « Dieu est infiniment plus miséricordieux que n'importe quel saint, et son cœur plus porté à nous exaucer que celui de n'importe quel saint. Il semble donc bien inutile de placer les saints entre Dieu et nous, pour qu'ils intercèdent pour nous. » D'ailleurs, il semble encore inutile de prier les saints pour une autre raison : « Si nous sommes dignes de leur intercession, ils prieront pour nous, même si nous ne le leur demandons pas; et, si nous n'en sommes pas dignes, ils ne prieront pas pour nous, même si nous le leur demandons. » Suarez, après avoir énuméré tous les hérétiques qui ont contesté la légitimité de la prière adressée aux saints, Vigilantius, les apostoliques, les cathares, les pauvres de Lyon, les vaudois, Wiclef, Luther, etc., c. X, n. 1, rapporte toutes les raisons qu'ils lui opposent, n. 2 : il n'en est qu'une que nous n'ayons pas encore mentionnée, celle qui se tire de la parole de saint Paul : *Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus*, I Tim., II, 5 : « prendre les saints comme médiateurs entre Dieu et nous, c'est faire injure au Christ ». Parmi les erreurs de Nicolas Serrurier, condamnées par Martin V, dans la bulle *Ad hoc præcipue* du 6 janvier 1420, figure cette proposition : *Oratio non debet dirigi nisi ad Deum solummodo, et non ad sanctos.* De Guibert, *Documenta...*, n. 333.

Le concile de Trente, en sa XXVe session, Denz.-Bannw., n. 984, a défini la doctrine opposée à cette erreur : « Le saint concile ordonne, à tous les évêques et à tous ceux qui ont charge d'enseigner, d'instruire avec soin les fidèles de ce qui concerne l'intercession et l'invocation des saints, d'après l'usage reçu dès les premiers temps du christianisme dans l'Église catholique, d'après le sentiment unanime des saints Pères et d'après les décrets des sacrés conciles; leur enseigne que les saints qui règnent avec le Christ offrent à Dieu leurs prières pour les hommes, qu'il est bon et utile de leur adresser des supplications et invocations et de recourir à leurs prières et à leur aide et secours pour obtenir de Dieu ses bienfaits par l'intermédiaire de son Fils, Jésus-Christ, Notre-Seigneur, qui est notre seul rédempteur et sauveur; et que ceux-là sont animés de sentiments impies : 1. qui disent que les saints qui jouissent dans le ciel de l'éternelle félicité ne doivent pas être invoqués; 2. ou qui prétendent : *a) ou bien* qu'ils ne prient pas pour les hommes; *b) ou bien* que les invoquer, afin qu'ils prient pour chacun de nous en particulier, est une idolâtrie, *ou* que cela est contraire à la parole de Dieu et opposé à l'honneur de Jésus-Christ, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes; *c) ou bien* enfin que c'est une folie d'adresser des supplications vocales ou mentales à des êtres qui règnent dans le ciel. On peut donc commettre à ce sujet cinq hérésies.

La solution du problème se trouve dans la considération de la manière bien différente dont nous prions Dieu et dont nous prions les saints, différence qui fait qu'en réalité le recours à l'intercession des saints n'est pas une véritable prière et qu'en réalité la vraie prière ne s'adresse qu'à Dieu, directement ou indirectement. « Il y a deux manières de présenter sa requête à celui qu'on prie : on peut lui demander d'accomplir lui-même ce qu'on désire, ou bien de nous le faire obtenir. Dans le premier cas, la prière ne peut s'adresser qu'à Dieu... [Je laisse de côté pour l'instant la raison qu'en donne saint Thomas.] C'est l'autre forme de prière que nous adressons aux saints, aux anges et aux hommes. Ce faisant, nous n'attendons pas d'eux qu'ils fassent connaître à Dieu notre requête, mais nous attendons de leur intercession et de leurs mérites qu'elle obtienne son effet... Cette différence (entre la manière dont nous prions Dieu et celle dont nous prions les saints) ressort des expressions mêmes que l'Église emploie dans ses prières officielles : à la sainte Trinité nous demandons d'*avoir pitié de nous ;* aux saints, quels qu'ils soient, de *prier pour nous.* » IIa-IIæ, *loc. cit.* Aucune prière adressée à un saint, quel qu'il soit, donc pas même à la très sainte Vierge, pour ne pas parler de celles qui s'adressent aux saints anges, ne devrait donc lui demander de nous donner lui-même ce que nous souhaitons, pas même des biens ou avantages temporels, si minimes qu'ils soient, par exemple de retrouver un objet perdu, mais seulement de nous l'obtenir de Dieu, *non quasi per ipsum implenda, sed sicut per ipsum impetranda;* cf. Suarez, c. IX, n. 4-5. La raison en est que Dieu seul est capable de nous procurer « par lui-même » ce que nous désirons; car ce *per seipsum*, explique Suarez, comporte quatre choses : *primo, quod propria virtute possit conferre bonum quod postulatur; secundo, ut in eo bono conferendo, si velit, a nullo pendeat; tertio, quod a nemine impediri possit; quarto, ut ipse sua virtute et voluntate possit vel auferre impedimenta, vel disponere omnia aliunde necessaria ut talis effectus fiat.* S'il se rencontre, dans les prières que l'Église adresse aux saints, des expressions qui pa-

raissent contraires à cette règle, si elle leur demande, par exemple, de nous « accorder » telle ou telle chose, il faut toujours sous-entendre : « par vos prières, par votre intercession ». C. x, n. 7. Suarez concède cependant que de telles expressions peuvent encore s'expliquer par une sorte de pouvoir ministériel qu'il a pu plaire à Dieu d'accorder à quelques saints pour la collation de certaines de ses faveurs, par exemple pour la guérison de quelque maladie particulière; c'est ce que dit saint Augustin : *Faciunt ista martyres, vel potius Deus, vel orantibus aut cooperantibus eis. Ibid.*

Revenons maintenant à la phrase de saint Thomas que nous avons provisoirement laissée de côté. Pour prouver que, seul, Dieu peut nous accorder *par lui-même* ce qui fait l'objet de nos prières, il s'appuie sur ce principe que « toutes nos prières doivent être ordonnées à l'obtention de la grâce et de la gloire, que Dieu seul peut nous octroyer ». Dans l'*In IV^um Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 5, sol. 2, pour prouver qu'on ne doit pas adresser de prière aux « saints » qui sont encore en ce monde ou au purgatoire, il affirme que l'unique objet de la prière, c'est la béatitude et que, par conséquent, la prière ne peut s'adresser à ceux qui ne possèdent pas encore cette béatitude : *nihil petitur ab aliquo qui non habet; unde cum beata vita sit quæ in orando petitur, ad illos solos dirigi potest qui jam beatam vitam habent.* Suarez discute longuement la raison invoquée par saint Thomas pour prouver que Dieu seul peut nous accorder par lui-même ce qui fait l'objet de nos prières. C. IX, n. 3-11. Jean de Saint-Thomas lui réplique, *In II^am-II^æ*, q. LXXXIII, a. 4, n. 4-8.

Il est facile de répondre aux objections apportées : 1. « Par définition », en effet, la prière ne s'adresse qu'à Dieu, parce qu'une définition ne doit contenir que *ea quæ per se sunt;* or, si *aliquo modo* on peut appeler prière les supplications adressées aux saints, *proprie et per se* la prière ne s'adresse qu'à Dieu. *In IV^um Sent., loc. cit.*, a. 5, ad 1um. Cassien nommait *deprecatio*, et non *oratio*, la prière adressée aux saints. On pourra remarquer que le décret du concile de Trente cité plus haut n'emploie pas non plus le mot *oratio* pour désigner la prière adressée aux saints : il parle seulement d'invoquer, de supplier, ou d'invoquer en suppliant, *suppliciter invocare.* De même que le terme d'« adoration » est maintenant réservé au culte de Dieu, celui de « prière », si l'on s'entendait à ce sujet, pourrait peut-être avantageusement se voir restreint dans son extension? — 2. La prière adressée aux saints n'est pas un acte de religion ou de latrie, au moins directement; c'est un acte de dulie. Suarez, c. x, n. 8-9. Au fond, cependant, à travers les saints, c'est bien à Dieu que nous nous adressons : *cum sancti orantur, non eis latria exhibetur, sed illi a quo petitio orantis explenda operatur. In IV^um Sent., loc. cit.*, ad 2um. — 3. Si les saints ne connaissent pas, par les moyens dont ils disposent, les prières que nous leur adressons, Dieu ne manque pas de moyens pour les leur faire connaître : « Les bienheureux, dit saint Grégoire, découvrent dans le Verbe ce qu'il sied qu'ils connaissent des événements qui nous concernent, même ce qui se passe au fond des cœurs. Or, il convient par-dessus tout qu'ils connaissent les demandes qui leur sont faites, oralement ou mentalement. Ils connaissent donc, Dieu les leur découvrant, les prières que nous leur adressons. » II^a-II^æ, *loc. cit.*, ad 2um; cf. Mennessier, *op. cit.*, p. 261, une note relative à la manière dont les saints ont connaissance de nos prières, si c'est *in Verbo* ou *extra Verbum;* Suarez, c. x, n. 19-20, et Jean de Saint-Thomas, *ibid.*, n. 30-40. — 4. Suarez, *ibid.*, n. 21, juge si peu importante la quatrième difficulté, qu'il y répond à peine. Ce n'est pas, dit-il, parce que nous douterions de l'infinie miséricorde de Dieu à notre égard, que nous recourons à l'intercession des saints, mais parce que, peut-être, il entre dans les desseins de la Providence de ne nous accorder ses faveurs que si nous les lui demandons par l'entremise des saints : *non oramus sanctos quia de divina voluntate diffidamus, sed ut ordinem Providentiæ suæ impleamus; nescimus enim quomodo disposuerit aliquid nobis dare.* Saint Thomas, *In IV^um Sent.*, dist. XLV, q. III, a. 2, invoque à ce propos la théorie du pseudo-Denys sur les intermédiaires : *iste ordo est divinitus institutus in rebus, ut per media, ultima reducantur in Deum;* et, par conséquent, ce n'est pas parce que Dieu manquerait de miséricorde qu'il faut recourir aux prières des saints pour exciter sa clémence, *sed est ad hoc ut ordo prædictus conservetur in rebus.* — 5. Enfin, recourir à l'entremise des saints n'est pas contredire l'enseignement de l'Apôtre sur l'unique médiateur entre Dieu et les hommes. La médiation du Christ peut s'entendre de deux manières : *vel per modum advocati et orantis, vel per modum merentis nobis aut satisfacientis pro nobis;* quand nous recourons à la médiation du Christ, ou bien nous lui demandons d'intercéder pour nous maintenant auprès de son Père, ou bien nous nous réclamons auprès de Dieu des mérites et des satisfactions de sa vie terrestre: pourquoi les saints, quand ils prient pour nous, n'en feraient-ils pas autant ? Ou bien ils s'adressent directement au Christ et lui demandent d'intercéder pour nous auprès de son Père; ou bien, s'adressant directement au Père, ils lui demandent de nous accorder ses faveurs en considération des mérites et des satisfactions du Christ. Suarez, l. X, c. x-xi.

II. QUI NE DOIT-ON PAS PRIER? — 1° Qu'il ne faille pas prier le Christ, mais le Père par le Christ, c'était l'avis d'Origène, *De la prière*, c. xv-xvi : « Ils pèchent par sottise, faute de considération et d'attention, ceux qui prient le Fils, soit avec le Père, soit sans le Père. » « Vous ne devez pas prier celui qui, pour vous, a été établi grand prêtre par le Père, celui que le Père a fait votre avocat ; mais vous devez prier par le grand prêtre, par l'avocat, qui peut compatir à vos faiblesses, ayant été tenté en tout comme vous, fait-il dire au Christ; Il n'est pas raisonnable que ceux-là prient leur frère qui ont été jugés dignes d'avoir le même père; il vous faut offrir votre prière au seul Père, *avec moi* et *par moi* » Origène voulait réagir contre la pratique, admise de tout temps dans l'Église, d'adresser des prières au Christ. Mais pour quelle raison? Il ne le cache pas : « Si nous entendons ce qu'est la prière, peut-être verrons-nous qu'il ne faut prier *aucun être produit*, et pas même le Christ, mais seulement le Dieu et Père de l'univers, que lui-même notre Sauveur priait et qu'il nous enseigne à prier. » Prier le Christ, aux yeux d'Origène, c'était professer son égalité, peut-être même son identité avec Dieu, car, pour lui, « si l'on entend bien ce qu'est la prière », elle ne peut s'adresser qu'à Dieu; or, il n'admettait ni l'égalité ni l'identité du Fils avec le Père : « le Fils est différent du Père par l'essence et par le suppôt » ; il ne faut donc pas le prier. Sur quoi, M. Bardy fait cette observation : « Il est certain que la prière liturgique, dès les plus anciens temps du christianisme, est présentée au Père par le Fils; mais il n'est pas moins certain que, de tout temps, on a prié le Christ dans l'Église, et Origène lui-même, dans ses homélies, se conforme fréquemment à l'usage courant. Le scrupule qu'il témoigne ici est exagéré; il marque une réaction stérile, mais dangereuse, contre la pratique universelle. Cf. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, Paris, 1928, p. 174-247. » *Bibliothèque patristique de spiritualité.* Origène, *De la prière*, trad. Bardy, Paris, 1932, p. 77-78, note.

Suarez remarque que l'Église ne prie pas le Christ d'« intercéder pour nous », l. I, c. x, n. 16, mais d'« avoir pitié de nous » et de nous « accorder » ce que nous lui demandons, chose que nous ne pouvons pas dire aux

saints; l'Église ne prie donc pas le Christ en tant qu'homme, mais en tant que Dieu, et cela pour éviter le scandale, pour ne pas paraître le prier *tanquam ad purum hominem*. N. 18. Cependant, *per se et intrinsece*, on pourrait demander au Christ d'intercéder pour nous, puisque, en réalité, contrairement à l'opinion de certains théologiens, n. 11, le Christ continue de prier pour nous dans le ciel, comme il le faisait dans sa vie terrestre, n. 15; *verior sententia est*. Mais il faudrait bien prendre garde, si on le faisait, de ne pas tomber dans le nestorianisme, *id est non dividendo personas sed naturas*. N. 18.

2° *Les âmes du purgatoire?* — Cf. saint Thomas, *In IVam Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 5, qu. 2; IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 4, ad 3um; a. 11, ad 3um; Suarez, l. I, c. X, n. 25-28.

Suarez constate que la doctrine commune, *communis sententia*, enseigne qu'il ne faut pas prier les âmes du purgatoire. Elle s'appuie particulièrement sur l'autorité de saint Thomas, qui en donne les raisons suivantes : 1. D'abord ce n'est pas l'usage dans l'Église : *et ideo eorum suffragia non imploramus orando*, a. 4, ad 3um (s'il avait trouvé l'usage établi, il aurait bien su découvrir des raisons pour le légitimer). — 2. Puis, « comme ceux qui sont en purgatoire ne jouissent pas encore de la vision du Verbe, il n'est pas en leur pouvoir de connaître ce que nous pensons ou disons ». *Ibid.* — 3. « Dieu veut que les êtres inférieurs soient secourus par ceux qui leur sont supérieurs. Or, ceux qui sont en purgatoire, s'ils nous sont supérieurs par leur impeccabilité, nous sont inférieurs par les peines qu'ils endurent », a. 11, ad 4um et ad 3um; dans les *Sentences*, au lieu de l'impeccabilité, c'est leur sécurité qu'il oppose à leur peine, *quamvis sint in majori securitate quam nos, tamen sunt in majori afflictione;* en outre, ils ne sont plus en état de mériter; donc « ils ont plus besoin qu'on prie pour eux qu'ils ne sont en état de prier pour les autres ». — 4. « On ne prie pas ceux pour qui l'on prie », *non est ejusdem orari et quod pro eo oretur*. — 5. « On ne prie les saints qu'en tant qu'ils participent pleinement à la divinité; mais ils ne participent pleinement à la divinité qu'en tant qu'ils participent à la béatitude; donc il ne faut prier que ceux qui sont dans la béatitude. » — 6. Enfin, *nemo dat quod non habet;* « par conséquent, comme, en priant, c'est toujours en définitive la béatitude que nous demandons, la prière ne peut être adressée qu'à ceux qui possèdent déjà cette béatitude ».

Toutes ces raisons, d'inégale valeur, n'ont semblé péremptoires, ni à Médina, *Codex de oratione*, q. IV et V, ni à Suarez; cf. la note de Mennessier, p. 264-267. Celui-ci constate d'abord « la pratique privée des fidèles qui prient fréquemment les âmes du purgatoire », pratique que l'Église n'a pas réprouvée, donc qu'elle tolère, bien qu'elle « ne la confirme pas de sa pratique publique ». Pour la justifier, dit Suarez, deux choses sont suffisantes, mais nécessaires : que les âmes du purgatoire puissent prier pour nous et qu'elles puissent connaître les prières que nous leur adressons; encore la seconde paraît-elle moins nécessaire que la première, car elles pourraient toujours prier, comme nous le faisons nous-mêmes, pour ceux qui se recommandent spécialement à leurs prières, ou pour ceux qui, par leurs suffrages, leur viennent en aide, sans les connaître nommément; Suarez n'admet pas cependant cette restriction : pour qu'on puisse prier les âmes du purgatoire, il faut, selon lui, qu'elles puissent avoir connaissance de nos prières. Or, pourquoi ne pourraient-elles pas prier pour nous ? Ni les peines qu'elles endurent, ni le fait qu'elles sont hors d'état de mériter, ne peuvent les empêcher de prier pour nous; les raisons invoquées par saint Thomas à ce sujet ne paraissent pas très sérieuses. Mais peuvent-elles, et comment, avoir connaissance de nos prières ? Médina et Suarez estiment qu'il n'est pas incroyable que nos prières leur soient transmises par le ministère des anges gardiens. Quoi qu'il en soit, conclut Suarez, on ne peut blâmer ceux qui estiment pouvoir recourir aux suffrages des âmes du purgatoire; d'ailleurs, quand leur épreuve sera terminée, elles auront sans doute connaissance des prières que nous leur aurons adressées durant le temps de leur épreuve, et par conséquent, un jour ou l'autre, notre prière parviendra à destination; et, comme pour Dieu le temps ne compte pas, c'est au moment même où nous aurons prié les âmes du purgatoire que nous pourrons bénéficier de leurs suffrages ultérieurs. Cf. J.-B. Walz, *Die Fürbitte der armen Seelen und ihre Anrufung durch die Gläubigen auf Erden*, Bamberg, 1933.

VII. Que peut-on demander et pour qui ? — *1. LA QUESTION PRÉALABLE : EST-IL PERMIS, EST-IL AVANTAGEUX D'ADRESSER A DIEU DES DEMANDES PARTICULIÈRES?* — Cf. saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 4; IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 5; Suarez, l. I, c. XVII, n. 1-2.

Au rapport de Valère Maxime, dit saint Thomas, « Socrate pensait qu'on devait se borner à demander aux dieux immortels de nous être bienfaisants; il estimait qu'ils savent ce qui est utile à chacun, tandis que la plupart du temps nous escomptons de nos vœux ce qu'il vaudrait mieux que nous n'obtenions pas. » Wiclef, dit Suarez, devait penser comme Socrate, puisqu'il prétendait qu'il ne fallait pas prier spécialement pour telle ou telle personne en particulier : logiquement cette interdiction entraîne l'autre, puisqu'elles s'appuient sur la même raison. Enfin, Suarez fait encore allusion à des « hérétiques appelés *illuminés*, qu'on dit avoir aussi partagé ce sentiment : ils déclaraient qu'il ne faut rien demander à Dieu, sinon que sa volonté s'accomplisse, parce que nous ne pouvons désirer que cela et que cela est préférable à tous les biens ».

La raison principale qui semblerait justifier cette interdiction se trouve dans la parole de saint Paul, qui paraît faire écho à celle de Socrate : *Quid oremus sicut oportet, nescimus*. Rom., VIII, 26. Si nous ne savons pas ce qu'il nous faut demander, parce que nous ne savons pas si telle ou telle chose ne nous sera pas plus nuisible qu'utile, ne vaut-il pas mieux nous abstenir de formuler à Dieu des demandes particulières ? Si Dieu allait nous exaucer, cela tournerait à notre dam. Et puis, « adresser à quelqu'un une demande déterminée, c'est tenter d'incliner sa volonté à faire ce que nous voulons : or, nous ne devons point tendre à ce que Dieu veuille ce que nous voulons, mais bien à conformer notre volonté à la sienne ». Enfin, celui qui adresse à Dieu des demandes particulières ne paraît pas dans les dispositions de confiance et d'abandon à Dieu recommandées par le psalmiste : *Jacta super Dominum curam tuam, et ipse te enutriet.*

A l'encontre : l'autorité décisive en cette matière, c'est la formule de prière que le Seigneur nous a donnée et qui contient des demandes particulières. Aussi, Suarez n'hésite pas à dire que la légitimité de demandes spécifiées est de foi : *quod censeo esse de fide, sufficienterque probari ex oratione dominica.*

Le principe de solution de toutes les difficultés soulevées contre cette thèse se trouve dans la distinction entre les choses dont nous pouvons bien ou mal user, comme « les richesses, qui, pour continuer la citation de Valère Maxime, ont été la ruine de bien des gens; les honneurs, qui en ont perdu un grand nombre; les règnes dont on voit l'issue souvent misérable; les alliances splendides qui plus d'une fois bouleversent à fond les familles »; et les biens dont on ne peut mal user et qui ne peuvent avoir d'issue fâcheuse : ce sont

ceux qui font notre béatitude ou qui nous permettent de la mériter; ces biens-ci, les saints dans leurs prières les demandent sans condition, *absolute*. IIa-IIæ, *loc. cit.* Et les autres, par conséquent, ne doivent être demandés que sous condition; sous condition que, selon la prescience divine, ils ne nous seraient pas plus nuisibles qu'utiles en vue de notre salut.

Et, pour répondre aux objections particulières, spécialement à celle qui se tire de la parole de saint Paul, on peut dire que « bien que l'homme ne puisse de lui-même savoir ce qu'il doit demander, cependant l'Esprit, comme l'ajoute l'Apôtre, vient en aide à notre faiblesse : nous inspirant de saints désirs, il rectifie nos demandes, *recte postulare nos facit* ». *Ibid.*, ad 1um. Dans les *Sentences*, ad 1um, saint Thomas renvoie à l'interprétation de ce texte par saint Augustin : la parole de saint Paul ne concernerait que les prières par lesquelles nous demandons d'être délivrés des tribulations temporelles, qui le plus souvent nous sont envoyées pour notre profit spirituel; dans ces circonstances, on peut dire en vérité que nous ne savons pas ce que nous devons demander; mais habituellement nous savons bien ce qu'il faut demander, comme nous savons ce qu'il faut désirer : *de quibusdam bene scimus quod ea petere oportet, sicut et quod desiderare.* D'autre part, si l'on nous reproche de prétendre faire plier la volonté divine devant la nôtre, au lieu de conformer la nôtre à la sienne, répondons que « quand, dans la prière, nous demandons ce qui concerne notre salut, nous conformons notre volonté à celle de Dieu, qui veut le salut de tous les hommes ». IIa-IIæ, ad 2um.

II. LA DEMANDE DES BIENS SPIRITUELS. — Reprenant les termes de saint Thomas, Suarez les définit d'abord : *omnia honesta bona quibus nemo potest male uti*, « qu'il s'agisse de la grâce et des vertus surnaturelles et des œuvres qu'elles produisent, ou des vertus morales acquises et de leurs actes ». L. I, c. XVII, n. 3. Un peu plus loin, il ne s'agit plus que « de la vie éternelle et de tous les biens et moyens qui peuvent concourir à son obtention ». C. XX, n. 1. Qu'on puisse et qu'on doive les demander à Dieu, *de hoc nulla est controversia.* Mais quelques questions se posent pourtant à leur sujet.

1° *Peut-on les demander « indistincte et absolute » ?* Tous les théologiens enseignent, après saint Thomas, qu'il y a précisément cette différence, entre les biens spirituels et les temporels, que les premiers peuvent et doivent être demandés sans condition, et les seconds seulement sous condition. *Ibid.*, n. 2. Pourtant, la possession des biens spirituels n'est pas toujours exempte de dangers : elle peut être l'occasion *alicujus gravissimi mali, quale est præsumptio, superbia, ingratitudo in Deum vel quidpiam simile.* N. 3. Par conséquent, il peut y avoir lieu de ne demander certains biens spirituels, ceux qui ne sont pas strictement nécessaires au salut, ceux qu'on peut appeler *bona supererogationis et excellentiæ cujusdam in vitæ sanctitate*, n. 1, que sous condition, que « si Dieu a prévu que ces biens ne seraient pas pour nous une occasion de ruine ». Encore faut-il distinguer, en ce qui concerne ces biens spirituels surérogatoires, ceux qui constituent, pour ainsi dire, l'essence de la sainteté, et c'est l'abondance de la grâce et de la charité, avec les vertus et les dons qui l'accompagnent; et, d'autre part, certains biens spirituels qu'on peut appeler accidentels, parce que la sainteté peut exister sans eux, comme ils peuvent se rencontrer sans elle : tels sont, par exemple, un certain degré de contemplation éminente, les visions ou révélations, les douceurs ou suavités spirituelles, dont saint Bonaventure disait qu'elles sont communes aux bons et aux méchants; pour les premiers, on peut les demander sans condition, même sous-entendue, parce que, précisément, en demandant une sainteté parfaite, on demande une sainteté accompagnée d'humilité, *quia petendo perfectam sanctitatem, petimus humilem sanctitatem (ut sic dicam) et solidam virtutem, quæ cum elatione esse non potest;* pour les autres, au contraire, on ne peut les demander qu'avec beaucoup de précaution, de prudence et d'humilité, donc pas d'une manière inconditionnelle. N. 5.

2° *Peut-on les demander « absque ulla limitatione » ? Ibid.*, c. XXI, n. 2. — Ces biens spirituels, dont nous venons de dire qu'ils constituent l'essence de la sainteté et qu'on peut les demander sans condition, peut-on aussi les demander sans limite ? Si oui, on pourra donc demander d'atteindre à la sainteté des apôtres, et même de la très sainte Vierge, *quod dicere absurdum esset.* Sinon, on ne peut plus dire qu'il soit permis de demander ces biens sans condition; quel que soit le degré de sainteté que je demande, il faudra toujours que je sous-entende : à condition qu'il soit conforme aux vues de la Providence que je parvienne à ce degré de sainteté : *ergo non licet sanctitatem absolute petere, maxime in aliquo definito gradu, sed solum sub conditione, si id fuerit consentaneum divinæ voluntati.* Peut-on répondre à ce dilemme ? Oui, mais en distinguant les biens spirituels, la sainteté, qui peuvent être obtenus de Dieu *secundum legem ordinariam*, par les voies ordinaires de sa providence, et les biens spirituels, la sainteté, dont l'obtention nécessite une intervention extraordinaire de Dieu : *potest peti absolute tota illa perfectio quæ secundum legem ordinariam comparari potest per media præstituta a Deo, quæ sine miraculo conferri solent. Ibid.*, n. 10. En somme, cela revient à dire qu'on peut demander à Dieu, d'une manière inconditionnelle, des biens spirituels, une perfection, une sainteté, sans limites fixes, mais non vraiment illimités. On ne peut demander, d'une manière inconditionnelle, d'atteindre à tel ou tel degré de sainteté, d'obtenir ces faveurs particulières, ces miracles de la grâce, qui mènent à la haute sainteté : Dieu a ses privilégiés, qu'on peut envier, mais qu'on ne peut demander, sans condition, d'égaler: *non oportet ergo ad hæc particularia descendere, multoque minus ad petenda singularia privilegia, aut extraordinaria dona per se non necessaria ad substantialem sanctitatem. Ibid.*

III. LA DEMANDE DES BIENS TEMPORELS. — 1° *Est-il permis de les demander ?* — Cf. saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 1, qu. 2; IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 6; Suarez, l. I, c. XVII.

Et pourquoi ne le serait-ce pas ? Saint Thomas en donne plusieurs raisons : 1. d'abord, parce que, selon l'Évangile, nous ne devons pas les rechercher; or, les demander, c'est les rechercher; 2. ensuite, parce que, toujours d'après l'Évangile, nous ne devons pas nous en soucier, nous en mettre en peine; or, les demander, c'est s'en soucier, s'en mettre en peine; 3. de plus, la prière n'est-elle pas, par définition, une élévation de l'âme vers Dieu ? Or, demander des biens temporels, c'est au contraire l'abaisser vers des choses qui sont au-dessous d'elle, *petendo temporalia descendit (mens) ad ea quæ infra se sunt;* 4. enfin, « on ne doit demander que ce qui est bon et utile; or, les biens terrestres sont parfois nuisibles, aussi bien temporellement que spirituellement ».

Voilà les objections. Voici les autorités que saint Thomas apporte en sens contraire : 1. le *Panem nostrum quotidianum* de l'oraison dominicale, qu'il faut entendre de la nourriture du corps aussi bien que de celle de l'âme; 2. le texte des Proverbes, XXX, 8 : *Tribue tantum victui meo necessaria;* 3. celui de saint Bernard : *Petenda sunt temporalia quantum necessitas petit.*

La solution rationnelle de la question se trouve dans le principe énoncé par saint Augustin : « On peut demander tout ce que l'on peut désirer. » Or, on peut désirer les biens temporels, « non pas sans doute *principaliter* et à titre de fin dernière, mais comme des

secours, des instruments, qui nous aident à tendre à la béatitude : notre vie corporelle, en effet, trouve en eux son soutien, et notre activité vertueuse les emploie à titre d'instruments ». IIa-IIæ, *loc. cit.* Dans les *Sentences, loc. cit.*, saint Thomas avançait une double distinction à propos des biens qu'on peut désirer : certains sont désirés pour eux-mêmes, et d'autres seulement *propter aliud;* d'autre part, certains peuvent être désirés sans mesure, *non habent superfluitatem desiderii*, comme les vertus, et d'autres seulement dans une certaine mesure, comme les plaisirs, les richesses et choses semblables. « Or, les biens temporels ne peuvent être désirés que *propter aliud* et que dans une certaine mesure, à savoir pour autant qu'ils sont nécessaires à l'entretien de la vie présente. Et c'est avec cette double restriction qu'on peut les demander à Dieu. »

Ces principes, ces distinctions, vont servir à répondre aux objections : 1. L'Évangile, disait-on, nous défend de rechercher les biens temporels; *principaliter*, oui; *secundario*, non; c'est ce que dit saint Augustin, commentant le discours sur la montagne : « Lorsque le Seigneur déclare qu'il faut chercher *d'abord* le royaume des cieux, il veut dire que les biens temporels ne doivent être recherchés qu'*ensuite*, d'une postériorité non de temps, mais de valeur; *illud tanquam bonum nostrum, hoc tanquam necessarium nostrum* »; 2. « Tout souci des choses temporelles n'est pas interdit, mais seulement un souci exagéré et désordonné »; 3. « Lorsque notre âme se porte aux choses temporelles pour s'y reposer, oui, elle s'y ravale; mais quand elle s'y porte en vue de la béatitude, loin de se ravaler à leur niveau, ce sont elles au contraire qu'elle élève et rehausse »; 4. enfin, « du moment que nous demandons les biens temporels non pas *principaliter*, mais *in ordine ad aliud*, par là même nous demandons à Dieu de ne nous les accorder que pour autant qu'ils sont utiles à notre salut. »

2° *Ne peut-on demander à Dieu les biens temporels qu'en vue de la béatitude ?* Suarez, l. I, c. XVII, n. 4. — Telle paraît bien être la pensée de saint Thomas, au moins dans la IIa-IIæ; car, dans les *Sentences*, il ne le dit pas expressément; on pourrait même croire qu'il dit le contraire quand il déclare que les biens temporels ne doivent être désirés, et par conséquent demandés, que *secundum quod sunt necessaria ad vitam præsentem agendam.* Pour résoudre la question, Suarez, *ibid.*, n. 3, distingue les biens terrestres en deux catégories : les uns, comme la vie, la santé, la science, *sunt per se convenientia naturæ, ac proinde per se appetibilia secundum rectam rationem, propter bonum et convenientem statum naturæ;* les autres, comme les honneurs, la réputation, le pouvoir, les richesses, etc., *sunt bona indifferentia, quæ propter se appetibilia non sunt, sed tantum propter utilitatem ad alia bona per se et honeste appetibilia;* et, parmi ces biens indifférents, il faut encore distinguer ceux qui sont *simpliciter vel moraliter necessaria* pour acquérir ou conserver les premiers, par exemple la nourriture, les vêtements, la bonne réputation, et ceux qui ne sont pas nécessaires, comme de grandes richesses, de grands honneurs, etc. Or, dit Suarez, n. 7, les biens de la première catégorie, nous pouvons les demander à Dieu pour eux-mêmes et non pas seulement en vue de la béatitude éternelle; non pas évidemment comme s'ils constituaient notre fin dernière, mais en tant qu'ils sont des fins prochaines qui peuvent être recherchées pour elles-mêmes : *verum est tale bonum peti posse absque morali malitia sine tali relatione ad beatitudinem; quia hæc relatio operantis non est intrinsece necessaria ad moralem bonitatem, ut patet de opere eleemosynæ facto ex naturali misericordia, sine ulla memoria beatitudinis, nec relatione formali aut virtuali operantis.* En conséquence, ces biens primordiaux, on peut aussi les demander sans condition. *Ibid.*, n. 8-10.

Suarez va plus loin encore : non seulement les biens de la première catégorie, mais ceux de la seconde qui sont nécessaires pour vivre, nous pouvons encore les demander de la même manière que les premiers, à condition que nous ne les demandions pas pour eux-mêmes, ni en trop grande abondance, mais seulement dans la mesure où ils sont nécessaires *ad hujus vitæ commoditatem. Ibid.*, n. 11. En revanche, on ne peut demander l'abondance de ces biens que sous condition, même si l'on a la ferme intention de n'en faire qu'un bon usage. N. 12. La raison en est qu'il y a toujours danger à posséder ces biens en grande abondance. Pourrait-on dire, néanmoins, qu'il y aurait péché à demander sans condition de grandes richesses ou de grandes dignités, l'épiscopat par exemple, si l'on est fermement résolu à n'en faire qu'un bon usage ? Suarez, n. 14, n'oserait pas dire que ce soit un acte intrinsèquement et partant toujours mauvais; on peut se sentir assez sûr de soi pour espérer qu'on échappera aux dangers que présente la possession de ces biens.

IV. POUR QUI PEUT-ON DEMANDER? — 1° *Question préalable : peut-on prier pour autrui? —* A cette question saint Thomas fait les objections suivantes, *In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 4, qu. 3 : 1. « Nous devons suivre, quand nous prions, le modèle que Dieu nous a donné; or, dans l'oraison dominicale, nous formulons des demandes pour nous, mais non pas pour autrui; 2. « On prie pour être exaucé; or, l'une des conditions requises pour qu'une prière puisse être exaucée, c'est précisément qu'on prie pour soi-même », du moins au dire de saint Augustin; 3. de deux choses, l'une : ou bien l'on prierait pour les méchants, et cela est défendu, d'après Jer., VII, 16; ou bien l'on prierait pour les bons, et cela est inutile, car « les prières qu'ils font pour eux-mêmes sont exaucées »; 4. enfin, prier pour les autres n'est-ce pas usurper un rôle qui n'appartient qu'au Christ ? *Redundantia gratiæ ex uno ad alium pertinet ad excellentiam plenitudinis quæ fuit in Christo secundum quod est caput nostrum.*

A l'encontre, saint Thomas fait observer que la prière pour autrui est commandée par le Christ : *Orate pro persequentibus et calumniantibus vos*, Matth., V, 44, et recommandée par saint Jacques : *Orate pro invicem, ut salvemini*, Jac., V, 16.

Qu'on puisse et même qu'on doive prier pour autrui, il est facile d'en rendre raison. « Ce que nous devons demander dans nos prières, c'est ce qu'il nous faut désirer. Or, il ne suffit pas de désirer notre bien personnel, nous devons aussi vouloir du bien aux autres : cela fait partie de la dilection que nous devons avoir pour le prochain. Donc, la charité requiert que nous priions pour les autres. D'où la parole de saint Jean Chrysostome : « Le besoin nous contraint de prier pour nous-mêmes, mais c'est la charité fraternelle qui nous engage à prier pour autrui; et plus douce est la prière qui monte vers Dieu, non point portée par la nécessité, mais confiée par un cœur fraternel. » IIa-IIæ, *ibid.*, corp.

Et voici ce que l'on peut répondre aux objections : 1. L'oraison dominicale, loin d'être opposée à la prière faite pour autrui, paraîtrait plutôt défavorable à la prière qu'on ferait uniquement pour soi, s'il faut en croire saint Cyprien : « Si nous ne disons pas : *Mon Père*, mais *Notre Père*, ni *donne-moi*, mais *donne-nous*, c'est que le Maître de l'unité n'a point voulu que la prière fût affaire privée, et que chacun priât pour soi seulement; il a voulu que chacun priât pour tous, lui qui nous a tous portés en son unité. » 2. Sans doute, « prier pour soi est une des conditions requises pour que l'on obtienne sans faute ce que l'on demande, *ad indeficientiam impetrandi;* il arrive quelquefois, en effet, que la prière faite pour autrui n'obtient pas ce qu'elle demande, bien qu'elle possède toutes les autres conditions requises à cet effet, par suite d'un obstacle tenant

à la personne pour qui l'on prie »; cette prière ne sera pas néanmoins dépourvue de toute efficacité : si elle procède de la charité, elle augmentera les mérites de la personne qui prie, *meritoria erit oranti*. 3. Non, il n'est pas défendu de prier pour les pécheurs, ni inutile de prier pour les justes : « *Il faut* prier pour les premiers, afin qu'ils se convertissent, et pour les seconds, afin qu'ils persévèrent et progressent. Sans doute, en ce qui concerne les pécheurs, ne sont exaucées que les prières faites *pro prædestinatis* et non celles qui sont faites *pro præscitis ad mortem;* mais, comme nous sommes dans l'impossibilité de discerner les prédestinés des réprouvés, il s'ensuit que nous ne devons refuser à personne le suffrage de nos prières. Quant aux justes, on a trois motifs de prier pour eux : d'abord, parce que les prières d'un grand nombre sont plus facilement exaucées; ensuite, afin que de nombreuses personnes rendent grâces à Dieu pour les bienfaits qu'il accorde aux justes, bienfaits qui tournent aussi à leur profit, comme le dit l'Apôtre, II Cor., I, 11; en dernier lieu, afin que les âmes plus avancées évitent l'orgueil, en considérant qu'elles ont besoin des suffrages de celles qui le sont moins. » 4. Enfin, prier pour autrui n'est pas usurper le rôle du Christ, parce que « celui qui prie n'entend pas obtenir ce qu'il demande *propria virtute, sed virtute ejus quem orat;* et par conséquent, celui qui prie pour autrui ne s'attribue pas la grâce plénière, *gratiam plenitudinis*, mais il la reconnaît en celui qu'il prie et de qui il sollicite la grâce à donner au prochain ». Les trois premières réponses, comme les objections correspondantes, se trouvent dans la IIa-IIæ, la quatrième dans les *Sentences*.

Une question subsidiaire : peut-on prier pour quelqu'un en particulier, ou doit-on se contenter de prier pour tout le monde en général ? Wiclef aurait soutenu cette idée qu'il n'est pas permis de prier pour une personne en particulier, pas plus pour soi-même que pour n'importe qui, cf. Suarez, l. I, c. XIII, n. 1, sous prétexte qu'il ne faut priver personne d'un bienfait qui par lui-même appartient à tout le monde et que d'ailleurs la prière n'est pas plus utile à telle personne déterminée si elle est faite exclusivement pour elle que si elle est faite pour tout le monde. Le concile de Constance, en sa VIIIe session, a condamné cette erreur de Wiclef : *Speciales orationes applicatæ uni personæ per prælatos vel religiosos, non plus prosunt eidem quam generales, ceteris paribus*, Denz.-Bannw., n. 599. L'Écriture mentionne un certain nombre de prières faites pour telle ou telle personne en particulier : le Christ a prié pour Pierre, Luc., XXII, 32; ainsi que l'Église de Jérusalem, Act., XII, 5; saint Paul demande qu'on prie pour lui, Eph., VI, 19; Col., IV, 3, etc. Suarez, n. 3, prouve que les deux raisons invoquées par Wiclef sont sans valeur. Cf., l. I, c. XXVII, n. 5-7.

2° *Pour qui donc peut-on et doit-on prier? pour qui ne le peut-on pas?* — Le *Catéchisme romain*, part. IV, c. V, abordant cette question, commence par déclarer que personne au monde ne doit être exclu de nos prières, ni nos ennemis particuliers, ni ceux qui n'appartiennent pas à notre pays ou à notre religion : *orandum est pro omnibus sine ulla exceptione vel inimicitiarum, vel gentis, vel religionis;* et que notre prière doit viser à procurer à tous les hommes d'abord le salut de leur âme, ensuite la conservation de leur vie : *qua in oratione primum petenda sunt quæ salutem animæ complectuntur, deinde quæ corporis;* et ceci n'est pas un simple conseil, c'est un devoir imposé par la charité. Puis le *Catéchisme* énumère une série de personnes ou de catégories de personnes pour qui nous devons particulièrement prier : les pasteurs des âmes, les princes, les justes, nos ennemis personnels, tous ceux qui n'appartiennent pas à l'Église, les morts qui sont en purgatoire, les pécheurs. Enfin, on peut se demander si le *Catéchisme* ne reconnaîtrait pas une sorte de prière pour les saints, *sanctorum omnium causa:* ce ne serait plus, il est vrai, une prière de demande, mais une prière d'action de grâces, par laquelle nous louons et bénissons Dieu « des victoires et du triomphe qu'ils ont remportés par un effet de sa bonté sur tous leurs ennemis, tant intérieurs qu'extérieurs ».

Mais ne pouvons-nous pas demander aussi pour les saints, cf. Suarez, l. I, c. XIV, et non seulement cette gloire extrinsèque, qui consiste dans le fait d'être connus, aimés et honorés de ceux qui vivent encore sur la terre, ce que l'Église paraît viser dans le *Suscipe sancta Trinitas* de l'offertoire : *ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem*, mais un accroissement de leur gloire essentielle, du degré de béatitude qu'ils ont mérité pendant leur vie terrestre ? Le pape Innocent III, *cap. Cum Marthæ, De celebratione missarum*, rapporte, sans la faire sienne, mais non plus, semble-t-il, sans la réprouver expressément, l'opinion assez répandue de son temps, d'après laquelle la gloire des saints pourrait recevoir des accroissements jusqu'à la fin du monde et il ajoute que c'est pour cela que l'Église de temps en temps pense pouvoir souhaiter l'augmentation de leur gloire, *licet plerique reputent non indignum sanctorum gloriam usque ad judicium augmentari, et ideo Ecclesia interim reputet sane posse augmentum glorificationis eorum optari*. Le pape ne partage pas cette opinion, mais il reconnaît qu'elle est sous-jacente à certaines prières de l'Église. Les théologiens postérieurs se sont rangés à l'opinion du pape, qui ne veut voir dans toutes les formules où l'Église demande que *talis oblatio prosit vel proficiat huic sancto vel illi ad gloriam et honorem*, que la demande de l'augmentation de la gloire extrinsèque, *ita debet intelligi ut ad hoc prosit quod magis ac magis glorificetur a fidelibus*. Cf. saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XLV, q. II, a. 2, qu. 1; Suarez, *op. cit.*; Jean de Saint-Thomas, *In IIa-IIæ*, q. LXXXIII, a. 6, n. 3-4; Bellarmin, *Sexta controversia generalis, De purgatorio*, l. II, c. XVIII.

VIII. VALEURS ET EFFICACITÉ DE LA PRIÈRE. — Saint Thomas reconnaît à la prière quatre espèces de valeurs, dont deux seulement lui conviennent en tant que prière, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 12 et 13 : dans l'art. 12, il signale sa valeur d'œuvre satisfactoire et, dans l'art. 13, les trois autres valeurs : « Les effets de la prière sont au nombre de trois. Le premier est commun à tous les actes qu'informe la charité : c'est le mérite. Le second appartient en propre à la prière : c'est l'obtention ou impétration. Le troisième effet est celui qu'elle produit dans l'âme par sa présence même : c'est une certaine refection spirituelle. »

1° VALEUR D'ACTE MÉRITOIRE. — Cf. saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 7, qu. 2; IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 7, ad 2um; a. 15; Suarez, l. I, c. XXII.

« Il en va de la prière comme de tout autre acte vertueux : elle tient sa valeur méritoire de la charité dont elle est issue, celle-ci ayant en effet pour objet propre le bien éternel dont la jouissance est l'objet de nos mérites. Or, la prière procède de la charité par l'intermédiaire de la religion, dont elle est un acte : c'est à la religion, en effet, de présenter la prière à Dieu, tandis que la charité nous fait désirer ce dont elle demande l'accomplissement ». IIa-IIæ, a. 15. Le même raisonnement se rencontrait déjà dans les *Sentences*, avec cette différence que saint Thomas n'y affirmait pas que la prière procédait toujours et comme essentiellement de la charité, mais seulement *aliquando;* d'où il concluait, non pas que la prière est un acte méritoire, mais seulement qu'elle le peut être. Il est une autre condition nécessaire pour que la prière, comme tout autre acte vertueux, soit méritoire : c'est qu'elle soit faite en état de grâce, a. 15, ad 1um; mais on pourrait dire que cette

condition est renfermée dans la première, parce qu'on ne peut avoir la charité qu'avec la grâce sanctifiante. On voit par là que saint Thomas ne parle que du mérite *de condigno*.

Pourtant, si le mérite a pour objet principal la béatitude et si, par conséquent, ce que nous méritons par la prière qui procède de la charité, c'est un accroissement de béatitude, on peut cependant par la prière, comme d'ailleurs par les autres bonnes œuvres qu'on accomplit, « mériter » autre chose que la béatitude, mériter par exemple que Dieu nous accorde tout ce que nous lui demandons dans la prière, à condition du moins que cela soit utile à la béatitude et concerne le salut. Ici encore, puisque saint Thomas assimile la prière aux autres bonnes œuvres, c'est-à-dire sans doute à celles que nous accomplissons en état de grâce, il n'est encore question que du mérite *de condigno*.

Suarez, *op. cit.*, n. 4, estime que l'état de grâce n'est pas nécessaire pour que notre prière, *positis ponendis*, puisse nous « mériter », mais cette fois *de congruo*, que Dieu nous accorde ce que nous lui demandons : *meritum de congruo sufficere probabile est ut ratione illius Deus petitionem compleat.* Et il ramène au mérite *de congruo* la « causalité dispositive » que l'on attribue à la prière et qui peut exister même en ceux qui n'ont pas encore recouvré l'état de grâce. Cf. *supra*, col. 222, la mention que nous avons faite de cette « causalité dispositive » attribuée à la prière.

II. VALEUR SATISFACTOIRE DE LA PRIÈRE. — Cf. saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 7; IIa IIæ, q. LXXXIII, a. 12; Suarez, l. I, c. XXII, n. 7-8.

La question de savoir si la prière possède une valeur satisfactoire intéresse particulièrement les théologiens qui traitent du sacrement de pénitence : ils se demandent si la prière est une de ces œuvres pénibles que l'on peut imposer comme « pénitence », pour l'accomplissement du troisième acte du pénitent, la satisfaction. La réponse affirmative paraît à Suarez *certa de fide*, à cause d'un canon du concile de Trente qui range la prière parmi les œuvres pieuses et pénibles par lesquelles on peut donner à Dieu satisfaction pour le péché. Sess. XIV, can. 13, Denz.-Bannw., n. 923. Saint Thomas démontre que la prière possède pleinement les caractères d'une vraie satisfaction pénitentielle.« La satisfaction, en effet, dit-il, a pour but de réparer *(recompensationem)* l'injure faite à Dieu par le péché passé, et de nous préserver, en nous guérissant, d'une faute nouvelle (nous dirions maintenant qu'elle doit être en même temps vindicative et médicinale, cf. Denz.-Bannw., n. 905). Or, la prière possède ces deux propriétés : tout péché, en effet, a son principe et sa racine dans l'orgueil; dès lors, soumettre humblement son esprit à Dieu dans la prière, c'est tout à la fois réparer l'offense que nous avons faite à Dieu par notre orgueil passé et couper court à une faute nouvelle en en retranchant la racine. La prière possède donc bien les qualités nécessaires à l'œuvre satisfactoire. » A vrai dire, il n'était pas indispensable de prendre ce détour pour démontrer que la prière possède une valeur satisfactoire : il suffisait de prouver que la prière est une œuvre pénible; c'est ce que saint Thomas établit dans l'ad 1um, aussi bien pour la prière mentale que pour la prière vocale. Celle-ci « nécessite un travail, un effort extérieur, et donc comporte une certaine peine »; celle-là, « en dépit de la joie qu'elle procure, n'est pas non plus exempte de peine : élever son esprit est chose affligeante pour la chair, et cette affliction retentit sur l'âme qui lui est unie »; cf. Mennessier, *op. cit.*, p. 275.

III. VALEUR IMPÉTRATOIRE DE LA PRIÈRE. — 1° *Distinction de l'impétration et du mérite.* — Cf. saint Thomas, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 15; *In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 7, qu. 3 ; Suarez, l. I, c. XXIII, n. 1-2; c. XXVII, n. 4.

Entre le mérite et l'impétration, ou mieux entre se procurer une chose en la méritant et l'obtenir par le seul fait qu'on la demande convenablement, « il y a cette différence, dit saint Thomas, *In IVum Sent., loc. cit.*, que le mérite comporte un rapport de justice ; c'est la justice, en effet, qui demande que le mérite soit rétribué par la récompense; tandis que l'impétration comporte un rapport de bonté et de libéralité de la part du donateur; en sorte que le mérite possède par lui-même ce qu'il faut pour parvenir à la récompense, tandis que la prière, abstraction faite de sa valeur méritoire, ne possède pas par elle-même de valeur impétratoire : cette valeur lui vient d'une libre disposition ou de la libéralité de celui qui l'exauce, *et ideo meritum ex seipso habet unde perveniatur ad præmium, sed oratio impetrare volentis non habet ex seipsa unde impetret, sed ex proposito vel liberalitate dantis* »; c'est-à-dire que, si Dieu exauce nos prières, cela tient à ce qu'il a décidé, décrété librement qu'il les exaucerait, ou bien à ce que sa libéralité est telle que toute prière bien faite est immanquablement exaucée. On pourra donc prouver de deux manières que la prière possède une valeur impétratoire : à priori, étant donnée la libéralité divine, et c'est ce que fait saint Thomas dans le *Cont. gent.*, l. III, c. XCV; ou à posteriori, en recherchant dans l'Écriture sainte si Dieu nous a fait connaître son intention, sa détermination d'exaucer les prières qui lui seraient adressées; en d'autres termes, s'il s'est engagé à, s'il nous a promis d'exaucer nos prières; on pourra d'ailleurs découvrir cette intention dans le seul fait que Dieu nous aura engagés à prier, selon la remarque de saint Augustin : *non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet;* cf. IIa-IIæ, *loc. cit.*

2° *La prière possède une valeur impétratoire, elle est immanquablement exaucée, lorsqu'elle est faite dans certaines conditions.* — Cette thèse est déclarée de foi par Vermeersch, *op. cit.*, p. 14 : *fide certa est infallibilis efficacia orationis quæ debitis stipata fuerit conditionibus*, tant les textes de l'Écriture sont clairs à ce sujet. Il cite le *Petite et dabitur vobis*, Matth., VII, 7; le *Omnia quæcumque petieritis in oratione credentes, accipietis*, Matth., XXI, 22; le texte de I Joa., V, 15 : *scimus quia audit nos quicquid petierimus, scimus quoniam habemus petitiones quas postulamus ab eo, ibid.*, p. 19. Le *Catéchisme romain*, part. IV, c. II, n. 3, s'exprime ainsi à ce sujet : « Il n'est pas douteux que Dieu ne reçoive notre prière et qu'il ne l'exauce dans sa bonté : l'Écriture en fournit la preuve en une foule d'endroits qu'il est facile à tout le monde de consulter... »; puis il en appelle à l'expérience : « Les exemples de ceux qui ont obtenu de Dieu ce qu'ils lui demandaient par la prière sont trop nombreux et trop connus pour qu'il soit nécessaire de les rapporter. » Cela pose un problème, et même deux : l'expérience peut-elle être appelée en preuve ou en *confirmatur* de la thèse qui statue que toute prière bien faite est infailliblement exaucée ? peut-elle même nous garantir que Dieu exauce quelquefois notre prière ?

Non, notre croyance à l'exaucement infaillible de la prière bien faite ne repose pas sur l'expérience, mais sur la révélation. La preuve en est que l'expérience paraît démentir la thèse et qu'il faut expliquer les échecs apparents de bien des prières; le *Catéchisme romain* en fait lui-même la remarque : « Il arrive quelquefois que nous n'obtenons pas de Dieu ce que nous lui demandons; mais alors Dieu veut encore notre bien : ou il nous accorde quelque chose de plus grand et de plus précieux que ce que nous demandions, ou l'objet de notre prière n'était ni nécessaire ni utile, ou peut-être encore il nous serait devenu funeste et pernicieux si Dieu nous l'avait accordé. » *Ibid.*, n. 4. En d'autres termes, nous croyons que notre prière est exaucée, même si nous n'obtenons pas ce que nous demandons.

même si, par conséquent, elle paraît ne pas l'être : une telle croyance ne repose pas évidemment sur l'expérience. Mais alors, quand ce que nous avons demandé nous échoit, sommes-nous sûrs que c'est à notre prière que nous le devons, sommes-nous sûrs que, si nous ne l'avions pas demandé, cela ne serait pas arrivé quand même ? En un mot : l'expérience démontre-t-elle qu'il y a un rapport de causalité entre notre prière et la production de tel événement ? Oui, sans doute, s'il s'agit d'un événement tout à fait miraculeux : la résurrection de Lazare, la multiplication du blé dans les greniers du curé d'Ars, etc. Mais si la réalisation de l'objet de notre prière n'exige pas une intervention particulière de Dieu, si nous demandons, par exemple, la réussite d'un examen, d'une entreprise quelconque, d'une bataille ou d'une guerre, la pluie ou le beau temps, etc., cf. Suarez, l. I, c. XXI, n. 18, nous ne pouvons pas savoir si notre prière a contribué, et dans quelle mesure, à la réalisation de nos désirs. Cf. Chanson, *Les sources et l'efficacité de la prière*, Paris, 1927, p. 219 sq.

3° *A quelles conditions la prière est-elle infailliblement exaucée ?* — 1. *L'enseignement de saint Thomas*, cf. *In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 7, qu. 3; *Cont. gent.*, l. III, c. XCVI; IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 15, ad 2um ; a. 7, ad 2um.

« La prière, lisons-nous dans les *Sentences*, n'a pas toujours une valeur impétratoire infaillible, parce qu'il peut y avoir quelque chose qui s'oppose à ce que la providence de Dieu accorde ce qu'on lui demande... L'obstacle à l'efficacité de la prière peut se trouver *ex parte orantis*, s'il ne prie pas convenablement, *si orationem inordinate emittat;* c'est pour écarter cet obstacle que l'on requiert de la prière qu'elle soit faite *pie* : par quoi l'on entend qu'elle doit être un acte de religion, de latrie. L'obstacle peut se rencontrer du côté de la chose demandée, parce qu'il peut arriver qu'elle ne soit pas utile au demandeur; et c'est pourquoi l'on dit que la prière, pour être infailliblement exaucée, doit avoir rapport au salut, *et sic dicitur quod sit ad salutem*. L'obstacle peut se trouver *ex parte ejus pro quo petitur;* et cet obstacle peut exister soit dans l'instant même où se fait la prière, soit dans le temps qui s'écoule entre la prière et l'obtention de ce que l'on a demandé. Dans le premier cas, l'obstacle ne peut se rencontrer quand on prie pour soi avec piété, mais seulement quand on prie pour autrui, et c'est pourquoi l'une des conditions de l'efficacité de la prière, c'est qu'elle soit faite *pro se;* dans le second cas, l'obstacle est écarté par la quatrième condition exigée pour que la prière soit efficace, à savoir qu'elle soit faite *perseveranter*. » C'est la glose sur Luc., XI, 5, qui a fourni à saint Thomas ces quatre conditions de l'efficacité de la prière. Les mêmes conditions sont exigées dans la IIa-IIæ, a. 15, ad 2um : *et ideo ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat quod petit : ut scilicet « pro se » petat, « necessaria ad salutem », « pie » et « perseveranter »*.

Remarquons-le tout de suite : si ces quatre conditions sont nécessaires pour que la prière obtienne infailliblement ce qu'elle demande, il ne s'ensuit pas que toute prière à laquelle il manquera l'une de ces conditions sera infailliblement inefficace : *sed quia his positis semper oratio efficaciam habet impetrandi*. *In IVum Sent.*, *loc. cit.*, ad 1um. Remarquons aussi que la prière peut être exaucée sans que nous recevions immédiatement ce que nous avons demandé; nous le recevrons quand le moment opportun sera venu : *indubitanter accipit quod petit, sed quando debet accipere* : « il est des demandes, dit saint Augustin, que Dieu ne refuse pas, mais qu'il diffère d'exaucer pour le faire au moment favorable. » IIa-IIæ, *loc. cit.*

Le *pie* de la première condition renferme, dit saint Thomas, *In IVum Sent.*, ad 6um, toutes les conditions qui sont requises *ex parte orantis inquantum est orans*, c'est-à-dire toutes les qualités qui sont essentielles à la prière : la foi et la confiance, l'humilité, la ferveur de la dévotion. C'est ce que répond saint Thomas à qui ferait remarquer qu'il y a plus de quatre conditions nécessaires à l'efficacité de la prière. Tout à l'heure, ce mot *pie* ne désignait que *modus latriæ, quæ alio nomine pietas dicitur, secundum quam oratio modificari debet* : on voit que la compréhension de ce terme est assez imprécise. D'après le *Cont. gent.*, *loc. cit.*, il faudrait y faire rentrer tout ce par quoi la créature raisonnable *Deo appropinquat* : à savoir *contemplationem, et devotam affectionem, et humilem ac firmam intentionem:* et encore l'amour de Dieu, qui fait qu'on accomplit sa loi, parce qu'il est écrit : *qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio ejus erit exsecrabilis*, Prov., XXVIII, 9; et cet amour de Dieu, cette *Dei amicitia*, paraît bien impliquer la grâce sanctifiante.

Que penser alors de la prière du pécheur? Cf. *In IVum Sent.*, *loc. cit.*, ad 1um; IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 16; q. CLXXVIII, a. 2, ad 1um. Pour répondre à la question, « il faut distinguer dans le pécheur deux choses : la nature que Dieu aime, et le péché qu'il déteste. Si dans sa prière c'est le pécheur comme tel qui demande, c'est-à-dire en suivant ses désirs coupables, Dieu fait miséricorde en ne l'écoutant pas.. Mais quand le pécheur prie sous l'inspiration d'un bon désir de la nature, Dieu l'exauce; non par justice, car le pécheur ne le mérite pas, mais par pure miséricorde; pourvu toutefois que soient sauves les quatre conditions énumérées plus haut, *ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter*. » IIa-IIæ, a. 16. Les conditions de l'efficacité de la prière sont donc les mêmes pour le pécheur que pour le juste; donc, l'état de grâce n'est pas requis pour que la prière soit infailliblement exaucée. Si l'on objecte que le pécheur ne peut pas remplir la première condition, prier *pie*, puisqu'il ne possède pas la vertu de piété, saint Thomas répond, dans les *Sentences*, *loc. cit.*, que *quandoque aliquis pie petit, qui pietatis virtutem non habet, sicut aliquis aliquid de justa facit qui justitiæ habitum non habet*, sous l'influence sans doute de la grâce actuelle, qui suffit amplement pour expliquer le caractère surnaturel de la prière, au dire de Suarez, l. I, c. VIII, n. 9.

2. *L'enseignement de Suarez*, l. I, c. XXIII-XXVII. — Il rejette l'une des conditions exigées par saint Thomas, à savoir que l'on n'est infailliblement exaucé que lorsque l'on prie pour soi, c. XXVII; on est aussi toujours exaucé quand on prie pour autrui, à condition que celui pour qui l'on prie soit idoine à recevoir ce que l'on demande pour lui, condition d'ailleurs qui s'applique aussi à la prière que l'on fait pour soi : *oratio pro seipso habet subintellectam illam conditionem, nisi ipse restiterit seu posuerit impedimentum*, n. 3. Vermeersch, *op. cit.*, p. 13 et 21, adopte cette manière de voir : *infallibilis efficacia habetur sive pro te ores sive pro alio idoneo;* et déclare cette thèse « probable » : *perfectam universalitatem efficaciæ defendimus ut probabilem*.

Suarez, c. XXVI, maintient la condition qui a trait à la persévérance : la prière n'est infailliblement efficace que si l'on ne se lasse pas de prier jusqu'à ce que l'on ait obtenu ce que l'on demande, selon les deux paraboles rapportées par saint Luc, XI, 5-8; XVIII, 1-5. Mais il estime qu'il est difficile d'expliquer *quanta et qualis debeat esse hæc perseverantia circa ejusdem rei petitionem*, n. 2 : si Dieu diffère indéfiniment de nous accorder ce que nous demandons, devrons-nous continuer indéfiniment de le lui demander, sous peine de pécher par manque de confiance en Dieu ? Et puis que devient, dans ce cas, la promesse de Dieu ? Ne nous paraîtra-t-elle pas illusoire ? Pour répondre à ces questions, Suarez, n. 3, distingue entre la prière qui a pour objet des biens temporels et celle qui convoite des biens spirituels : pour la première, si Dieu diffère long-

temps de l'exaucer, nous pouvons penser qu'il n'entre pas dans ses desseins de nous accorder ces biens temporels et, par conséquent, nous pouvons cesser de les demander sans manquer pour cela de confiance en Dieu; pour l'autre prière, au contraire, *non est facile desistendum*, il ne faut pas trop facilement cesser de la recommencer, d'abord parce qu'en tout état de cause une telle prière est toujours utile, et aussi parce que souvent cette prière *impetrat et habet effectum, quamvis nos lateat*, possède une valeur impétratoire qui nous échappe : par exemple, si nous demandons d'être délivrés de quelque tentation et que, néanmoins, la tentation persiste, il faut cependant persévérer dans cette demande parce que peut-être cette prière nous préserve de tentations plus dangereuses, et à tout le moins elle nous empêche de succomber à ladite tentation.

Saint Thomas exigeait, pour que la prière fût infailliblement efficace, qu'elle eût pour objet des choses nécessaires au salut, *necessaria ad salutem*. Cette condition concernant l'objet de la prière, Suarez, c. XXIII, la dédouble : pour lui, cet objet doit être d'abord une chose bonne et honnête en elle-même et non pas seulement une chose de soi indifférente, n. 4-6, comme de gagner le gros lot à la loterie simplement pour devenir riche; puis il faut que la chose demandée ne doive pas devenir un obstacle au progrès de l'âme, *ut res quæ postulatur non sit impeditura majus animæ bonum*, n. 7, mais au contraire qu'elle doive servir à notre sanctification, que Dieu prévoie qu'elle servira de fait à notre sanctification.

Reste la condition *pie* : Suarez propose d'entendre par là que, pour être infailliblement efficace, la prière doit être faite sous l'influence des vertus théologales, au moins de la foi et de l'espérance, c. XXIV, n. 1 : *dicitur pie fieri quod ex influxu fidei seu virtutum theologicarum fit; sic enim more theologico quosdam actus vocamus pietatis*. Et d'abord, pour être efficace, la prière doit *procedere ex fide*, n. 2; c'est une condition clairement exprimée dans l'Écriture : *omnia quæcumque petieritis in oratione credentes, accipietis*, Matth., XXI, 22. Mais de quelle foi s'agit-il ? S'agit-il de croire, et sans l'ombre d'un doute, que l'on obtiendra certainement ce que l'on demande, selon cette parole de l'Évangile : *quæcumque orantes petitis, credite quia accipietis, et evenient vobis*, Marc., XI, 24 ? Mais comment pourrions-nous croire d'une manière absolue que nous recevrons certainement ce que nous demandons, quand la promesse que Dieu nous a faite d'exaucer nos prières est conditionnelle et que nous ne savons pas et ne pouvons pas savoir si toutes les conditions exigées pour un infaillible exaucement sont effectivement remplies? Non, notre foi à l'exaucement de notre prière ne peut être que conditionnelle : nous croyons que nous recevrons ce que nous demandons, si Dieu juge qu'il convient de nous l'accorder.

Sur la foi repose la confiance, si du moins elle s'en distingue : s'il faut croire que l'on obtiendra de Dieu ce qu'on lui demande, il faut aussi, pour que la prière soit infailliblement exaucée, l'espérer fermement; disposition de la volonté, dit Suarez, n. 5, qui fait que notre requête n'est pas timide, mais hardie, selon la recommandation de l'épître de saint Jacques, I, 6-7 : *Postulet in fide nihil hæsitans ; qui enim hæsitat, non æstimet quod accipiat aliquid a Domino*. Mais, pas plus que notre foi, notre confiance dans le succès de notre prière ne peut être absolue. N° 7.

Quant à la charité, Suarez estime que ni la charité actuelle, ni la charité habituelle ou l'état de grâce ne sont indispensables pour que la prière soit infailliblement efficace, c. XXV; sur ce dernier point, il partage totalement l'avis de saint Thomas : *D. Thomæ Sententia, quæ affirmat peccatoris orationem audiri, adjunctis necessariis conditionibus, vera censetur*. N. 3. Il ne s'agit pas évidemment d'un pécheur qui n'aurait aucun repentir de ses péchés et qui néanmoins solliciterait de Dieu quelque bienfait temporel ou même spirituel (on peut se demander quel bienfait spirituel il pourrait bien solliciter dans cet état!), n. 7, mais de celui qui, se repentant de ses péchés, n'a pas cette contrition parfaite qui rend *ipso facto* l'état de grâce. N. 6. Sans doute, il est un certain nombre de textes scripturaires qui paraissent contraires à cette thèse : I Joa., III, 21-22; Ps., LXV, 18; Prov., XXVIII, 9; Joa., IX, 31; Act., VIII, 22; Dan., IV, 24; cf. Suarez, n. 1 et 6; mais on peut en donner une explication qui les accorde avec elle. N. 1. Vermeersch, *op. cit.*, p. 13, adopte implicitement l'opinion de saint Thomas et de Suarez sur la non-nécessité de l'état de grâce pour l'infaillible efficacité de la prière quand il déclare que *impetrationi obstat voluntaria pertinacia in statu peccati, sine aliquo de misero statu dolore, cum status iste consideratur*. Bellarmin, *De oratione*, c. IX, est d'avis, au contraire, que l'état de grâce est indispensable pour que la prière obtienne immanquablement ce qu'elle sollicite. Selon lui, ce n'est pas quatre, mais huit conditions qui sont exigées pour l'infaillible efficacité de la prière : la foi, l'espérance, la charité (c'est-à-dire l'état de grâce), l'humilité, la dévotion, la persévérance, il faut que l'on demande *pro se* et enfin que l'on demande des choses nécessaires ou du moins utiles au salut. Les cinq premières conditions ne sont d'ailleurs que le démembrement de ce que saint Thomas rangeait sous la condition *pie*. Le *Catéchisme romain*, c. III, n. 5 et 7, distingue deux catégories de pécheurs : ceux qui regrettent leurs péchés et dont les prières sont exaucées, et ceux qui ne les regrettent pas et dont la prière n'est pas entendue. Mais Bellarmin fait aussi cette distinction : les prières de ceux qui demeurent volontairement dans le péché *ordinarie non exaudiuntur*, dit-il; tandis que celles des pécheurs qui commencent à faire pénitence *sæpe impetrant, non ex justitia sed ex misericordia Dei, et non omnino infallibiliter;* à part cette restriction, il n'y a pas grande différence entre lui et Suarez sur ce point.

IV. VALEUR MORALISATRICE DE LA PRIÈRE. — La quatrième valeur reconnue par saint Thomas à la prière est assez difficile à désigner par un seul mot : on peut risquer celui de valeur moralisatrice.

« Le troisième effet de la prière, dit saint Thomas, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 13, est celui qu'elle opère par sa présence même, à savoir une certaine réfection spirituelle de l'âme. Pour que cet effet soit produit, il faut nécessairement prier avec attention. D'où la parole de saint Paul aux Corinthiens, I Cor., XIV, 14 : « Si je prie en langue, mon esprit est en prière, mais mon intelligence demeure sans fruit. » En quoi consiste cette « réfection spirituelle », qui dépend essentiellement de l'attention qu'on apporte à ce que l'on dit ? Il n'est pas bien difficile de l'imaginer. Nous dirions d'un mot : ce sont tous les effets *psychologiques* de la prière bien dite. La prière nourrit notre intelligence en lui fournissant des connaissances religieuses et morales. La prière apporte un aliment à notre sensibilité : elle produit en nous diverses émotions, divers sentiments religieux ou moraux, admiration, respect, crainte, amour, joie ou tristesse, désir de Dieu, élan vers le bien, répulsion pour le mal, etc. La prière enfin stimule, fortifie notre volonté : nous pouvons en sortir plus décidés, plus affermis, plus apaisés. Tous ces effets, dit saint Thomas, la prière les produit par sa présence même, *præsentialiter*, c'est-à-dire par la seule présence en notre esprit des idées, des sentiments exprimés dans les mots de la prière : tout comme la lecture d'un mauvais livre peut nous pervertir, la lecture de belles formules de prières agit sur nous, alimente notre piété et nous réconforte : *refectio mentis*. Dans son commen-

taire sur la I Cor., c. XIV, lect. 3, saint Thomas nomme ce fruit de la prière *spiritualis consolatio et devotio concepta ex oratione;* « celui-là en est privé ou qui ne fait pas attention à ce qu'il dit ou qui ne le comprend pas ». Donc, conclut Suarez, l. III, c. V, n. 2, l'attention qu'on appelle superficielle, qui ne vise qu'à une prononciation correcte des mots, ne suffit pas; il faut au moins l'une des deux autres, parce que cette réfection de l'âme *est devotio, vel aliqua pia affectio, aut sancta cogitatio, quæ intellectum illuminet in ordine ad opus.* Saint Thomas paraît bien exiger l'attention qu'on nomme littérale, la compréhension du sens des formules qu'on prononce, parce que, pour lui, la réfection spirituelle doit normalement résulter du contenu spirituel de la formule de prière, et non des idées pieuses, mais étrangères à la prière même, que nous pourrions entretenir en nous pendant la prière.

Si déjà la prière vocale, car c'est d'elle évidemment que nous avons parlé jusqu'ici, possède cette valeur nutritive pour l'âme, à combien plus forte raison la prière mentale proprement dite, puisque celle-ci ne doit être que *sancta quædam et continua cogitatio, vel piarum cogitationum interna successio, ac suavissimus motus.* Suarez, l. II, c. I, n. 10. Si, comme saint Augustin le rappelle à tout instant aux pélagiens, « c'est la sainte pensée qui vient de Dieu qui est le principe de tout bon désir et de toute bonne détermination de la volonté et par conséquent de toute bonne action », quelle ne devra pas être la valeur pratique, la valeur sanctificatrice, la valeur moralisatrice de l'oraison mentale, qui n'est que *seminarium quoddam et fons sanctarum cogitationum, et diuturna illarum exercitatio, et diligens ruminatio ? Ibid.* La prière mentale possède, en résumé, *virtutem quamdam quasi effectivam ad generandum in anima omne virtutis genus.* N. 9. Et c'est dans la mesure où la prière vocale se double d'une prière mentale qu'elle possède cette valeur de réfection spirituelle qu'on lui reconnaît : « Ce qu'on appelle oraison vocale et office de l'Église n'est autre chose qu'une méthode d'oraison mentale, dans laquelle l'Église nous fournit les pensées mêmes des vérités que nous devons considérer, et l'idée des mouvements que nous devons exciter en nous... Il y a dans les prières de l'Église des idées de toutes les saintes passions et de tous les saints mouvements que l'amour de Dieu doit exciter dans nos cœurs... » Nicole, cité par Bremond, *Introduction à la philosophie de la prière*, p. 210.

Revenons à la formule de Suarez : la prière ou oraison mentale et la prière vocale dans la mesure où elle s'accompagne de la prière mentale possèdent la propriété de produire en notre âme toutes les vertus, *virtutem quamdam quasi effectivam ad generandum in anima omne virtutis genus.* Nous ne sommes pas loin, si déjà même nous n'y sommes pas arrivés, de l'« oraison pratique ». Qu'est-ce donc que l'oraison pratique ? On en trouve la formule dans le P. Achille Gagliardi, d'où elle est passée dans un ouvrage du P. Watrigant, *Des méthodes d'oraison dans notre vie apostolique selon la doctrine des Exercices*, ouvrage qui serait « le traité le plus complet que nous ayons sur l'oraison pratique, la somme de l'*ascéticisme* », Bremond, *Hist. litt...*, t. VIII, p. 262, note. « Notre prière, écrit le P. Achille Gagliardi, ne se contente ni de méditer sur les vertus, ni de les demander à Dieu. C'est proprement de la prière elle-même que nous nous servons, comme de l'instrument le plus infaillible, pour exercer ces vertus, et par là même les acquérir », *ut per ipsum orationis exercitium et usum, tanquam per potissimum instrumentum, virtutes exerceat et acquirat*; et encore : *virtutes orando acquirit per usum ipsarummet in oratione. Ibid.*, p. 262-263. Cette idée d'un exercice des vertus dans la prière même, nous l'avons rencontrée dans le *Catéchisme romain*, c. II, n. 6 et 8 : *Accedit eo etiam ille fructus, quod orando animi virtutes et exerceemus et augemus, maxime vero fidem.* Qui ne voit que la prière met en œuvre, nous fait exercer certaines vertus et par le fait même les augmente en nous ? Il faut passablement de patience, par exemple, pour réciter correctement, avec attention et dévotion, la messe et le bréviaire. Concluons : si la thèse de Suarez et de Gagliardi peut paraître exagérée, elle n'en contient pas moins une grande part de vérité.

Est-ce à dire, si, avec saint Thomas, nous reconnaissons à la prière une valeur éthique, *refectio mentis*, qu'il faille mettre cette valeur au premier plan et professer, comme on le reproche à M. Francis Vincent, cf. Bremond, *Hist. litt...*, t. VII, p. 26-36, que le but principal de la prière est de nous sanctifier, de nous perfectionner, et non pas de louer Dieu ? « La louange n'est agréable à Dieu, écrit M. Vincent, cité par Bremond, p. 33, que dans la mesure où elle nous accroît moralement. D'elle-même, elle n'est rien, si nous ne la ramenons à sa fonction instrumentale, si nous ne la faisons moyen de perfection et stimulant d'amour. » Et, selon M. Vincent, saint François de Sales n'aurait envisagé la liturgie même, la prière publique, que comme « un merveilleux agent de culture individuelle »; « c'est toujours sous cet aspect utilitaire et pratique qu'il considère de préférence les solennités du culte. Sachant quelle est leur puissance d'émotion, il en fait un de ses grands moyens pédagogiques ». *Ibid.*, p. 34-35.

Mais quel est donc le but principal de la prière ? Nous ne pouvons plus répondre d'une manière générale, mais en distinguant les diverses espèces de prières : il en est dont le but principal, immédiat, est la louange divine; il en est dont le but principal, immédiat, est notre sanctification, en vue évidemment de la plus grande gloire de Dieu; il en est même, et combien nombreuses, dont le but principal, immédiat, n'est ni la louange de Dieu ni notre sanctification, mais purement et simplement l'obtention d'un bien temporel. Il ne faudrait donc pas demander quel est le but principal de la prière en général, mais quel est, par exemple, le but principal de la liturgie, des prières publiques de l'Église : vise-t-elle davantage à la glorification de Dieu ou à notre sanctification ? Voici une réponse qui étonnera peut-être sous la plume d'un Guardini, dans un chapitre consacré au *Primat du Logos sur l'Ethos* par opposition aux dévotions populaires, « la liturgie se propose avant toute chose de créer l'état d'esprit chrétien, fondamentalement chrétien. Son ambition est d'amener l'homme à son vrai rapport, à son rapport essentiel avec Dieu, de manière que *par les moyens de l'adoration, de l'hommage rendu à Dieu*, de la foi et de l'amour, de la pénitence et du sacrifice, *il conquière la rectitude intérieure* ». *L'esprit de la liturgie*, p. 257-258 (c'est nous qui soulignons); « elle semble s'absorber entièrement dans la contemplation, l'adoration et la glorification de la vérité divine. De là son désintéressement de tout effort immédiat d'éducation, d'enseignement moral... Ce n'est toutefois qu'en apparence que la liturgie paraît se désintéresser de la vie morale de l'homme, de son effort, de son action. En vérité, elle sait fort bien que quiconque vit en elle possède la vérité, la santé surnaturelle, la paix intime et que celui qui quitte son royaume sacré pour affronter la vie saura y faire rayonner sa force. » P. 276-277. Il est bien vain d'opposer théocentrisme et anthropocentrisme : en travaillant à notre sanctification, nous glorifions Dieu, tout comme en glorifiant Dieu nous nous sanctifions, *et proficiendo celebrare, et celebrando proficere.*

Dans la présente bibliographie, nous nous bornerons aux ouvrages que nous avons eus entre les mains. Toutes les fois que le lieu de publication ne sera pas indiqué, c'est que l'ouvrage aura été édité à Paris. Les noms marqués d'un

astérisque sont ceux des auteurs non catholiques. — A. d'Alès, art. *Prière*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1922; saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, *De præceptis particularibus*, c. II, *De statu clericorum*, dub. II, *De horis canonicis;* Al. Aman, *La prière, à l'école du Christ, aux accents du psalmiste*, Avignon (1932); saint Augustin, *Lettre à Proba, P. L.*, t. XXXIII, col. 493-507, trad. française dans *La vie spirituelle*, sept. à déc. 1930; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. IX, *De præceptis particularibus*, c. II, *De statu clericorum*, dub. II, *De horis canonicis*, 3e éd., Prati, 1900; Bellarmin, *Decimæ quartæ controversiæ generalis, De reparatione gratiæ*, 3a *controversia principalis, De bonis operibus in particulari*, l. I, *De oratione*, Vivès, 1873; Alph. Bolley, *Gebetsstimmung und Gebet*, Dusseldorf, 1930; saint Bonaventure, *De profectu religiosorum;* G. Bontoux, *La prière idéale d'après la Bible*, Avignon, 1921; F. Bouchage, *Pratique des vertus*, t. III, 1892; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. VII et VIII, *La métaphysique des saints*, 1928; t. X, *La prière et les prières de l'ancien régime*, 1932; t. XI, *Le procès des mystiques*, 1933; *Introduction à la philosophie de la prière*, 1928; *Prière et poésie*, 1926; F. Cabrol, *La prière des premiers chrétiens*, 1929; F. Cavallera, *Ascétisme et prière à propos d'une prétendue crise*, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, t. IX, 1928, p. 54-90; J. Chansou, *Étude de psychologie religieuse sur les sources et l'efficacité de la prière dans l'expérience chrétienne*, 1927; M. Deutinger, *Im Geist und in der Wahrheit, Gedanken zu einer Philosophie des Gebetes*, Mainz, 1924; Duguet, *Traité de la prière, principalement de la publique, où les motifs et les moyens qui peuvent contribuer à y conserver de l'attention et de la ferveur sont expliqués*, éd. Sylvestre de Sacy, 1858; V. Ermoni, *Jésus et la prière dans l'Évangile ; Saint Paul et la prière*, coll. *Science et religion*, n. 404 et 459, 1908; Grou, *L'école de Jésus-Christ*, t. II, 30e-40e leç., Lille, Desclée, de Brouwer et Cie, 1923; R. Guardini, *L'esprit de la liturgie*, trad. R. d'Harcourt, 1929; J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianæ perfectionis studium spectantia*, Rome, 1931; le même, *Oraison mentale et prière pure*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XI, 1930, p. 225-238 et 337-354; Guigues Ier, *Scala claustralium sive tractatus de modo orandi, P. L.*, t. CLXXXIV, col. 475-484; Fr. Heiler*, *La prière*, trad. Kruger et Marty, 1931; Rod. Hoornaert, *Liturgie ou contemplation*, dans *Études carmélitaines*, avril 1932, p. 177-215; Hugues de Saint-Victor, *De modo orandi, P. L.*, t. CLXXVI, col. 977-988; W. James*, *L'expérience religieuse*, trad. Abauzit, 1906; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, t. VII, *In IIam IIæ*, q. LXXXIII, Vivès, 1886; Ant. Koch, *Lehrbuch der Moraltheologie*, 3e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1910; Landriot, *Instructions pastorales pour le saint temps de carême, 1859-1864*, dans *Œuvres*, t. II et III, 1864; J. Lebreton, *La prière dans l'Église primitive*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XIV, 1924, p. 5-32 et 97-133; G. Lefebvre, *Liturgia, ses principes fondamentaux*, abbaye de Saint-André, 1922; A. Lemonnyer, *La prière chrétienne de demande*, dans *La vie spirituelle*, mars 1925, p. 558-574; Jean Médina, *Codex de oratione*, contenu dans le *De pænitentia, restitutione et contractibus*, Ingolstadt, 1581; F. Ménégoz*, *Le problème de la prière*, Strasbourg, 1925; Mennessier, *La religion*, trad. de la *Somme théologique* de saint Thomas, t. I, *IIa-IIæ*, q. LXXX-LXXXVII, 1932; H. Monier-Vinard, *La prière du P. de Foucauld d'après ses écrits spirituels*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, janv. 1930, p. 37-62; Monsabré, *La prière, philosophie et théologie de la prière*, 1906; Navarre (Martin Azpilcueta), *Enchiridion* (ou *Commentarius*) *de oratione, horis canonicis, atque aliis divinis officiis*, au t. VI des *Opera omnia*, Venise, 1618; Eul. Nebreda, *De oratione secundum divum Augustinum, summosque doctores Ecclesiæ Joannem Chrysostomum et Thomam Aquinatensem*, Bilbao, 1922-1923; Nicole, *Traité de la prière*, 2e éd., 1702; du même, *Instructions théologiques et morales sur l'oraison dominicale, la salutation angélique, la sainte messe et les autres prières de l'Église*, La Haye, 1719; saint Nil, *Traité de la prière*, trad. dans *La vie spirituelle*, juill.-août, 1925, p. 472-497; Origène, Περὶ εὐχῆς, *P. G.*, t. XI, col. 413-562, trad. G. Bardy, dans *Bibliothèque patristique de spiritualité* : Origène, *De la prière. Exhortation au martyre*, 1932; L. Paulot, *L'esprit de sagesse*, 1926; R. Pierret, *La prière liturgique*, dans *La vie spirituelle*, nov. 1932, p. 141-159; J. Pinet, *La montaigne de contemplacion; La mendicité spirituelle, de Jehan Gerson. Étude de deux opuscules français de Gerson sur la prière*, Lyon, 1927; R. Plus, *Comment bien prier. Comment « toujours prier »*, Toulouse, 1932; *Prière liturgique et vie chrétienne*, Semaine liturgique de Namur, 12-16 juin 1932, Gembloux et Louvain, 1932; M. Puglisi*, *La preghiera*, Turin, 1928; O. Schilling, *Lehrbuch der Moraltheologie*, t. II, Munich, 1928; J. Segond, *La prière. Étude de psychologie religieuse*, 2e éd., 1925; Ed. Thamiry, *Les vertus théologales, leur culture par la prière et la vie liturgiques*, Avignon, 1933; sainte Thérèse, *Le chemin de la perfection*, dans *Œuvres complètes*, t. III, 1921; L. Thomassin, *Traité de l'office divin dans ses rapports avec l'oraison mentale*, Ligugé, 1894; A. Vermeersch, *Quæstiones de virtutibus religionis et pietatis ac vitiis contrariis ad usum hodiernum scholastice disputatæ*, Bruges, 1912; J. Vernhes, *Le vrai chemin du paradis ou la prière*, 1931; J.-B. Walz, *Die Fürbitte der armen Seelen und ihre Anrufung durch die Glaubigen auf Erden*, 2e éd., Bamberg, 1933.

A. FONCK.

PRIEUR (Philippe LE), érudit français du XVIIe siècle. Né à Saint-Waast, il fut professeur pendant quelques années à l'université de Paris; vers 1660, il fut exilé de la capitale pour des raisons que l'on ignore et ne rentra à Paris qu'en 1675; il y mourut en 1680. Humaniste fort érudit, il s'est occupé surtout d'éditions patristiques : en 1664, édition de Tertullien d'après celle de Rigault, avec, en appendice, les deux traités de Novatien, *De Trinitate* et *De cibis judaicis* (voir Schönemann, *Bibliotheca historico-litteraria Patrum latinorum*, t. I, p. 48-49); en 1666, édition de saint Cyprien, d'après celle de Rigault, avec, en appendice, l'*Octavius* de Minucius Félix, l'*Adversus gentes* d'Arnobe, et le *De errore profanarum religionum* de Firmicus Maternus (cf. *ibid.*, p. 127); en 1679, édition d'Optat de Milève, avec les douze livres de Facundus d'Hermiane, *In defensionem trium capitulorum* (cf. *ibid.*, p. 352-353). Aucune de ces publications ne représente un travail original, mais Le Prieur a su y grouper, avec bon nombre des annotations des commentateurs anciens, des réflexions personnelles qui ne manquent pas d'intérêt. Il avait étudié d'assez près l'antiquité chrétienne, comme il le dit dans la préface d'un autre ouvrage : *De literis canonicis dissertatio, cum appendice de tractoriis et synodicis*, Paris, 1675, qui abonde en remarques extrêmement savantes.

Plus jeune, Le Prieur avait publié, en 1656, sous le pseudonyme d'Eusèbe Romain (ce qui a parfois amené à l'attribuer à Mabillon), une réfutation de l'hypothèse préadamite d'Isaac de La Peyrère : *Animadversiones in librum præadamitarum, in quibus confutatur nuperus scriptor et primum omnium hominum fuisse Adamum defenditur*, s. l., qu'il corrobora par une *Epistola ad clarissimum virum Isaacum Peyrerium*, Paris, 1658. On a confondu parfois l'ouvrage de Le Prieur avec celui du P. Claude Dormay, *Animadversiones in libros Præadamitarum seu antiexercitatio super vers. 12, 13 et 14, cap. V epist. S. Pauli ad Romanos*, Paris, 1659 (la confusion est encore faite dans le *Catalogue général des imprimés de la Bibliothèque nationale*, comparer t. XLI, col. 484, et t. XCV, col. 446).

Moréri, *Le grand dictionnaire*, éd. de 1753, t. VIII, p. 568; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLI, 1862, col. 39; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 155.

É. AMANN.

PRILESZKY Jean-Baptiste, jésuite hongrois, né le 16 mai 1709 à Prileski, admis dans la Compagnie en 1727. Il enseigna la philosophie, la théologie et l'Écriture sainte à Tyrnau et fut recteur de plusieurs collèges. Après la suppression de la Compagnie, il se retira chez les piaristes à Trentschin, où il mourut le 21 octobre 1790.

On a de lui : 1° de nombreuses publications patristiques ; *Apologiæ morales S. Cyrilli*, Tyrnau, 1744, 1751; *Notitia sanctorum Patrum qui duobus primis Ecclesiæ sæculis floruerunt*, *ibid.*, 1753, 1760; *S. Cypriani acta et scripta omnia, in summam redacta et protoquiis atque annotationibus illustrata*, *ibid.*, 1761; *Acta et scripta S. Theophili et M. Minutii Felicis ...*, *ibid.*, 1764;

S. Justini..., Kaschau, 1765; *SS. Cornelii, Firmiliani, Pontii et Victorini...*, Kaschau, 1765; *S. Irenæi...*, *ibid.*, 1766; *SS. Gregorii Neocæsariensis, Dionysii Alexandrini et Methodii Lycii*, *ibid.*, 1766; *S. Leonis papæ I opera omnia*, pars I : *Sermones*; pars II : *Epistolæ*, 2 vol., Tyrnau, 1666-1667; — 2° plusieurs traités dogmatiques : *Tractatus theologicus de sacramentis in genere et in specie*, 2 vol., Tyrnau, 1753 et 1755; *De Deo uno et trino*, *ibid.*, 1751; *Theologicorum prolegomenorum libri duo*, Vienne, 1761.

Stoeger, S. J., *Scriptores provinciæ austriacæ Societatis Jesu*, Vienne, 1856, p. 281-282; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1226-1230; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 391.

J.-P. Grausem.

PRIMASIUS, évêque d'Hadrumète et auteur ecclésiastique (VIe siècle). — Primasius était évêque d'Hadrumète (aujourd'hui Sousse), dans la Byzacène, au moment où éclata l'affaire des Trois-Chapitres. Avec Réparatus, archevêque de Carthage, Firmus, doyen de Numidie, et Vérécundus, il fut députè à Constantinople en 551, pour y soutenir le point de vue de l'Église africaine, hostile, on le sait, à toute condamnation des œuvres et des personnages incriminés. Cf. Victor de Tununum, *Chronicon*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 959 A. Primasius se rallia aussitôt au parti du pape Vigile; il est avec lui lors de l'excommunication par celui-ci de Théodore Askidas, le 14 août 551. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 60 D; il l'accompagne dans sa fuite à Chalcédoine, à la fin de décembre de cette même année. Lettre des clercs italiens, dans *P. L.*, t. LXIX, col. 116 B. Quand se réunit au printemps de 553 le concile de Constantinople, où le pape a déclaré qu'il ne paraîtrait pas, Primasius refuse lui-même d'y assister : *Papa non præsente, non venio*. Mansi, *ibid.*, col. 199 C, et il signe à la suite de Vigile le *Constitutum* du 14 mai 553. *P. L.*, t. LXIX, col. 113 A. Mais, comme Vigile, il finit lui aussi par se rallier au point de vue du basileus et il accepte, le 8 décembre 553, les décisions du Ve concile. Il rentre alors en Afrique, où, au dire de Victor, il serait devenu, à la suite de sa palinodie, doyen de la province de Byzacène, et aurait poursuivi, avec âpreté, les défenseurs des Trois-Chapitres. *Loc. cit.* col. 959 BC. Il y a peut-être lieu de mettre en doute l'impartialité de Victor. Quoi qu'il en soit, à partir de cette date, on perd la trace de Primasius.

Cet évêque n'était pas le premier venu; avant son départ pour Constantinople, il s'était déjà occupé de questions scripturaires. Son séjour dans la capitale le mit en rapport avec un autre Africain, Junilius, qui occupait au Sacré Palais une situation importante. De leurs entretiens sur l'Écriture sainte sortit le petit manuel d'introduction biblique, composé par Junilius et dédié par lui à Primasius : *De partibus divinæ legis libri duo* ; voir la dédicace dans *P. L.*, t. LXVIII, col. 15-16.

A ce moment, Primasius avait déjà composé un *Commentaire sur l'Apocalypse*. Cassiodore le mentionne dans son *De institutione divinarum litterarum*, c. IX, *P. L.*, t. LXX, col. 1122 C, qui est des années 543-544. Le *Commentaire* est donc un peu antérieur à cette date.

Le haut Moyen Age l'a connu; Bède le cite, cf. *Explan. Apocal.*, XIII, *P. L.*, t. XCIII, col. 172 C (à propos de l'explication du « chiffre de la Bête »); de même, Ambroise Ansbert, dans son commentaire du même livre dédié au pape Étienne III (voir le texte dans Haussleiter, *Leben und Werke des B. Primasius*, p. 17). L'ouvrage de Primasius s'est conservé. Texte dans *P. L.*, t. LXVIII, col. 793-936. C'est, comme on le voit, une explication copieuse, divisée en cinq livres, précédée d'une lettre-préface adressée à un certain Castorius, et suivie d'une *recapitulatio*, col. 931-936, qui essaie de donner une idée générale de la prophétie.

Dans sa préface, l'évêque d'Hadrumète indique ses sources : saint Augustin d'abord, qui, sans avoir écrit de commentaire *ex professo* sur l'Apocalypse, n'avait pas laissé d'en parler à plusieurs reprises, surtout au l. XX de *La cité de Dieu* et aussi le donatiste Ticonius, un peu antérieur à Augustin et qui avait composé un commentaire en règle. Voir son article. Bien qu'il fasse quelque peu le dégoûté à l'endroit de l'écrivain donatiste — y travailler, c'est chercher une perle dans le fumier — Primasius s'en est considérablement inspiré, et c'est en partie à l'aide de son texte que l'on peut restituer la teneur de l'ouvrage perdu de Ticonius. Outre cet intérêt, l'évêque en présente un autre : il permet de donner une édition exacte du texte africain de l'Apocalypse, texte fort ancien puisqu'on le retrouve déjà dans saint Cyprien. Ce travail, auquel s'est appliqué avec beaucoup de bonheur J. Haussleiter, est important en ce qu'il facilite la reconstitution du plus ancien texte grec de l'Apocalypse. On a accordé moins d'intérêt à l'exégèse personnelle de l'évêque d'Hadrumète, qu'il est bien difficile d'ailleurs de distinguer de celle de ses inspirateurs. Voir les caractéristiques qu'en donne E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1921 (se référer à l'index alphabétique, p. 361).

Outre ce *Commentaire*, Cassiodore connaissait de Primasius un autre ouvrage : *quibus etiam* (aux cinq livres sur l'Apocalypse) *liber unus « Quid faciat hæreticum » cautissima disputatione subiunctus est, qua in templo Domini sacrata denaria sanctis altaribus offerantur*. *P. L.*, t. LXX, col. 1122 C. Il s'agissait de déterminer « ce qui pouvait faire l'hérétique » (la seconde partie de la description de Cassiodore est obscure). Un siècle plus tard, Isidore de Séville parait plus renseigné; mais ce n'est qu'une apparence : *Primasius, africanus episcopus, composuit sermone scholastico de hæresibus tres libros directos ad Fortunatum episcopum, explicans in eis quod olim beatissimus Augustinus in libro hæreseon imperfectum, morte interveniente, reliquerat : in primo namque ostendens quid hæreticum faciat, in secundo et tertio digerens quid hæreticum demonstret*. *De vir. ill.*, XXII, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1095. L'ouvrage, en tout cas, est perdu. Les conjectures qui voulaient le retrouver dans le Prædestinatus, voir t. XII, col. 2780, se sont révélées sans fondement.

Précédant le *Commentaire sur l'Apocalypse*, se trouve, dans *P. L.*, t. LXVIII, col. 413-794, une volumineuse explication des quatorze épitres de saint Paul (y compris l'épitre aux Hébreux). Éditée pour la première fois par Gagney, en 1537, elle avait été attribuée par celui-ci à Primasius, qualifié d'évêque d'Utique. Il n'y a aucun fond à faire sur cette attribution que rien absolument ne vient appuyer. En fait, ni Cassiodore ni Isidore ne connaissent cet ouvrage. A plus attentif examen, le commentaire des treize épitres paulines est apparu à M. Zimmer d'abord, puis à M. Alex. Souter, comme une correction catholique du célèbre commentaire de Pélage. Voir ici t. XII, col. 679 sq. Pour ce qui est de l'épitre aux Hébreux, il est difficile, dans l'état actuel des recherches, de dire, de manière certaine, quelle est l'origine du commentaire qui lui est consacré. Il présente d'étroits rapports avec un texte analogue attribué soit à Haimon de Halberstadt, dans *P. L.*, t. CXVII, col. 819-938, soit à Remi de Reims (à moins que ce ne soit Remi d'Auxerre ou Remi de Lyon), dans *Max. Biblioth. vet. Patrum*, t. VIII, p. 1079-1121; ce serait, au dire d'Ed. Riggenbach, une œuvre du moine Haimon d'Auxerre, vers 850.

I. Texte. — 1° *Commentaire de l'Apocalypse*. — Il y a eu au XVIe siècle, trois éditions se donnant chacune comme *editio princeps* : une de Cologne, 1535; une de Paris, 1544 (réimpression fautive et lacuneuse de celle de Cologne, mais qui n'en a pas moins servi de base aux autres éditions ultérieures, y compris celle de *P. L.*; il y manque, en particulier

dans le *Commentaire de l'Apocalypse*, de III, 13 à IX, 10); une enfin de Bâle, 1544, de beaucoup la meilleure. Sur tout cela, voir J. Haussleiter, dans *Theol. Litteraturblatt*, t. XXV, 1904, col. 1 sq.

2° *Commentaire des épîtres*, publié pour la première fois par J. Gagney, Lyon, 1537; réimpression à Cologne, 1538; à Paris, 1543; passe dans la *Max. bibliotheca vet. Patrum*, t. X, p. 145-339, avec le *Commentaire sur l'Apocalypse*, et de là dans *P. L.*, t. LXVIII.

II. NOTICES ET TRAVAUX. — 1° Outre les vieilles notices d'Oudin, *Commentar.*, col. 1432; de Ceillier, *Histoire des auteurs...*, 1re éd., t. XI, p. 283, consulter les notices récentes de G. Krüger, dans Schanz, *Gesch. der römischen Litteratur*, t. IV *b*, 1920, § 1238, et d'O. Bardenhewer, *Altkirchl. Literatur*, t. V, 1932, p. 332-334.

2° Le spécialiste de Primasius est J. Haussleiter; voir de lui : *Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse*, dans *Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und Leben*, t. VII, 1886, p. 239-257; *Leben und Werke des B. Primasius von Hadrumetum*, Erlangen, 1887, reproduit textuellement dans la première partie de l'ouvrage suivant : *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche* (dans T. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des n-tlichen Kanons*, t. IV, 1891, p. 1-224), on trouvera ici une reconstitution du texte « africain » de l'Apocalypse. Résumé de tout ceci dans l'art. *Primasius* de la *Protest. Realenzyklopædie*.

Sur les origines du *Commentaire de saint Paul*, voir H. Zimmer, *Pelagius in Irland*, Berlin, 1901, et surtout les travaux d'Al. Souter, signalés ici à l'art. PÉLAGIANISME, col. 680 et 715.

Sur l'origine du commentaire de l'épître aux Hébreux, Ed. Riggenbach, *Historische Studien zum Hebräerbrief*, fasc. 1, p. 41-201, dans les *Forschungen zur Gesch. des neutestamentlichen Kanons*, t. VIII, Leipzig, 1907.

É. AMANN.

PRIMAUTÉ DU PAPE. — La primauté du pape est le pouvoir suprême qui lui appartient dans toute l'amplitude de la juridiction spirituelle, en tant que chef de l'Église catholique et apostolique, évêque des évêques, prince des pasteurs, successeur de saint Pierre et vicaire de Jésus-Christ sur la terre.

Que ce pouvoir soit distinct de l'infaillibilité papale, cela ressort de la définition de chacune de ces prérogatives. Mais, si l'on suit le développement théorique et pratique de ces deux dogmes, on constate qu'ils se côtoient souvent et s'impliquent l'un dans l'autre, l'infaillibilité étant, dans le domaine de la juridiction doctrinale, le couronnement logique de la primauté. En conséquence, l'étude qui va suivre recourra maintes fois aux mêmes documents, aux mêmes faits aussi, qui ont déjà été produits à propos de l'infaillibilité du pape. Nous tenterons d'éviter, à leur sujet, les répétitions inutiles, en nous plaçant toujours au point de vue spécial qui doit retenir ici notre attention.

La primauté du pape n'est pas une simple primauté d'excellence, de conseil ou d'honneur, en vertu de laquelle l'évêque de Rome, *primus inter pares*, obtiendrait sur les autres évêques une prééminence ou préséance purement cérémonielle; il s'agit bien d'une *primauté de gouvernement*, d'une autorité réelle, exigeant de tous les membres de l'Église, sans aucune exception, non seulement la déférence et le respect, mais encore la soumission proprement dite, l'obéissance extérieure et intérieure. Ce pouvoir, s'il implique l'unité souveraine du commandement, n'entraîne ni la suppression ni l'absorption des juridictions secondaires, ni même la centralisation de toute l'administration ecclésiastique. A cet égard, la primauté du pape s'est diversement comportée, selon les temps et les lieux, adaptant les modalités aux circonstances. Voir les art. PAPE, t. XI, col. 1877-1944, et PATRIARCHES, t. XI, col. 2253-2285. D'autre part, en aucune façon, la primauté du pape ne se confond avec son principat civil, qui n'est que la garantie pratique d'une indépendance nécessaire, ni non plus avec le pouvoir que le souverain pontife a pu ou peut encore exercer ou revendiquer en matière temporelle, comme une extension ou un corollaire de sa suprême juridiction religieuse et morale. Voir l'art. POUVOIR DU PAPE DANS L'ORDRE TEMPOREL, t. XII, col. 2670-2772.

Au cours des vicissitudes humaines par où l'Église a passé en s'insérant dans la vie complexe et changeante des peuples, le dogme de la primauté du pape est allé se développant et se précisant, aux prises tantôt avec des autonomies ecclésiastiques et des jalousies locales, tantôt avec des ambitions politiques et des compétitions juridiques, plus rarement avec des doctrines de pure spéculation, et toujours demeurant substantiellement identique au dessein primitif du Maître qui en a donné la formule.

I. La primauté de saint Pierre. II. La venue de saint Pierre à Rome et la primauté du siège romain (col. 262). III. La primauté romaine, de la mort de saint Pierre à l'avènement du pape Miltiade, Ier-IIIe siècle (col. 266). IV. L'affermissement : de la paix constantinienne à saint Grégoire le Grand, IVe-VIe siècle (col. 276). V. La crise d'adaptation au monde nouveau, VIIe-XIe siècle (col. 294). VI. La primatie universelle, XIIe-XIIIe siècle (col. 302). VII. La grande crise intérieure, la Renaissance et la Réforme, XIVe-XVIe siècle (col. 307). VIII. L'épanouissement : du concile de Trente à nos jours, XVIIe-XIXe siècle (col. 327). IX. Conclusions (col. 338).

I. LA PRIMAUTÉ DE SAINT PIERRE. — Le pape se présente comme le successeur de Pierre, héritier de ses titres; il nous faut donc tout d'abord examiner les titres et pouvoirs de l'apôtre.

1° *La prééminence de Simon-Pierre, très marquée dans les récits évangéliques, n'est pas un fait humain.* — C'est constamment que les auteurs sacrés du Nouveau Testament reconnaissent à Simon-Pierre une singulière prééminence parmi les Douze.

1. Dans les quatre listes du collège apostolique que nous possédons, l'ordre des noms n'est pas uniforme : l'accord est d'autant plus remarquable qui se fait sur celui de Pierre, invariablement désigné le premier. Marc., III, 16-19; Matth., X, 2-4; Luc., VI, 14-16; Act., I, 13. Et cependant rien n'autorise à penser que Pierre fût le plus âgé des apôtres. Promus à l'apostolat tous ensemble en vertu d'un choix spécial de Jésus, les Douze suivaient le Maître depuis le début de sa vie publique. Marc., III, 13-15; Matth., X, 1; Luc., VI, 13. Simon-Pierre semble n'être que l'un des quatre disciples qui furent appelés tout d'abord et simultanément sur les bords de la mer de Tibériade : Pierre et André, Jacques et Jean. Marc., I, 16-20, et passages parallèles. Bien plus, le IVe évangile précise que la vocation initiale de Simon-Pierre suivit celle d'André, son frère, et d'un autre disciple. Joa., I, 35-42. Cependant, souligne Matth., X, 2, « le premier était Simon, surnommé Pierre. Πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος ». Et « la qualification de « premier » attribuée à Pierre dans la liste de Matthieu est à interpréter de la même manière [que son nom, c'est-à-dire dans le sens d'une réelle prééminence]. On ne peut voir là un numéro d'ordre, qui serait superflu ou qui aurait exigé pour la suite un autre numéro devant chaque nom d'apôtre. » Ainsi pense et écrit A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907-1908, t. I, p. 529 sq. On ne saurait mieux dire.

2. Lorsque le Maître choisit parmi les apôtres trois ou seulement deux privilégiés, soit pour être les témoins de la résurrection de la fille de Jaïre, Marc., V, 37; Luc., VIII, 51; de sa transfiguration, Marc., IX, 1, 2, et parall., ou de son agonie, Marc., XIV, 33; Matth., XXVI, 37, soit pour préparer la dernière cène, Luc., XXII, 8, toujours Pierre est de ce groupe restreint et chaque fois il en est le premier. C'est lui enfin qui, malgré son reniement, sera, parmi les apôtres, le premier témoin de la résurrection de Jésus. Luc., XXIV, 12-34; I Cor., XV, 5.

3. Évidemment, rien ne prouve qu'une autorité effective lui ait été formellement reconnue ou conférée dès le début. Les évangélistes, en nommant les apôtres avec ordre et en leur donnant d'emblée un chef, se soumettent au droit qui s'est affirmé depuis en faveur de Simon-Pierre; mais ils ne laissent nullement entendre que ce soit Simon qui lui-même aurait conquis le premier rang par ses mérites incontestés, par son caractère impulsif et entreprenant ou par sa foi plus ardente. N'est-ce pas lui qui s'attira ce reproche : « Homme de peu de foi... Pourquoi as-tu douté ? » Matth., XIV, 31. Et n'est-ce pas lui encore, le jour de son investiture peut-être, qui mérita la plus dure des réprimandes : « Arrière de moi, Satan. Tu m'es un scandale; car tes sentiments ne sont pas ceux de Dieu, mais ceux des hommes. » Matth., XVI, 23; Marc., VIII, 33. C'est lui que Jésus doit reprendre avant la cène, au lavement des pieds, Joa., XIII, 10, lui enfin et surtout qui, le plus coupable de tous après Judas, reniera son Maître trois fois. Matth., XXVI, 34, 58-75 et parall. Que ses collègues aient subi volontiers son ascendant, c'est ce que contredisent d'ailleurs les passages où nous les voyons discutant entre eux à propos du premier rang dans le royaume de Dieu. Matth., XVIII, 1, cf. XX, 25-28; Marc., IX, 33-37, cf. X, 42-45; Luc., IX, 46-48, cf. XXII, 24-29. Entrevoient-ils seulement les vraies intentions du Maître ? Que comprennent-ils au travers de leurs rêves de royauté temporelle ? Unanimement, ils protestent contre les visées ambitieuses des fils de Zébédée; mais ils ont osé davantage : Simon-Pierre, une fois de plus, vient d'être mis en évidence; sur l'ordre exprès de Jésus, chargé par lui d'acquitter l'impôt de la didrachme, il s'en est allé pêcher. C'est ce moment précis que ses collègues choisissent pour agiter la question qui les préoccupe : « Qui donc est le plus grand dans le royaume des cieux ? » Matth., XVII, 24; XVIII, 1.

Si Pierre est l'apôtre principal, il n'apparait donc pas qu'il doive cette prééminence au privilège de l'âge, ni à la priorité chronologique de sa vocation, ni seulement à ses qualités de premier plan ou à son ambition, encore bien moins à l'acceptation par les onze autres du fait accompli.

2° *La prééminence de Pierre est un droit qui lui fut conféré par le Christ.* — Certains, pour le nier, ont voulu, jusqu'à l'excès, faire état de diverses paroles du Maître, en négligeant délibérément tout ce qui, de sa part, relève la personne de Pierre.

1. Sans doute, Jésus, par de vigoureuses réprimandes, refrène et corrige les ambitions et les compétitions des Douze. Il leur prêche, en effet, la prééminence du service sur la domination, l'obligation, pour celui qui veut ou doit être le plus grand dans le royaume de Dieu, d'y remplir envers ses frères le ministère de la charité. Matth., XX, 28; Marc., X, 45; cf. Luc., XXII, 27. Et voilà ce qui doit distinguer les apôtres et le prince des apôtres des rois et des grands de ce monde, qui gouvernent avec ostentation, et d'abord à leur profit. Cette doctrine, Jésus, en se l'appliquant à lui-même, en limite exactement la portée : il a servi humblement ses frères, jusqu'à donner sa vie pour rançon, et pourtant il est incontestablement le « Maître » et le « Seigneur ». Joa., XIII, 13-15; cf. Matth., XXIII, 10. C'est dire que cette primauté morale, cette primauté dans le service humble et charitable, n'exclut pas l'autre, la primauté d'honneur et de pouvoir.

2. Et, sans doute, il n'y a qu'un Maître, le Christ, comme il n'y a qu'un Père, celui qui est dans les cieux. Mais à qui fera-t-on croire que la paternité divine, dans l'intention du Sauveur, doive supprimer toute paternité humaine ? De même, il n'y a qu'un seul Maître, le Christ, juge des vivants et des morts; mais n'y a-t-il pas aussi les apôtres, qui seront envoyés comme le Christ l'a été, avec le pouvoir d'enseigner, de lier et de délier, et qui, un jour, seront assis sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël ? Luc., XXII, 30. Le magistère et la judicature des Douze ne sont donc pas inconciliables avec le magistère suréminent, la judicature absolue du Fils de l'homme. Pourquoi la primauté de l'un d'entre les Douze le serait-elle davantage avec le primat transcendant du Fils du Dieu vivant ? Loin d'en exclure l'idée, Jésus la suppose formellement lorsqu'il énonce les qualités morales qui devront distinguer celui qui en sera investi : « Le plus grand d'entre vous devra être votre serviteur. » Matth., XXIII, 11.

3. Mais le Maître a-t-il voulu désigner *lui-même*, et nommément, ce chef du collège apostolique, le plus grand d'entre les Douze ? Il ne s'agit pas d'une indication fournie seulement par une amitié de choix. Car d'autres, Jacques, et Jean surtout, pourraient se prévaloir aussi d'une prédilection marquée, et nous avons vu que, parmi ces préférés, Pierre garde encore la première place. Il arrive, en outre, qu'il est chargé de missions prépondérantes. C'est à lui que se sont adressés les collecteurs désireux de savoir si Jésus paiera la didrachme pour le temple, et c'est lui que Jésus charge d'acquitter cet impôt en lui en fournissant miraculeusement le moyen. Matth., XVII, 24, 27. C'est lui encore qui donne un gîte au Sauveur dans sa maison de Capharnaüm. Marc., I, 29, et parall. C'est à lui qu'il emprunte sa barque pour y prêcher au peuple amassé sur le bord du lac. Luc., V, 1-4, et parall. Ce rôle qui lui est dévolu *par le Christ lui-même* en maintes circonstances l'autorise à prendre la parole au nom de tous. Matth., XIV, 28; XV, 15; XVI, 16-22; XVII, 4; XVIII, 21; XIX, 27; XXVI, 33; Marc., VIII, 29; X, 28; XI, 21; XIV, 29; Luc., VIII, 45; IX, 20, 33; XII, 41; XVIII, 28; XXII, 31; Joa., VI, 68; XIII, 6-10, 36.

4. Il apparaît bien, d'ailleurs, que Jésus s'attache d'une façon toute particulière à la *formation de Pierre.* Il l'instruit et le réprimande; mais aussi il le favorise de prodiges : c'est son filet que remplissent les deux pêches miraculeuses, Luc., V, 6; Joa., XXI, 11; il le fait marcher sur les eaux. Matth., XIV, 29. C'est Pierre encore qu'il admoneste à Gethsémani. Marc., XIV, 37, cf. Matth., XXVI, 40. Après la résurrection, l'ange dit aux saintes femmes : « Allez et dites à ses disciples et à Pierre... » Marc., XVI, 7. Le Maître enfin lui prédit, et à lui seul, son martyre : « Lorsque tu auras vieilli, tu étendras les mains, et un autre te ceindra et te portera où tu ne voudras pas. Il dit cela pour suggérer par quelle mort (Pierre) devait glorifier Dieu. Et ayant dit cela, il lui dit : Suis-moi... » Joa., XXI, 18-22. Du reste, Pierre n'a-t-il pas bénéficié d'une prière toute spéciale du Sauveur, au moment même où son reniement lui était prédit ? Luc., XXII, 31-34.

5. Ce qui est plus significatif encore, c'est le changement de nom que le Christ impose à Simon. Marc., III, 16; Luc., VI, 14; Joa., I, 42; cf. Matth., X, 2. Trois fois seulement dans l'histoire biblique, il est rapporté que le Seigneur a changé lui même le nom propre et personnel d'un homme : quand Abram devint Abraham, quand Jacob devint Israël, quand Simon Bar Jona devint Pierre. Dans ce troisième cas, aussi bien que dans les deux précédents, l'intention est manifeste, surtout si l'on tient compte de l'importance symbolique qui, dans tout l'Orient, s'attache au nom. « Tu es Simon, le fils de Jona; tu t'appeleras Cephas, ce qui signifie Pierre. » C'est une prophétie dont le sens est mystérieusement indiqué par ce nom, inusité tout aussi bien chez les Juifs que chez les Grecs, Κηφᾶς en araméen, Πέτρα ou Πέτρος en grec, ne signifiant rien d'autre que *(la) pierre*, c'est-à-dire le roc solide sur lequel on peut construire. « Le nom de Pierre, étant donnée la façon dont Marc l'introduit, signifie ce que dira Matthieu : « Simon... devient la pierre fondamen-

« tale du collège apostolique et de la société à former » pour le règne de Dieu. » A. Loisy, *Évang. synopt.*, t. I, p. 259 sq. Et nous voici amenés au commentaire autorisé de ce *nom*, au texte capital.

3° *La promesse formelle de la primauté.* — La circonstance est solennelle : c'est dans la région de Césarée de Philippe, aux confins extrêmes du territoire des douze tribus, dans une contrée redevenue païenne, non loin de l'une des sources du Jourdain, consacrée par un temple au dieu Pan. Jésus, faisant halte entre deux mondes, veut fournir à ses fidèles l'occasion de confesser leur foi librement, à l'écart des foules. Il les interroge : « Qui dit-on qu'est le Fils de l'homme ? Ils dirent : les uns disent Jean-Baptiste; d'autres, Élie; d'autres encore, Jérémie ou quelqu'un des prophètes. Il leur dit : Mais vous, qui dites-vous que je suis ? Répondant, Simon-Pierre dit : Vous êtes le Christ (de Dieu). » Marc s'arrête-là, et de même Luc, qui l'a suivi, à son habitude. Marc., VIII, 27-29; Luc., IX, 18-20. La réponse complète, appelée par la question, est fournie par saint Matthieu : « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant », et c'est là une confession de Pierre, parlant au nom de tous, qui trouve une formelle approbation et une récompense immédiate dans la réplique du Sauveur : « Bienheureux es-tu, Simon, fils de Jona, car ce n'est pas la chair ni le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux. Et moi, je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église. et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux. Et ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » Matth., XVI, 13-20.

Que vaut ce texte et que prouve-t-il ? Il ne peut être question de reprendre ici toute la démonstration déjà faite à l'article INFAILLIBILITÉ DU PAPE, t. VII, col. 1639 sq. Il nous faut cependant, en nous plaçant au point de vue de la *primauté*, rappeler sommairement les conclusions acquises.

1. *Authenticité du « Tu es Petrus ».* — L'authenticité est admise par la plupart des critiques même indépendants.

a) Absence dans Marc et Luc. — Il manque cependant dans Marc et dans Luc. « Mais dans saint Matthieu, remarque justement le P. Lagrange, les vs. 17-19 sont le complément nécessaire de l'interrogation du Christ. Il est bien évident qu'il n'a pas interrogé pour s'informer, mais pour faire parler ses disciples, et cela même n'avait toute sa raison d'être, selon sa pratique habituelle, que s'il voulait leur donner une leçon, tirer la vraie conclusion de leur réponse. C'est Pierre qui répond, et c'est à lui que la réponse de Jésus est adressée. Ce qu'il faut expliquer, ce n'est pas *le plus* de Matthieu, c'est plutôt le silence de Marc, suivi par Luc, car la simple recommandation du silence est un raccourci qui remplace, sans la suppléer, une adhésion explicite. » *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 321. Aussi ne peut-on admettre que le logion de Matth., XVI, 17-19, soit une anticipation commandée au premier évangéliste par la logique de son thème général plutôt que par l'ordre chronologique.

De ce logion qui ne figure que dans Matth., XVI, 17-19, il faut noter d'abord le caractère sémitique si fortement accusé, jusque dans cette comparaison établie entre l'édifice bâti sur un rocher et le groupe, la société, subsistant par son chef. Il y a plus : non seulement la confession christologique a une couleur araméenne tout aussi indiscutable, surtout dans Matthieu, mais encore les deux thèmes, confession christologique et promesse de prérogatives, s'enchaînent étroitement : à l'opinion humaine sur le Fils de l'homme, ŷ. 13, répond, en contraste, à l'encontre de la chair et du sang, la révélation du Père céleste sur le « Fils du Dieu vivant », 16-17. Bien mieux, c'est la profession de foi qui, manifestement, appelle, en retour, la promesse de la primauté. Bref, le texte du premier évangile, tel qu'il se comporte, est un tout organique dont il semble bien qu'ait été sauvegardé le contenu primitif.

Il reste à expliquer pourquoi, dans Marc et dans Luc, le dialogue de Césarée est interrompu, incomplet. — Eusèbe avait déjà fait l'observation, parlant de Marc, que son habitude de passer sous silence tout ce qui pouvait être à la louange de Pierre explique son omission de la promesse concernant la primauté. *Demonstr. evang.*, l. III, 5, *P. G.*, t. XXII, col. 216-217. Peut-être aussi la promesse de la primauté n'allait-elle point à son but; alors que la communauté chrétienne régie par Pierre se trouvait constituée en face du judaïsme, il n'éprouvait nul besoin de rendre raison de cette situation acquise. Quant à Luc, il n'était pas davantage sollicité par un tel souci, et surtout, il dépend en premier lieu de Marc. D'autre part, il veut écrire l'histoire personnelle du Sauveur, se réservant de faire dans un second livre le récit de l'établissement et de l'expansion de l'Église. En face des judéo-chrétiens ou des convertis du paganisme, son dessein ne va, ni dans l'Évangile ni dans les Actes, à légitimer la constitution interne de l'Église, mais à démontrer qu'en elle seule désormais se trouve pour tous le salut éternel. On pourrait peut-être ajouter que Marc et Luc, écrivant surtout pour des lecteurs de culture grecque, ont omis délibérément un passage dont la couleur était trop araméenne.

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas la contexture intime du logion entier de Matthieu ni l'absence en Marc et en Luc des versets rapportant la promesse faite à Pierre qui a fait suspecter ce passage propre au premier synoptique; c'est son contenu, dont le sens obvie heurte nombre d'hypothèses reçues. Pour échapper à des conséquences gênantes, on préfère voir dans le texte incriminé une interpolation. Et c'est alors le plus flagrant désaccord entre les auteurs, lorsqu'il leur faut indiquer une époque et une provenance. Nombreux furent les critiques qui, tenant compte des doctrines ecclésiologiques d'Irénée, datèrent le *Tu es Petrus* de la seconde moitié du IIe siècle, un peu avant 181-189, y croyant découvrir l'influence judaïsante des *Pseudo-Clémentines* et l'influence du *De aleatoribus;* J. Grill, entre autres, a soutenu l'origine romanisante. Mais, comme le caractère araméen du passage entier, dans son allure générale tout autant que dans les détails, rend invraisemblable un remaniement romain, il a fallu conclure que l'interpolation s est opérée dans un milieu judéo-chrétien, ce qui implique, par voie de conséquence, que la primauté romaine était suffisamment affermie au IIe siècle pour s'imposer à tous. Et parce que la cohésion organique du morceau s'oppose à l'hypothèse d'une retouche quelconque, parce que le premier évangile nous reporte manifestement à un style, à une mentalité, à une situation qui sont du Ier siècle, il faut concéder que, dès le Ier siècle, un judéo-chrétien a reconnu la primauté romaine. Nous voilà bien proches de l'interprétation catholique.

Aussi a-t-on cherché une autre solution. Selon R. Bultmann, le logion serait l'œuvre de la communauté palestinienne, dont Pierre était l'apôtre et le docteur. Mais ici non plus on ne peut échapper à un dilemme : Ou bien le *Tu es Petrus* tend à dresser la primauté de Pierre en face de l'autorité moindre de Paul, et c'est l'œuvre de judaïsants hostiles à l'apôtre des gentils; mais les judaïsants n'étaient qu'une minorité fanatique parmi les judéo-chrétiens de Palestine; comment cette minorité aurait-elle pu faire accepter son texte à la majorité, qui demeurait en communion avec Paul, et aussi à la grande Église tout entière ? Ou bien ces versets prétendent tout simplement confirmer l'autorité de

Pierre, sans viser Paul; mais alors c'est que déjà la primauté de Pierre était admise dans la tradition la plus ancienne. Cf. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gœttingue, 1921, p. 84 et 156-157.

Pour Spitta, le texte incriminé est une idéalisation de la première rencontre de Jésus avec Pierre ou de sa vocation d'apôtre. *Streitfragen der Geschichte Jesu*, Gœttingue, 1907, p. 122-123. Selon J. Weiss, on y peut déceler, soit une tentative pour contrebalancer le scandale du reniement, soit un écho de la tradition qui gratifie Pierre de la première apparition du Sauveur ressuscité. *Die Schriften des N. T.*, t. I, fasc. 1. On conçoit que Klostermann, dans son commentaire, ne sache quel parti prendre et que le P. Lagrange traite ses explications de « conjectures en l'air ». *Évangile selon saint Matthieu*, p. 320. En définitive, elles n'ont qu'un seul et même but : échapper à la conclusion qui s'impose en faveur de la primauté. Au besoin, on éliminera du texte, comme interpolé, tout ce qui concerne l'Église, et l'on donnera du résidu une interprétation eschatologique. Ainsi procède Harnack, qui réduit la parole authentique de Jésus à ceci seulement : « Et moi je te dis que tu es Céphas, et les portes de l'Hadès (la mort) ne prévaudront point sur toi (avant l'établissement du royaume eschatologique). » Mais cette hypothèse repose sur de bien chétives apparences et sur des assertions gratuites, sans résoudre les problèmes que posent la date et la provenance du remaniement supposé. A. Harnack, *Der Spruch über Petrus als den Fels der Kirche*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des sciences de Berlin, 1918, p. 637-651. C'est ce qu'a fort bien vu M. Kattenbusch dans son essai intitulé *Der Quellort der Kirchenidee*, *Festgabe* dédié à Harnack, 1921, p. 143-172.

Il est d'ailleurs une autre remarque, laquelle vaut contre tous les tenants de l'interpolation. Si le *Tu es Petrus* fut peu à peu introduit dans les manuscrits, entre la fin du IIe et la fin du IVe siècle, pourquoi cette retouche dans Matthieu seulement et non pas dans les trois synoptiques, réunis dès cette époque dans un recueil unique, l'Évangile tétramorphe ? Les préoccupations que l'on suppose qui seraient à l'origine de cette interpolation ne devaient-elles pas agir tout de même pour Marc et pour Luc, avec une égale facilité, dans un contexte parallèle ? De toute évidence, on peut penser qu'une fraude eût été plus habile d'être plus complète et que, si la promesse de la primauté existe dans le premier évangile exclusivement, c'est qu'elle a toujours figuré dans le texte original de Matthieu, tel qu'on le lisait et qu'on le transcrivait.

b) La tradition du texte. — Et, de fait, tous les manuscrits et toutes les versions rapportent intégralement le logion tant discuté, avec tous les caractères et toutes les garanties désirables d'authenticité; ni le *Sinaïticus* ni le *Vaticanus* ne font exception.

Ainsi, au IVe siècle, quoi qu'en ait dit Resch, le texte du *Tu es Petrus* était certain. Quand saint Épiphane († 403) déclare, à deux reprises, que le roc sur lequel le Christ édifia son Église n'est autre que Pierre en personne, il en appelle manifestement à ce logion. *Hæres.*, LIX, 7, *P. G.*, t. XLI, col. 1029. Si trois autres passages du même Épiphane, si, en outre, huit passages d'Eusèbe ont pu être relevés, dans lesquels on ne saisit que des allusions, avec variantes notables, au *Tu es Petrus*, il n'est pas d'une sage critique d'en conclure qu'un certain nombre des manuscrits lus par Épiphane et Eusèbe ne contenaient pas encore le texte discuté. Un auteur n'est jamais tenu à des citations intégrales et il peut toujours se contenter d'allusions à un texte dans lequel il choisit les seuls mots qui servent à son dessein; il n'y a rien là qui contredise même les procédés modernes de composition, bien moins encore ceux des écrivains de l'antiquité, soit profane, soit chrétienne, coutumiers d'une très large approximation et d'une liberté grande en cette matière.

Du reste, c'est littéralement qu'Eusèbe cite le *Tu es Petrus* dans la *Démonstration évangélique* ; il ne donne un commentaire détaillé, qui suit le texte, mot pour mot, reproduit tel qu'il se présente à nous actuellement. L. III, 5, *P. G.*, t. XXII, col. 216-217. On peut donc bien affirmer qu'au temps d'Eusèbe, le logion était reçu, dans sa teneur exacte et complète.

Au IIIe siècle, on peut en invoquer plus de vingt citations. Mais que nous offre le IIe siècle ? Le *Diatessaron* de Tatien est perdu, qui fournirait pour cette époque un témoignage de première valeur. Cependant, toutes les fois que les auteurs syriaques anciens citent les évangiles, ils empruntent, les critiques s'accordent à le penser, leurs citations à cette concordance publiée vers 170. C'est vrai en particulier de saint Éphrem. Il ne se contente pas de faire au logion qui nous intéresse ici des allusions plus ou moins directes; il connaît les versets qui contiennent la promesse de la primauté, et il les connaît dans leur intégralité. Ainsi, dans son *Commentaire sur Isaïe*, LXII, 2, on lit : « Et toi, Sion, tu recevras un nom nouveau, celui d'Église sainte, que le Seigneur lui-même t'imposera, disant : Sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les verrous de l'enfer ne prévaudront point contre elle. » Cf. Lamy, *S. Ephræmi Syri hymni et sermones*, t. II, 1890, p. 186. Ailleurs, *Hymn. de Sim. Petr.*, 12, *ibid.*, t. IV, p. 688 : « Bienheureux es-tu, Simon, s'écrie-t-il, parce que sur toi a été bâtie l'Église... à laquelle le Fils de Dieu a promis que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle! »

Sans doute, Justin († 160) ne fait qu'une allusion, mais suggestive, à notre texte : « A l'un de ses disciples, écrit-il, qui l'avait, sur une révélation de son Père, reconnu comme Fils de Dieu, comme Christ, et qui s'appelait d'abord Simon, il donna le surnom de Pierre. » *Dial.*, 100, *P. G.*, t. VI, col. 709. Quant à Irénée († après 190), on a voulu tirer un argument contre l'authenticité des versets en question de ce fait que, traitant à plusieurs reprises de l'autorité de l'Église romaine, il ne les utilise pas. Comme s'il était démontré par ce silence qu'il ne les a pas connus. Silence relatif, du reste, puisque, s'en prenant à ceux qui sont *alienati a veritate...*, il conclut sur ces mots : *non enim sunt fundati super unam petram, sed super arenam habentem in seipso lapides multos. Cont. hær.*, III, XXIV, 2, *P. G.*, t. VII, col. 967, où l'on peut voir, en même temps qu'une réminiscence de Matth., VII, 24-27, une allusion à notre texte.

En dernière analyse, tous ces efforts contre l'authenticité du *Tu es Petrus* n'ont été fournis qu'en désespoir de cause, alors que devant la thèse de la primauté demeuraient vaines et impuissantes les tentatives antérieures menées contre le sens du texte fameux.

2. *Historicité du « Tu es Petrus ».* — Pour les critiques non catholiques, le sens et, par contre-coup, l'historicité du *Tu es Petrus* sont commandés par l'idée qu'ils se font de l'Église, du salut et du royaume de Dieu dans la pensée de Jésus-Christ. A l'heure présente c'est surtout la conception eschatologique du « royaume » que l'on fait valoir. Mais l'article ÉGLISE, a montré que rien de sérieux ne peut être opposé à l'historicité d'un texte pour cette seule raison qu'il concerne la constitution d'une Église hiérarchisée.

Dès le XIVe siècle, les adversaires de la primauté se sont efforcés de trouver des interprétations qui sont fonction de leur attitude doctrinale opposée à la primauté romaine.

L'apôtre Pierre, disent-ils, ne pouvait être le « fondement » de l'Église puisque ce « fondement », cette « pierre d'angle », c'est Jésus lui-même; ou bien le *céphas*, le roc, ce ne pouvait être que la *foi* de Pierre en la divinité du Sauveur, ou peut-être le *collège apostolique* repré-

senté par Pierre. Ce ne pouvait être à la personne de Pierre que furent promises les «clefs du royaume», mais, par Pierre, à l'*Église universelle*. Jusqu'au jour où l'on s'est avisé de contester l'authenticité du logion, on a maintenu (et certains, comme Allen, Strack und Billerbeck, Box, maintenaient récemment encore, et vaille que vaille) ces fantaisies surannées et inconsistantes. Du jour où l'on a cru pouvoir rejeter l'authenticité du texte, celui-ci a retrouvé son sens naturel et obvie; et quant aux arguments apportés contre l'exégèse catholique, on les a dès lors dirigés contre l'authenticité, la position demeurant identique à l'encontre de la primauté. « Il n'est vraiment pas nécessaire, dit M. Loisy, de prouver que les paroles de Jésus s'adressent à Simon, fils de Jona, qui doit être et qui a été la pierre fondamentale de l'Église, et qu'elles ne concernent pas exclusivement la foi de Simon, ou bien tous ceux qui pourraient avoir la même foi que lui; bien moins encore, la pierre peut-elle être ici le Christ lui-même. De telles interprétations ont pu être proposées par les anciens commentateurs en vue de l'application morale, et relevées par l'exégèse protestante dans un intérêt polémique; mais si l'on veut en faire le sens historique de l'Évangile, ce ne sont plus que des distinctions subtiles et qui font violence au texte. » A. Loisy, *Évang. synopt.*, t. II, p. 7-8.

Remarquons, en premier lieu, que le *Tu es Petrus*, autant « par son contenu que par son caractère sémitique, est en parfaite harmonie avec le contexte immédiat et avec l'Évangile tout entier. E. von Dobschütz ne fait pas difficulté de reconnaître qu'il représente une tradition authentique. *Die Kirche im Urchristentum*, dans *Zeitschr. für die N. T. Wissenschaft*, 1929, p. 114. Jésus a pu dire « mon Église », c'est-à-dire mon groupe, ma communauté, *knischta*, comme il a pu dire « le « royaume du Fils de l'homme », Matth., XIII, 41, et comme il dit ἐμέ dans Marc., VIII, 27; Luc., IX, 18; car il veut donner aux disciples une leçon sur sa personne et son œuvre. » J.-B. Colon, *La conception du salut d'après les évangiles synoptiques*, dans *Rev. des sciences relig.*, 1931, p. 391. Ne trouve-t-on pas le titre d'« Église du Seigneur », « Église de Dieu » donné dans l'Ancien Testament à l'assemblée du peuple ou à de pieuses réunions ? Deut., XXIII, 1, 2, 3, 8; Jud., XX, 2; I Par., XXVIII, 8; Mich., II, 5; Neh., XIII, 1. Bien plus, ne trouve-t-on pas dans les Lamentations, I, 10, « ton Église », Ἐκκλησίαν σου?

a) Au surplus, le caractère araméen, le rythme évidemment sémitique de tout le passage, en dominent impérieusement l'exégèse. Le sens est clair, la suite incontestable. A la profession de foi de Simon, Jésus répond par une formelle et solennelle approbation, qui en fait valoir aussitôt l'importance. La bénédiction — promesse et prophétie tout ensemble — paraît bien être le décalque de la salutation sémitique. Les bénédictions grecques, au contraire, ne comportent qu'assez rarement la formule μακάριος εἶ. Cf. G.-L. Dirichlet, *De veterum macarismis*, dans *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, t. XIV, fasc. 4, 1914. Le Σίμων Βαριωνᾶ n'est que la transcription de l'araméen, que le IVe évangile finira par traduire, I, 42; XXI, 15 sq. L'expression « chair et sang » n'a rien que d'un sémitisme indiscutable, et quant au jeu de mots du verset 18, on ne peut soutenir qu'il ait pu être conçu primitivement en une autre langue que l'araméen : « Tu es (une) *kepha* et sur cette *kepha* »; si l'origine en était grecque, le changement de genre πέτρα-πέτρος aurait été évité. Ce changement, au contraire, s'explique au mieux du fait que, lors de la rédaction grecque du Ier évangile, le nom propre Πέτρος était déjà consacré par l'usage. Dans les « portes de l'Hadès », on ne peut non plus s'empêcher d'avouer un sémitisme connu, comme aussi l'opposition « terre et cieux ».

b) Reprenant le nom de Kepha (Céphas) donné à Simon, fils de Jona, Jésus l'explique et le justifie, en assignant à celui qui le porte un rôle de première importance dans son œuvre. Comme, dès à présent, la confession de Jésus, Fils du Dieu vivant, est le fondement de la foi chrétienne, ainsi Pierre, *dans l'avenir*, sera la pierre vivante, non pas la « pierre d'angle », Is., XXVIII, 16, expression et rôle réservés à Jésus-Christ, mais le fondement inébranlable sur lequel reposera l'édifice que le Seigneur va édifier, l'Église. Ce fondement est un «rocher»: pas plus que la maison du sage, Matth., VII, 24-25, la communauté messianique ne sera renversée. Tant qu'elle devra demeurer sur la terre, car c'est de l'avenir terrestre qu'il est ici question, les portes de l'Hadès, puissances redoutables de la cité inférieure (mort et enfer), ne prévaudront point contre l'Église fondée sur Pierre. Une lutte s'engagera donc, qui jettera toutes les forces de destruction, tous les éléments de dissolution contre cette Église; mais, grâce à la solidité de son assise, elle ne sera point détruite.

c) Et c'est Pierre encore qui aura la garde des portes de la cité d'en-haut, le royaume des cieux. Autre image de couleur sémitique. « Je mettrai sur son épaule la clef de la maison de David, et s'il ouvre, nul ne fermera, et s'il ferme, nul n'ouvrira », a-t-il été dit du Messie. Is., XXII, 22. Ainsi en sera-t-il du chef des apôtres, il aura sur l'Église pleine autorité. Liant ou déliant, il est assuré que ses ordonnances, défenses ou permissions seront efficaces, ratifiées par Dieu même. Car « *lier et délier* signifient en langage rabbinique défendre et permettre et se disent des décisions formulées par les docteurs dans l'interprétation de la Loi. Ainsi, l'école de Hillel déliait beaucoup de choses que celle de Schammaï liait. » A. Loisy, *Évang. synopt.*, t. II, p. 12. Voilà bien la primauté.

d) Sans doute, le Christ est la « pierre angulaire », Matth., XXI, 42-45; cf. Act., IV, 11; I Petr., II, 7; Rom., IX, 33, objet de scandale pour les Juifs; ils l'ont rejetée, pour leur propre ruine. Sans doute encore, nous devons bâtir sur Jésus-Christ comme fondement et ne point nous appuyer sur des intérêts humains. I Cor., III, 11. Il est vrai aussi, par ailleurs, que le Christ est pour nous un rocher spirituel, d'où jaillit l'eau vive qui garantit la vie éternelle. I Cor., X, 4; cf. Joa., IV, 14. Mais dans ces métaphores diverses l'analogie est seulement verbale avec celle qui nous occupe; ces textes ne peuvent être invoqués contre la primauté de Pierre. Et, de même, si certains Pères ont insisté sur la foi de l'apôtre, qui est un roc solide, ils la comprenaient concrète et inséparable de la personne; loin de songer à nier la promesse de primauté que Pierre avait reçue en retour, ils l'ont, au contraire, surabondamment affirmée en maintes occasions.

e) Sans doute, enfin, le Ier évangile, quelques pages plus loin, XVIII, 18, contient un autre texte qui, dans une formule à peu près identique, confère au collège apostolique tout entier la puissance efficace et plénière de « lier et délier ». N'oublions pas toutefois que ce second logion, de l'avis des critiques, concerne le collège apostolique uniquement, et non pas l'ensemble des fidèles de l'Église universelle. Rappelons-nous de même que, pour ces critiques, ce texte du c. XVIII n'est pas plus recevable que celui du c. XVI, ne pouvant non plus, selon eux, correspondre à la véritable et historique pensée de Jésus. Quoi qu'il en soit, et sans nous attarder ici à des démonstrations ou à des réfutations qui ont été faites ailleurs, voir art. APÔTRES, ÉVÊQUES, ÉGLISE, bornons-nous à déclarer, à l'encontre des affirmations intéressées ou convaincues de quelques auteurs, Réville, *Origines de l'épiscopat*, p. 37-38; Guignebert, *Manuel d'hist. anc. du christianisme*, p. 230; *Modernisme*, p. 90, que l'incompatibilité qu'ils décou-

vrent entre ces deux passages de Matthieu est objectivement inexistante. Nous avons montré précédemment, d'après les récits évangéliques, la prééminence de Pierre parmi les Douze; cette prééminence justifie parfaitement la collation d'une prérogative spéciale et unique. Le pouvoir de lier et de délier est conféré à Pierre en premier lieu, aux Douze ensuite, c'est vrai. Mais à cette fonction que partage Pierre avec ses collègues se surajoute une prérogative qui lui est exclusivement réservée, parce que *seul* il est le *rocher*, le fondement de l'Église, et que seul il a reçu les *clefs du royaume des cieux*. En définitive, ni contradiction ni incompatibilité ne se peuvent percevoir entre ces deux textes qui successivement nous font connaître et la suprême juridiction qui n'appartient qu'à un seul et les pouvoirs du collège apostolique tout entier.

3. *Valeur théologique du « Tu es Petrus ».* — Dès lors qu'on admet le sens obvie du logion et son historicité, on lui reconnaît une portée théologique de premier ordre.

a) Pour les protestants orthodoxes et pour tous ceux qui s'ingénient à en détourner ou minimiser le sens, ce texte est sans force probante en faveur d'une primauté réelle. S'ils concèdent que Jésus a promis à Pierre un privilège, une prérogative, ils ne consentent pas à y voir une autorité véritable de gouvernement, moins encore un pouvoir perpétuel et transmissible à des successeurs. Volontiers, ils s'en tiendraient à une prééminence strictement personnelle et purement honorifique; tout au plus admettront-ils que Pierre a pu jouir d'une influence prépondérante dans la prédication apostolique et l'établissement du christianisme. Ainsi pensent, entre autres, J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, t. I, Lausanne, 1902, p. 464, et P.-F. Jalaquier, *De l'Église*, p. 219-221. Mais pour les libéraux, pour la plupart des critiques indépendants, le sens du texte est trop clair, la portée dogmatique en est aussi trop évidente; aussi ne font-ils pas difficulté d'avouer que c'est cela même qui constitue le motif principal pour lequel l'authenticité, ou tout au moins l'historicité, leur en semble inadmissible. Telle est, à quelques nuances près, la positions d'A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 9-15; de J. Grill *Der Primat des Petrus*, Tubingue, 1904, p. 9-17; de H. Monnier, *Notion de l'apostolat*, p. 133-135; de Ch. Guignebert, *Manuel...*, p. 226-227. Constatons, une fois de plus, que, pour ces auteurs, le débat se ramène sans cesse et se limite à la question de l'établissement du royaume de Dieu et de la constitution d'une Église. Mais retenons leur aveu quant à la signification et à la portée de notre texte.

Il ne suffira donc pas de voir une application du *Tu es Petrus* dans le rôle de premier plan que joua Pierre lors de l'établissement de l'Église. Qu'il ait ouvert la porte de l'Église aux Juifs et aux gentils, ce n'est pas là un accomplissement intégral de la promesse du pouvoir des clefs. Il ne suffira pas davantage de restreindre toute l'organisation de l'Église fondée sur Pierre à une *knischta* qui ne rassemble les disciples que pour la réitération de la dernière cène. Cf. Kattenbusch, *op. cit.*, p. 169 sq. A vrai dire, le texte de Matthieu nous met en face de trois métaphores successives. Celle de la *pierre fondamentale* pourrait, en toute rigueur, s'entendre d'un privilège qui n'impliquerait qu'un apostolat particulièrement fructueux et béni. Mais il nous faut tenir compte, pour en bien juger, du contexte immédiat, des deux images qui suivent et des pouvoirs qu'elles signifient. La garde des clefs du royaume symbolise la charge d'intendant, d'administrateur suprême. Cf. Matth., XXIV, 45; Luc., XII, 42. Le pouvoir de lier et de délier suppose le droit souverain de légiférer et de dispenser, avec l'approbation même de Dieu. De même que cette « juridiction », dont sera investi plus tard le collège apostolique tout entier, se trouve ici promise à Pierre, mais à un degré unique et suréminent du fait qu'elle se trouve unie au pouvoir des clefs et à la prérogative de pierre fondamentale, de même le pouvoir des clefs réservé à Pierre ne consistera pas seulement à ouvrir les portes de l'Église, deux fois seulement, aux Juifs et aux gentils, et de même encore le *fondement* doit prendre toute sa valeur et toute son importance du fait que l'Église construite sur ce roc inébranlable résistera à toutes les causes de ruine, à toutes les puissances de destruction. Le texte doit être interprété selon cette cohérence organique parfaite, qui ne permet aucune désarticulation arbitraire : les trois métaphores s'éclairent et se renforcent l'une l'autre, elles ne peuvent ni ne doivent s'expliquer isolément. Il s'ensuit que, sans nulle équivoque possible, la promesse faite à Pierre concerne bien une autorité effective, un principat spirituel suprême sur l'Église de Jésus.

b) Cette primauté de gouvernement, la métaphore de la pierre fondamentale nous la présente comme *nécessaire* et comme *perpétuelle*.

De même qu'il y a *nécessité* pour un édifice d'être indéfectiblement uni au roc sur lequel il a été construit, pour pouvoir défier toutes les forces de ruine et les dangers d'effondrement, de même il y a nécessité pour la communauté des fidèles de demeurer organisée, hiérarchisée et tout entière édifiée sur la suprême autorité du chef que lui a donné le Christ, son fondateur : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église », l'intention est nettement exprimée, le contexte la complète et la corrobore singulièrement, nous l'avons vu.

La construction messianique établie sur Pierre doit triompher des puissances de la mort et de l'enfer : quelle que soit l'interprétation précise donnée à « portes de l'Hadès », manifestement la pérennité est ici promise à l'Église que gouvernera Pierre. De même, par suite, que la perpétuité de la maison suppose d'abord la perpétuité du fondement, de même la pérennité assurée à l'Église implique au préalable et nécessite la pérennité de la prérogative accordée au prince des apôtres. Il en résulte que « Simon Pierre n'est pas que le fondement historique de l'Église », qu'il en est « le fondement actuel et permanent »; il dure et vit à nos yeux « dans une puissance qui lie et délie, qui détient les clefs du royaume, et qui est l'autorité de l'Église elle-même, non pas sans doute son autorité diffuse, le régime particulier des communautés, mais une autorité générale et distincte, qui est aux autorités particulières ce que Simon-Pierre a été par rapport aux disciples et à Paul lui-même... » A. Loisy, *Évang. synopt.*, t. II, p. 10. La primauté de Pierre sera donc transmissible par voie de succession continue et légitime.

Telle est la conclusion qui logiquement découle d'une exégèse rationnelle du texte, conformément d'ailleurs à ce qu'exige la nature d'un pouvoir permanent dans les sociétés humaines. Il faut singulièrement rétrécir les perspectives évangéliques et les intentions les plus précises de Jésus pour prétendre que la primauté de Pierre lui est uniquement personnelle, qu'elle s'épuise avec la fondation de l'Église, qu'elle s'éteint avec son titulaire, ainsi, du reste, que s'éteignent avec eux tous les pouvoirs départis aux apôtres. Que les apôtres et leur chef aient joui de privilèges extraordinaires, en tant que premiers prédicateurs de l'Évangile, nul ne peut songer à le nier; mais que leur mission de pasteurs, si on la leur reconnaît, n'ait pas dû se perpétuer, c'est ce qui est inconcevable, du moment que l'Église confiée à leurs soins doit atteindre jusqu'aux extrémités de la terre et durer jusqu'à la consommation des siècles.

Les apôtres ont donc transmis leurs pouvoirs de pasteurs aux évêques, leurs successeurs. De même, à plus

forte raison, le prince des apôtres, Pierre, a transmis sa primauté à ses successeurs les papes, princes des pasteurs. Car, si Jésus avait jugé nécessaire à son Église, du vivant même des apôtres, un centre, un fondement d'unité, une autorité suprême qui remplaçât la sienne, il n'a pu vouloir qu'une telle primauté cessât d'exister après la disparition de ceux qui avaient été ses témoins et ses disciples, alors que, dans une Église plus vaste, des pasteurs pourvus d'un prestige et de pouvoirs moindres devraient faire face à une situation de jour en jour plus complexe et plus difficile.

4° *Confirmation et collation de la primauté à Pierre.* — Le *Tu es Petrus* n'est pas le dernier mot de Jésus sur la constitution de l'autorité suprême qui devra régir son Église. A la promesse répondent une confirmation et une collation formelles.

1. *Confirmation.* — La primauté de juridiction entraîne logiquement, dans une société qui exige d'abord une adhésion de foi, un pouvoir doctrinal de contrôle et de direction. Un texte de Luc nous fait constater que ce pouvoir a été conféré à Pierre. « Simon, Simon, s'écrie Jésus, voici que Satan a obtenu [la permission] de vous cribler comme le froment... Mais moi, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas; et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères. » Luc., XXII, 31, 32. Aucun doute ne s'élève sur l'authenticité, aucune incertitude ne règne sur le sens de ce passage. « Celui que Satan souhaitait surtout faire tomber, c'était Pierre, le chef des apôtres. Jésus a connu le péril qui le menaçait; il n'a pas voulu le préserver entièrement; mais sa prière a mis à l'abri sa foi. Sa foi ne sera donc pas défaillante, et, revenu de son écart de conduite, c'est à lui qu'il appartiendra d'affermir ses frères. Il n'est pas dit d'ailleurs que les autres apôtres perdront la foi, puisqu'il ne s'agit que de les affermir. Mais le privilège d'une foi indéfectible n'est assuré qu'à Pierre. Le protestant Bengel a dit avec sa concision lapidaire : « En préservant Pierre, dont la ruine « eût entraîné tous les autres, Jésus les a tous préser- « vés. Tout ce discours du Seigneur présuppose que « Pierre était le premier des apôtres, dont la résistance « ou la chute déciderait plus ou moins du sort des « autres. » Le texte de Luc, si on l'isolait, pourrait se rapporter seulement à la circonstance prochaine du scandale des apôtres. Mais sa teneur est absolue, ce qui nous autorise à le rattacher à la promesse déjà faite à Pierre, rocher inébranlable sur lequel l'Église sera bâtie. [Ce terme grec στηρίζειν, « affermir », s'appareille à ce *Kepha*, si expressif, de Matthieu.] La nouvelle déclaration du Christ précise ainsi que cette solidité du roc est celle d'une foi que rien ne peut ébranler, puisqu'elle est appuyée sur la prière de Jésus. Cette prérogative permettra à Pierre d'affermir dans la foi même les apôtres, sans parler des autres croyants. Et cela aussi longtemps que durera l'Église, contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront point. » Lagrange, *L'Évangile de Jésus-Christ*, p. 512-513. Sans doute, nous avons là, d'abord et surtout, l'énoncé bref du privilège de l'infaillibilité personnelle et active accordée à Pierre; mais, par le fait même que cette attribution n'est faite qu'à lui seul, chef suprême dont la foi primera et affirmera celle des autres pasteurs, par le fait même, et en dépit du revirement prévu, la primauté effective promise à Césarée se trouve ici confirmée solennellement par le Maître.

2. *Collation définitive de la primauté à Pierre.* — Simon-Pierre avait renié Jésus, et cependant c'est à lui que le Sauveur ressuscité apparut le premier. Son principat suprême lui est donc maintenu. L'évangile de saint Jean va nous en raconter la définitive collation à l'apôtre réhabilité. Pour nous, l'authenticité et l'historicité de ce texte se trouvent être les mêmes que celles de l'évangile johannique en général et plus particulièrement des chapitres qui relatent la résurrection et les faits postérieurs. Notons toutefois que, pour les critiques indépendants, le c. XXI, qu'ils considèrent comme additionnel, représente une tradition qui serait étroitement apparentée à celle des synoptiques et, par suite, d'un caractère beaucoup plus historique, dans son ensemble, que tout le reste du IV[e] évangile. Nous ne nous arrêterons pas à discuter la prétention des rationalistes d'écarter comme légendaire toute parole prêtée à Jésus ressuscité, sous le prétexte que sa résurrection n'est pas un fait historiquement établi. Venons-en au texte, au *pasce oves meas* de Joa., XXI, 15, 17.

« Lors donc qu'ils eurent déjeuné, Jésus dit à Simon-Pierre : Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? Il lui dit : Oui, Seigneur, vous savez que je vous aime. Il lui dit : Pais (βόσκε) mes agneaux. Il lui redit une seconde fois : Simon, fils de Jean, m'aimes-tu ? Il lui dit : Oui, Seigneur, vous savez que je vous aime. Il lui dit : Sois le pasteur (ποίμαινε) de mes brebis. Il lui dit pour la troisième fois : Simon, fils de Jean, m'aimes-tu ? Pierre fut contristé de ce que Jésus lui avait dit pour la troisième fois : M'aimes-tu ? Et il dit : Seigneur, vous connaissez tout, vous savez que je vous aime. Il lui dit : Pais (βόσκε) mes brebis. »

La valeur probante du passage est évidente par elle-même. Jésus, qui est le bon Pasteur, Joa., X, 14-16, se choisit un vicaire pour paître son troupeau tout entier. Les deux termes du texte grec, dont le Maître se sert ici signifient, l'un et l'autre, « fais paître », « dirige », et ils s'appliquent spécialement à la conduite d'un troupeau. Mais il est à remarquer que le terme ποίμαινε a déjà un sens plus étendu, dégagé de la métaphore du berger et du troupeau, et qu'il s'applique, en outre, à l'autorité temporelle d'un pasteur, chef de peuple ou roi. cf. Matth., II, 6; Apoc., II, 27; XII, 5; XIX, 15, et aussi à la juridiction proprement spirituelle dans l'Église. Act., XX, 28; I Petr., V, 2. Quant aux mots « agneaux et brebis », la signification qui en ressort n'a pas besoin d'être commentée. Soulignons plutôt l'insistance du Sauveur, qui tient à réhabiliter Pierre à ses propres yeux comme devant ses frères, qui connaît et qui réclame dans le chef des apôtres non seulement une foi plus ferme, mais encore un amour plus fort que dans « ceux-ci », et la solennité de cette investiture, qui, réalisant le *Tu es Petrus*, montre moins clairement, sans doute, la perpétuité, mais plus explicitement l'universalité de la suprême juridiction de Pierre, sa primauté inamissible.

5° *La primauté exercée par saint Pierre.* — Il nous faut voir, à présent, dans l'histoire de la primitive Église, l'apôtre Pierre exerçant la primauté dont il est investi.

1. *Dans les Actes des apôtres.* — C'est Pierre qui préside le collège apostolique et qui, au lendemain de l'Ascension, propose de procéder au remplacement de Judas. Act., I, 15-26. C'est lui qui, à la Pentecôte, se présentant comme le chef de la communauté évangélique, inaugure la prédication apostolique. Il est bien entouré des Onze; mais c'est lui qui est nommé en tête, comme leur chef : *Petrus cum undecim... Dixerunt ad Petrum et ad reliquos apostolos...* Act., II, 14, 37. Le rôle de Pierre dans la guérison du boiteux et dans le discours qui la suivit, III, 1-26, n'est pas moins remarquable. Et, devant le Sanhédrin, c'est Pierre encore qui parle au nom de tous, IV, 5-22, ou Pierre en premier lieu, *Petrus et apostoli*. V, 27-29, 30-32. C'est Pierre semblablement qui au début assume le gouvernement intérieur de l'Église de Jérusalem, châtiant Ananie et Saphire, V, 1-11, ou qui, avec Jean, se rend en Samarie imposer les mains aux convertis que Philippe a baptisés. VIII, 14-24. Le texte, sans doute, ℣. 14, s'exprime ainsi : *miserunt (apostoli) ad eos Petrum et Joannem.* Mais, outre que ce *miserunt* peut s'entendre d'une décision prise en

commun, ce n'est qu'un mot qui, dans son raccourci, ne saurait prévaloir contre un contexte où nous voyons Pierre user de toute son autorité de prince des apôtres pour maudire Simon le Magicien et pour visiter les communautés de la côte palestinienne. IX, 31-43. C'est lui encore, lui le premier, qui, d'autorité, sur l'ordre de Dieu même, ouvre aux gentils les portes de l'Église, en recevant au baptême le centurion Corneille et les siens, X, 1 sq., sans les faire passer par le judaïsme. XI, 1-18. Pierre ne nous apparaît pas moins chef, chef vénéré et aimé, lorsque, prisonnier du roi Hérode Agrippa, puis miraculeusement délivré, il est l'objet des angoisses et des prières de tous les fidèles, la cause aussi de leur joie. XII, 3-17. Enfin, lors de l'assemblée apostolique de Jérusalem, Pierre exerce manifestement une primauté que ne lui conteste ni Jacques ni aucun autre. XV, 6 sq. Devant cet ensemble de faits, on peut reconnaître que « Pierre est devenu en toute vérité le prince des apôtres, le fondateur de la tradition chrétienne, le fondement de l'Église ». A. Loisy, *Les Actes des apôtres*, p. 580. Pour qui admet la valeur historique du livre de saint Luc, ces témoignages sont décisifs.

2. *Dans les épîtres.* — Les épîtres catholiques ne nous fournissent aucun texte sur la primauté, pas même celles qui sont de Pierre. Ce silence n'a rien qui doive nous étonner. En tout état de cause ces écrits ne contiennent rien qui sur ce point contredise ou infirme les affirmations des évangiles ou du livre des Actes.

Les épîtres de saint Paul, en revanche, font plusieurs allusions à Pierre et à son autorité. Dans la I[re] aux Corinthiens, l'apôtre, énumérant les chefs dont se réclament les diverses factions, leur fait dire tour à tour : *Ego quidem sum Pauli; ego autem Apollo; ego Cephas ; ego autem Christi.* I Cor., I, 12. Quoi qu'on ait prétendu, il y a peu de chose à tirer, croyons-nous, de cette gradation ascendante. Plus loin, Paul revendique hautement le droit de se comporter pratiquement comme les autres apôtres, *sicut et ceteri apostoli et fratres Domini et Cephas.* IX, 5. Ici, Pierre est nettement détaché du groupe des autres autorités; mais il faut bien avouer que, pas plus ici que dans l'épître aux Galates, Paul ne semble professer à l'endroit de Céphas une considération particulière. Cela n'en donne que plus de prix aux déclarations où Paul reconnaît l'autorité de Pierre et la nécessité de confronter son enseignement avec le sien. C'est de lui qu'il est allé *faire connaissance* à Jérusalem :... *veni Jerosolymam videre Petrum, et mansi apud eum diebus quindecim ;* et c'est là plus qu'une simple visite, c'est un séjour prolongé : le grec ἱστορῆσαι suppose des entretiens prolongés. *Alium autem apostolorum vidi neminem, nisi Jacobum fratrem Domini.* Gal., I, 18-19. Pourquoi Jacques, sinon pour sa parenté avec Jésus et pour sa situation particulière dans la Ville sainte? Et pourquoi Pierre, seul entre tous les autres, sinon pour sa primauté ?

Ce n'est pas le récit du conflit d'Antioche qui peut modifier cette conclusion. Gal., II, 11-21. Ni la doctrine, ni même l'autorité du prince des apôtres ne sont ici mises en question, mais uniquement son attitude pratique, préjudiciable aux convertis de la gentilité et contraire à la ligne de conduite arrêtée sous sa présidence à Jérusalem : c'est cette pusillanimité et cette inconséquence que Paul a osé reprocher à Pierre, malgré sa primauté. Car c'est bien à cause de cette primauté reconnue de tous que Paul insiste sur l'audace de son intervention. M. Loisy l'a bien vu, lui qui a écrit : « L'attitude de Paul à l'égard de Pierre et son langage dans l'épître aux Galates prouvent simplement que la primauté de Simon ne se présentait pas et n'était pas considérée comme un pouvoir de domination; mais le témoignage même de Paul atteste que Simon-Pierre était le chef du service évangélique, l'homme avec lequel il fallait se concerter sous peine de travailler en vain. » *Évang. synopt.*, t. II, p. 14. Ce témoignage de Paul rejoint et confirme celui des évangélistes.

Ainsi donc, le Nouveau Testament nous livre le dogme catholique de la primauté de saint Pierre exprimé formellement et déjà réalisé dans les faits. L'histoire de l'Église et la tradition vont nous en montrer le prolongement légitime dans l'exercice du principat spirituel des pontifes romains.

II. La venue de saint Pierre a Rome et la primauté du Siège romain. — Ce sont deux faits d'un autre ordre, mais deux faits générateurs de droit, qu'il nous faut à présent exposer : Pierre est devenu l'évêque de Rome; en mourant sur ce siège, il a ouvert pour les évêques de Rome la succession légitime à sa primauté universelle.

1° *Saint Pierre à Rome.* — Que saint Pierre soit venu à Rome et qu'il y soit mort, c'est ce qu'admet la presque unanimité des historiens sérieux, même étrangers au catholicisme. Seuls, quelques polémistes s'obstinent à soutenir le contraire, pour des fins qui n'ont rien de commun avec la science. Ad. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, Leipzig, 1897, p. 244, n. 2, et L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, Paris, 1906, p. 61-63, considèrent la question comme tranchée en faveur de la tradition. Ch. Guignebert, *La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome*, Paris 1909, qui a prétendu défendre la thèse opposée, s'est attiré les justes sévérités de P. Monceaux, *L'apostolat de saint Pierre à Rome*, dans *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, Paris, 1910, p. 211 sq. A. Bauer n'a pas été plus heureux dans ses négations, brillamment réfutées par le R. P. Boehminghaus, *Vom Grabe des heil. Petrus Funde und Feinde*, dans *Stimmen der Zeit*, 1918, p. 251-267.

C'est en vain que l'on a tenté de solidariser la tradition historique de l'Église romaine avec les récits légendaires concernant Simon le Magicien. Elle en est indépendante et se soutient par des témoignages de premier ordre.

1. *Clément*, qui avait sans doute connu les deux apôtres, nous fournit, dans sa lettre aux Corinthiens, *I Cor.*, V, 4, 6, écrite à Rome vers 95, c'est-à-dire trente ans au plus après les événements, les données suivantes : « Jetons les yeux sur *nos* vaillants apôtres (ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους) : Pierre, qui, victime d'une jalousie criminelle, souffrit, non pas une ou deux épreuves, mais un grand nombre, et ainsi martyr (οὕτω μαρτυρήσας) s'en alla au séjour de gloire qui lui était dû... » P. Monceaux le fait remarquer, « le bon sens indique ici qu'on doit rapporter ἡμῶν à ce qui suit... Clément de Rome invoque donc le souvenir des apôtres romains, Pierre et Paul, souvenir resté vivant dans la communauté locale... Cette allusion appelle tout naturellement un hommage aux autres chrétiens de Rome qui ont partagé le sort des apôtres, τούτοις... συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν (cf. la *multitudo ingens* de Tacite, *Ann.*, l. XV, c. XLIV) et ont laissé à Rome (ἐν ἡμῖν) un magnifique exemple. La persécution dont il est question ici ne peut être que la persécution de Néron : tous les faits mentionnés, c. V-VI se sont évidemment passés à Rome. Ainsi, de ce texte célèbre, on doit tirer trois indications précieuses : *a)* Clément considérait Pierre et Paul comme les « apôtres » de l'Église romaine; *b)* il admettait le martyre de Pierre à Rome; *c)* il plaçait ce martyre au temps de la persécution de Néron. » P. Monceaux, *op. cit.*, p. 226 sq. Telle est la seule explication plausible de ce passage fameux ; elle a conquis tous les critiques « auxquels les préjugés ne jettent pas un voile sur les yeux ». Duchesne, *Les origines chrétiennes*, cours lithographié, p. 79. On peut d'ailleurs lire dans *L'ascension d'Isaïe*, I, 2-3, ce texte fort suggestif : « Après qu'il sera consommé, descendra Béliar, le grand prince, le roi de ce monde, qui l'a

dominé dès qu'il a existé; et il descendra de son firmament sous la forme d'un homme, roi d'iniquité, *meurtrier de sa mère*, qui lui-même est roi de ce monde. Et *il persécutera* la plantation qu'auront plantée *les douze apôtres du Bien-Aimé; des Douze, un sera livré entre ses mains.* » Éd. E. Tisserant, Paris, 1909, p. 116-117. Les historiens les plus sérieux admettent que ce Béliar est Néron et que l'apôtre par lui saisi ne peut être que Pierre. Mgr Tisserant, *op. cit.*, p. 227, cite Harnack, lequel est formellement partisan de cette identification et y découvre un témoignage de plus en faveur du fait de la mort de Pierre (à Rome) sous Néron.

2. *Saint Ignace d'Antioche*, quelque dix ou vingt ans plus tard, dans sa lettre célèbre aux Romains, les suppliant de ne pas le priver du martyre, leur dit : « Je ne vous donne pas un ordre comme Pierre ou Paul : ils étaient apôtres, je suis un condamné... » *Rom.*, IV, 3, argument qui n'a de valeur véritable que si Pierre et Paul sont venus à Rome et si l'on peut traduire : « ils étaient *vos* apôtres, je ne suis, *pour vous*, qu'un condamné... ». Or, Ignace était le chef de cette Église d'Antioche qui se glorifiait de posséder la première chaire de Pierre; le témoin est de poids. Que vaut, à côté, le silence de Justin ou d'Hermas, qui, d'ailleurs, ne parlent pas davantage de la venue et de la mort de Paul à Rome ? Il est amplement compensé.

3. *Saint Irénée.* — Aux environs de l'an 180, l'évêque de Lyon, Irénée, qui connaît la tradition romaine pour avoir vécu à Rome plusieurs années, dit expressément que l'Église de Rome fut fondée par les saints apôtres Pierre et Paul. Dans cette page que nous retrouverons, il établit la série des pontifes qui se sont succédé depuis que « les bienheureux apôtres confièrent à Lin la charge d'évêque ». *Cont. hær.*, III, III, 1, *P. G.*, t. VII, col. 845.

4. De la même époque, Eusèbe nous rapporte deux témoignages d'importance, l'un d'« un homme d'Église nommé *Caius* », contemporain du pape Zéphyrin (début du IIe siècle), qui, dans un écrit où il discute avec Proclus, chef de la secte phrygienne, s'exprime ainsi touchant les tombeaux des deux apôtres : « Je puis montrer les trophées des apôtres. Si tu veux aller au Vatican ou sur la voie d'Ostie, tu trouveras les trophées de ceux qui fondèrent cette Église »; l'autre, de l'évêque *Denys de Corinthe*, qui, vers 170, s'adressant aux Romains, leur écrit en ces termes : « Vous-mêmes avez associé... la plantation faite par Pierre et Paul des Églises de Rome et de Corinthe...; tous deux, partis pour l'Italie, y enseignèrent ensemble et subirent le martyre vers le même temps. » *Hist. eccl.*, l. II, c. XXV, n. 5-8, *P. G.*, t. XX, col. 208-209.

5. Au début et au milieu du IIIe siècle, Cyprien de Carthage, Firmilien de Césarée, en Cappadoce, Denys d'Alexandrie Fabius d'Antioche, Calliste et Hippolyte de Rome, aussi bien que l'auteur inconnu d'un livre contre Artémon, bref, toute l'Église d'Orient ou d'Occident, admettent ou considèrent comme admis universellement que le siège de Rome est le siège même de Pierre, que l'évêque de Rome est le successeur de Pierre. Pour Tertullien, à l'« heureuse Église de Rome les apôtres Pierre et Paul ont versé toute leur doctrine avec leur sang ». *De præscript.*, XXXVI; cf. *ibid.*, XXX, XXXII, *P. L.*, t. II, col. 48, 42, 44; *Scorpiace*, XV, 2-5, *ibid.*, col. 151; *De pudicit.*, XXI, 9-10, *ibid.*, col. 1025; *Adv. Marcion.*, IV, 5, *ibid.*, col. 366. Quant à Clément d'Alexandrie, *Hypotyposes*, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XIV, rapportant comment fut composé l'évangile selon Marc, il rappelle d'abord que « Pierre prêchait publiquement *à Rome* la parole et annonçait l'Évangile sous l'action de l'Esprit ». Origène, peut-être influencé par les *Actes de Pierre*, nous dit de celui-ci que, « venu finalement à Rome, il y fut crucifié la tête en bas, sur sa demande expresse ». Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. I, Harnack a même pu citer le témoignage du païen Porphyre, d'après un texte de Macarius Magnès, du siècle suivant. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, t. I, Leipzig, 1906, p. 54. Et voilà qui, en passant par l'évêque Pierre d'Alexandrie, *Epist. can.*, IX, *P. G.*, t. XVIII, col. 483, et l'historien Eusèbe, trop dépendant malheureusement des *Actes* apocryphes, *Hist. eccl.*, l. II, c. XIV, XV, XXV, rejoint l'attestation du chronographe libérien.

6. Le *Chronographe* (libérien) *de l'an 354*, écrit en tête de son catalogue des évêques de Rome : *Petrus ann. XXV, mens. uno, d. VIIII, fuit temporibus Tiberii Cæsaris et Gai et Tiberi Claudi et Neronis a consul. Minuci et Longini usque Nerine et Vero. Passus autem cum Paulo die III kal. iulias consul. ss. imperante Nerone.* A la vérité, il n'y a aucun fond à faire sur les données chronologiques fournies par ce texte, qui n'iraient à rien de moins qu'à faire venir Pierre à Rome à une date beaucoup trop précoce. Plus intéressante est la *Depositio martyrum*, qui se rattache au même texte et nous livre un calendrier de l'Église romaine utilisant peut-être les recherches faites par Hégésippe vers 160 et où l'on peut relever : *VIII kal. martias natale Petri de cathedra. — III kal. iul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons.* (Ces textes du *Chronographe de l'an 354*, dans C. Kirch, *Enchiridion fontium historiæ ecclesiast. antiq.*, n. 491, 492.) Nous avons là une indication précieuse de la double commémoration faite par l'Église de Rome, le 22 février, de l'épiscopat ou chaire de l'apôtre, le 29 juin de sa « déposition ». Le consulat de Tuscus et de Bassus, il est vrai, nous reporte à l'an 258, au temps de la persécution de Valérien, deux siècles environ après la mort des deux apôtres. A cette date, a-t-on pensé avec beaucoup de vraisemblance, en raison de la tourmente qui sévissait sur la communauté romaine, les restes vénérés des apôtres Pierre et Paul furent transférés sur la voie Appienne, au lieu dit *ad Catacumbas*; précisément, les anciens itinéraires disent que les tombeaux des saints apôtres furent en ce lieu, à Saint-Sébastien, pendant quarante ans. *Notitia ecclesiarum*, dans De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 139, 141. Que ce chiffre de quarante soit approximatif ou symbolique, suivant la remarque de Duchesne, il n'importe guère; mais l'hypothèse du transfert s'en trouve confirmée, d'autant plus que ces indications diverses s'accordent avec les nombreux graffiti du IVe ou du Ve siècle, mis récemment au jour à Saint-Sébastien, avec l'inscription composée par le pape saint Damase et placée par lui *ad Catacumbas* : « *Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes Nomina quisque Petri pariter Paulique requiris* ». Bien que cette tradition et cette translation supposée aient été révoquées en doute, elles semblent bien être confirmées par les découvertes récentes. Les fouilles de Saint-Sébastien ont mis à jour (1915-1925), entre autres monuments notables, un antique *triclinium* ou salle d'agapes que les archéologues les plus avertis datent de la seconde moitié du IIIe siècle et dont un fragment de muraille montre encore plus de cent cinquante graffiti rappelant des repas funéraires célébrés en l'honneur de Pierre et de Paul et des invocations ou recommandations qui associent leurs deux noms : « Pierre et Paul, secourez Primus, pécheur... En l'honneur de Pierre et Paul, j'ai fait le *refrigerium*, moi, Tomius Cælius... » Ce mot *refrigerium*, qui se trouve répété quatre fois, désigne en latin l'agape liturgique en l'honneur des martyrs, sur leurs tombeaux, en sorte que nous avons là un émouvant témoignage en faveur de la présence à Rome du corps de l'Apôtre. Voir *Atti della pont. accademia romana di archeologia*, travaux de P. Styger, O. Marucchi, R. Lanciani, A. Ratti, etc., Rome, sér. II, t. XII-XIV, 1918-1920. Cf. H. Chéramy, P. S. S., *Saint-Sébastien-hors-les-Murs, la basilique, le souvenir*

apostolique, le cimetière « ad Catacumbas », Paris, 1925, et *Les catacombes romaines*, Paris, 1932, p. 150-151. Contre la translation, Delehaye, *Origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 302-308, et *Le sanctuaire des apôtres sur la voie Appienne*, dans *Analecta bollandiana*, 1927, p. 297-306.

7. Il est superflu d'insister, les monuments abondent, qui attestent le souvenir persistant de Pierre à Rome : son tombeau au Vatican, et aussi les peintures, les vases, les inscriptions des catacombes qui portent son effigie ou son nom. A ces preuves s'ajoute celle que nous fournit la tradition constante et unanime des Églises orientales même séparées. Et qui ne voit la signification et la valeur que pourrait avoir leur silence, alors que parmi elles il n'en est aucune qui revendique l'honneur de posséder le tombeau de Pierre ou sa chaire définitive ? Mais elles ne se taisent point : dans leurs liturgies, à l'envi, elles célèbrent celui qui est « devenu le premier évêque de Rome ».

8. Pourquoi n'invoquerions-nous pas enfin le Nouveau Testament même ? La *Ia Petri*, v, 13, nous fournit ces mots : *Salutat vos Ecclesia, quæ est in Babylone coelecta, et Marcus filius meus.* Un faussaire, si faussaire il y avait, se serait bien gardé de dater ce document qui de toute évidence, est de l'âge apostolique, d'un endroit où Pierre n'aurait pas fait un séjour connu de tout le monde. Il faut donc négliger les fantaisies des vaudois, de Marsile de Padoue et de tous les polémistes qui aiment mieux chercher l'Apôtre en Babylone de Mésopotamie que de le trouver à Rome. Ni le silence de Luc dans les Actes, ni celui des épîtres de saint Paul, ni celui de Josèphe ne nous interdisent de reconnaître que Rome est ici représentée par Babylone. Renan lui-même en convient, *L'Antechrist*, p. 122. De fait, l'Apocalypse, xvi-xviii, mais aussi les *Oracles sibyllins*, l. V, v. 155-160 (cf. saint Augustin, *De civ. Dei*, l. XVIII, c. ii, 2, *P. L.*, t. xli, col. 561), donnent à la Rome païenne, capitale d'iniquité et foyer de persécution, le nom de Babylone. D'ailleurs, à cette époque, l'antique cité chaldéenne ne comptait pas de chrétiens, semble-t-il, et à grand'peine quelques Juifs.

On comprend, en définitive, que le professeur russe orthodoxe Bolotov ait écrit : « ...Le fait du martyre de Pierre à Rome est attesté si anciennement et par tant de témoignages, qu'il ne reste aucune possibilité de le nier. » *Lektsii po istorii drevnei Tserkvi*, t. ii, Pétersbourg, 1910, p. 55. On comprend que le professeur de Berlin, Hans Lietzmann, en dédiant son *Petrus und Paulus in Rom* à la faculté de théologie protestante de Bonn, déclare de même : « Toutes les sources les plus anciennes laissent clairement entendre... que saint Pierre a séjourné à Rome et qu'il y est mort martyr... Les hypothèses faites en sens contraire... accumulent difficulté sur difficulté, ne pouvant d'ailleurs se justifier par aucun argument positif... Dès lors, je ne vois pas même la possibilité d'une hésitation. » *Op. cit.*, 2e éd., Berlin-Leipzig, 1927, p. 238.

2° *Les successeurs de saint Pierre à Rome.* — Pierre est donc venu à Rome, il y a prêché l'Évangile et organisé la chrétienté, il y a établi sa *cathedra*. Peu importe que son séjour y ait été continu ou intermittent, que Pierre soit arrivé de très bonne heure à Rome ou seulement à une date tardive, ce qui nous paraît plus vraisemblable. Il est mort évêque de Rome. Mais a-t-il eu des successeurs ? La plupart des critiques protestants, avec Lipsius et Harnack, affirment que, jusque vers l'an 150 ou 160, l'autorité épiscopale appartenait, dans la capitale, à une collectivité : ce serait seulement avec Anicet ou Pie qu'apparaîtrait l'épiscopat romain unitaire. La preuve qu'ils en donnent, ils prétendent la trouver dans le langage explicite ou dans le silence de Clément de Rome, *I Cor.;* d'Ignace d'Antioche, *Rom.*, et d'Hermas. Clément, nous dit-on, écrit comme si l'épiscopat de Corinthe, et donc aussi celui de Rome, étaient collégiaux, xliv, 4-6; Ignace ne connaît que les fidèles, nullement l'évêque de Rome, ii, 2; ix, 1; Hermas a des oracles, des reproches ou des préceptes pour les « presbytres », les « chefs », en un mot pour ceux qui occupent ou briguent les premières places, sans jamais une allusion à un évêque monarchique. *Vis.*, II, ii, 6; III, ix, 7; *Mand.*, XI, 12.

Il est non moins vrai, par ailleurs, que vers le milieu du iie siècle, l'Église romaine était en possession d'un catalogue de ses évêques. Nous en avons la preuve incontestable dans Irénée, *Cont. hær.*, III, iii, 3, qui nous amène aux environs de 180; dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. ii, xiv, xv, xxxiv; l. IV, c. i, iv, x, xix; l. V, c. vi, xxiv, et *Chronic.*, an. 68, 80, 92, 99, qui, écrivant vers 321, utilise ce même catalogue, en s'appuyant sur l'autorité d'Irénée, d'Hégésippe et de Jules Africain; enfin dans Épiphane, *Hæres.*, xxvii, 6, *P. G.*, t. xli, col. 372, qui, un demi-siècle plus tard, semble bien, en répétant la même série de pontifes romains, avoir utilisé un ancien document. Or, précisément, nous savons par Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. xxii, n. 3, que, venu à Rome sous Anicet, le Palestinien Hégésippe dressa « une liste de succession jusqu'à Anicet, dont Éleuthère était diacre », ce qui nous conduit aux alentours de l'an 160. Et nous lisons, en outre, dans le *Fragment de Muratori* (vers 200), ligne 73, que « le *Pasteur* a été écrit récemment par Hermas, pendant que son frère Pie occupait la chaire de l'Église de Rome », vers 150, par conséquent. Enfin, Irénée, Épiphane, d'autres encore, nous fournissent des renseignements, de source romaine évidemment, fournis sans doute par le catalogue épiscopal, d'où il résulte que l'Église de Rome connaissait non seulement les noms de ses évêques, mais encore les faits les plus notables de leur épiscopat.

Concluons tout simplement que, dans les origines, la centralisation du pouvoir et des honneurs n'était pas encore ce qu'elle devait devenir plus tard, par la force des choses et par le rayonnement libre de certaines personnalités et, aussi, que les premiers pontifes s'effaçaient volontiers derrière leur Église ?

III. La primauté romaine, de la mort de saint Pierre a l'avènement de saint Miltiade (Ier-IIIe siècle). — Nul ne doit s'attendre à constater, immédiatement après la disparition de l'apôtre Pierre, une hégémonie active et intense de ses successeurs sur les communautés chrétiennes. Encore bien moins doit-on vouloir d'ores et déjà reconnaître les modalités gouvernementales ou administratives de la papauté moderne. L'histoire pourtant n'est pas muette sur la primauté de l'Église romaine à cette époque reculée.

1° *L'Église de Rome jusqu'au pape saint Victor* (fin du iie s.). — Un premier point est acquis : quelle que soit la date exacte que l'on admette pour la mort du chef des apôtres (entre 64 et 67), on ne peut relever aucune discontinuité dans la vie de l'Église de Rome; elle grandit et s'affermit malgré les persécutions.

1. *La fin du Ier siècle.* — Si nous ne savons rien de certain sur les successeurs immédiats de Pierre, Lin, Clet ou Anaclet, il n'en est pas de même du quatrième évêque de Rome, *Clément* (vers 100). Il « avait connu les apôtres Pierre et Paul, nous déclare Irénée, et il s'était entretenu avec eux ». *Cont. hær.*, l. III, c. iii, 3, *P. G.*, t. vii, col. 849. Or, à son époque, l'Église de Corinthe, Église « principale » et apostolique, était depuis un certain temps déchirée par de graves dissensions; l'Église romaine estima devoir intervenir par lettre pour faire cesser un scandale si nuisible aux chrétiens et si réjouissant pour les païens. Étaient-ce les Corinthiens eux-mêmes qui l'avaient priée d'agir ? Le texte, i, 1, de l'épître qui leur fut adressée : βράδιον νομίζομεν ἐπιστροφὴν πεποιῆσθαι περὶ τῶν ἐπιζητου-

μένων παρ' ὑμῖν πραγμάτων « c'est bien tardivement, à notre avis, que notre attention se tourne vers les affaires en litige parmi vous », a bien aussi été traduit : « Nous n'avons pu nous occuper que bien tard, à notre gré, des questions par vous posées. » Mais, pour se justifier, cette lecture supposerait παρ' ὑμῶν plutôt que παρ' ὑμῖν. Bref, cette intervention fut vraisemblablement spontanée; elle n'en est que plus significative. C'est Clément qui écrivit, au nom de l'Église de Rome; sa lettre fut portée à Corinthe par trois de ses envoyés. Sans doute, elle ne fulmine pas; sans doute, elle parle le langage de la charité et se borne à donner des conseils; mais le ton d'autorité n'est pas absent. Sans aucune visée formellement théologique, sans présentation aucune de ses titres à la primauté, Clément a conscience de son rang et de son rôle : « ...Vous nous causerez joie et allégresse, dit-il pour finir, si vous obéissez aux conseils que nous vous avons donnés par le Saint-Esprit, si vous coupez court à l'emportement coupable de votre rivalité, selon l'invitation à la paix et à la concorde que nous vous faisons dans cette lettre. Nous vous avons envoyé des hommes fidèles et sages qui ont vécu sans reproche au milieu de nous depuis la jeunesse jusqu'à la vieillesse : ils seront témoins entre vous et nous. Nous avons agi ainsi pour que vous sachiez que toute notre préoccupation a été et est encore de vous amener promptement à la paix. » *I Cor.*, LXIII, 2, 3, 4, éd. Hemmer-Lejay. Et plus haut : « S'il y en a qui résistent aux paroles que Dieu leur adresse par notre intermédiaire, qu'ils sachent bien qu'ils se fourvoient dans une faute et un danger graves. » *Ibid.*, LIX, 1.

Manifestement, celui qui parle ainsi se sent en possession d'un pouvoir considérable. L'apôtre Jean vivait encore, à Éphèse, et cependant on ne trouve, de sa part, nulle trace d'une intervention que la facilité des relations et la dignité de son auteur auraient amplement expliquée. Mais c'est de Rome que vint la monition ou la *réprimande*, νουθετοῦντες, dit le texte, VII, 1, et les faits ont prouvé que Rome avait le droit pour elle. Les Corinthiens, semble-t-il, se soumirent. Soixante ans plus tard, Hégésippe constatera que l'ordre est rétabli chez eux, et Denys de Corinthe, leur évêque, vers 170, nous fait savoir que la lettre de Clément est encore lue et conservée dans leur Église presque à l'égal des saintes Écritures (dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXIII, n. 11); c'est au moins, suivant le mot de Renan, « la première décrétale ».

2. *Le IIe siècle.* — *a)* Au début du IIe siècle (107-117), Ignace d'Antioche adresse une épître aux Romains, nous l'avons vu, pour les supplier de ne pas s'opposer à son martyre. Les adresses de ses autres lettres aux chrétientés d'Asie Mineure contiennent déjà une série d'épithètes louangeuses; mais, pour l'Église de Rome, le ton s'élève encore; l'emphase est à son comble. Plusieurs expressions sont remarquables, plusieurs aussi susceptibles d'interprétations fort différentes. Nous n'en retiendrons que deux : « Ignace à l'Église... qui préside dans le lieu de la région des Romains..., qui préside à la charité..., ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων..., προκαθημένη τῆς ἀγάπης... Les critiques se sont acharnés sur ces quelques mots et en ont proposé les traductions les plus variées : « (l'Église) qui se distingue entre toutes au pays des Romains..., qui se distingue par sa charité » ou bien : « protectrice de la charité ». Il faut admettre toutefois que χωρίου ne peut désigner l'empire et que ἐν τόπῳ... indique le siège de l'autorité sans la limiter. En outre, προκάθηται signifie proprement « présider », et Ignace l'emploie à propos de l'évêque, *Magn.*, VI, 1; en revanche, ce verbe ne veut jamais dire « être remarquable » ni « se distinguer ». Quant au mot ἀγάπη, « amour », « charité », il a souvent ce sens premier dans notre auteur et s'applique surtout à l'amour de l'homme pour Dieu; mais il est plusieurs fois aussi l'équivalent de « société d'amour », dans un sens voisin de celui d'« agape » ou de « fraternité »; accouplé avec προκαθημένη, il doit avoir ici cette signification concrète. Pour Ignace, dont l'ecclésiologie est si remarquable et qui a si précis le sens de la hiérarchie, l'Église de Rome préside à la religion de l'amour, à l'union dans la charité. L'Église de Rome *préside;* ce terme dont il ne se sert pas pour une autre Église et qu'Ignace insère à deux reprises au cours d'une salutation dont la magnificence verbale est déjà un singulier indice, ce terme implique une réelle présidence ou il ne veut rien dire. L'Église de Rome *préside à la charité;* puisque pour Ignace ἀγάπη devient un synonyme d'ἐκκλησία, puisque par lui une Église locale peut être appelée ἀγάπη..., pourquoi ce même mot ne désignerait-il pas l'Église universelle ? Cette interprétation, peut-être légèrement forcée, a-t-elle chance de l'emporter sur celle qui, dans l'expression de l'évêque d'Antioche, voudrait voir simplement un rappel élogieux de la prééminence de l'Église romaine dans les œuvres de charité et de miséricorde ?

Aussi bien, Ignace marque à l'égard du siège de Rome une déférence parfaite. A ses yeux, les Romains « sont purs de toute couleur étrangère », ou plutôt « filtrés de toute matière colorante capable de polluer et d'altérer la pureté de l'eau. Leur doctrine est pure comme un filet d'eau de source. » C'est que Rome a reçu et sait garder fidèlement les préceptes apostoliques, Rom., IV, 3; elle n'a pas failli à sa mission : « Vous n'avez jamais trompé personne, vous avez donné à d'autres des enseignements; eh bien, ce que je veux, c'est justement la mise en pratique de vos leçons et de vos préceptes. » *Ibid.*, III, 1. A quels faits particuliers fait donc allusion l'évêque d'Antioche ? Au décisif et fructueux « décret » de Clément? peut-être; car la *Prima Clementis* est rapidement devenue célèbre en Orient. Quoi qu'il en soit, nous avons là un contexte qui précise à souhait la portée de cette présidence de la charité, de cette primauté romaine, telle que la voit saint Ignace. Cf. P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, 8e éd., Paris, 1922, p. 167 sq.

b) Du reste, dès cette époque, les chrétiens les plus marquants font le voyage de Rome; ils y accourent des extrémités de l'Orient, voire des contrées étrangères à l'empire. C'est l'apologiste Justin († vers 166) qui de la Palestine grecque y vint au moins deux fois, y séjourna à la fin de sa vie et y tint une école catéchétique. C'est Tatien († vers 180), venu de l'Assyrie, disciple de Justin et après lui didascale, mais finalement fourvoyé dans l'encratisme. C'est Rhodon, Asiate comme son maître Tatien et adversaire des hérétiques Apelles et Marcion. C'est Hégésippe, juif palestinien converti, qui, par Corinthe, vint à Rome sous le pape Anicet, soucieux de constater la continuité et l'uniformité de la tradition catholique en face de l'hérésie aux cent visages. C'est Abercius Marcellus, cet évêque de Hiérapolis, en Phrygie, qui a admiré, lui aussi, l'unité de la foi à travers le monde chrétien, « c'est lui (le divin pasteur), dit son épitaphe, qui m'envoya à Rome contempler la majesté souveraine, et voir une reine aux vêtements d'or et aux chaussures d'or. Je vis là un peuple qui porte un sceau brillant. » (Fin du IIe siècle.) C'est Irénée lui-même, ce prêtre originaire de la province d'Asie, qui devait devenir évêque de Lyon.

c) Mais les hérétiques sont tout aussi empressés, et d'abord pour recruter des disciples, comme faisaient à l'envi philosophes et lettrés, mais aussi, semble-t-il, pour faire approuver leur doctrine. Ainsi, vers 140, le gnostique alexandrin Valentin, qui est plusieurs fois excommunié. Ainsi le Syrien Cerdon, disciple de Valentin et précurseur de Marcion. Ainsi Marcion lui-même, ce « loup du Pont », comme l'appelle Tertullien, qui,

reçu dans le bercail, en est expulsé, lui aussi, en 144, par le pape Pie Ier. Ainsi la doctoresse égyptienne Marcellina, une lumière de la secte carpocratienne. Ainsi Florinus, ce disciple de Valentin, qui réussit à se faire admettre, pour un temps, dans le collège presbytéral, à qui Irénée adresse de si vifs reproches et que démasque le pape Victor. Tous ceux-là professent la gnose hétérodoxe; vers la fin du siècle, voici les fauteurs de l'adoptianisme, avec Théodote le Corroyeur, de Byzance, ou du modalisme, avec Praxéas et Épigone, enfin du montanisme phrygien. Victor, après Victor Éleuthère et Soter, tous les papes de cette époque défendront l'unité catholique contre ces novateurs. Les montanistes s'efforcent longtemps à circonvenir l'Église romaine, alors que chez eux, en Phrygie, ils sont vivement combattus; en 177, les martyrs de Lyon, du fond de leur prison, adressent en leur faveur, ou tout au moins à leur sujet, une lettre « à Éleuthère, alors évêque des Romains, afin de procurer la paix des Églises ». Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. III, n. 4. Un moment, les prophètes du Paraclet croiront avoir gagné un évêque romain (Zéphyrin? Victor?), ébranlé par les prétendues approbations émanées de ses prédécesseurs. Tertullien, *Adv. Prax.*, 1, *P. L.*, t. II, col. 154-155 sq. Mais ce pape, au contraire, condamna la nouvelle prophétie. Un peu plus tard, au temps du pape Calliste, viendra le Syrien Alcibiade, qui répand le livre d'Elksaï, lequel se présente comme une révélation datée de la fin du Ier siècle.

d) Pourquoi de toutes parts se tourne-t-on ainsi vers Rome ? Sans doute, la capitale de l'empire exerce déjà par elle-même une très réelle attirance. Mais c'est autre chose encore qui amène à Rome de si nombreux chrétiens. Dès le milieu du IIe siècle, à tout le moins, l'Église de Rome est en possession d'une règle de foi, *regula fidei*, d'une formule qui s'impose déjà aux autres Églises et qui, en Orient comme en Occident, constituera le fond des divers symboles baptismaux. Elle possède aussi la plus ancienne liste connue des livres canoniques du Nouveau Testament, puisque le *Fragment de Muratori* (vers 200), dont Harnack a souligné le caractère autoritaire et romain, a vraisemblablement arrêté le canon scripturaire après entente avec les chrétientés d'Asie.

Ce que détient aussi l'Église romaine, c'est la loi de la prière, *lex orandi*. Et c'est pourquoi Polycarpe, évêque de Smyrne, plus qu'octogénaire, se rend, vers 154, auprès du pape Anicet, pour tâcher d'arranger avec lui le conflit pascal, qui met aux prises l'Église romaine et les Églises de la province d'Asie. Rome ne cède pas, Polycarpe ne se laisse pas convaincre, et bien qu'il ait quitté Rome en bons termes avec Anicet, la controverse ne tardera pas à s'aggraver; bientôt, elle menace de provoquer un schisme. Alors, le pape Victor (189-199), pour mettre fin à cette dissidence, soumet la question au jugement des autres Églises, convoquées par lui en conciles régionaux; tous ces conciles, sauf celui d'Éphèse, la métropole asiate, approuvent l'usage de Rome. En conséquence, Victor somme Polycrate d'Éphèse et les autres évêques d'Asie de s'y conformer à leur tour, et, comme ils résistent, Victor entreprend de les exclure de la communion ecclésiastique. Alors intervient Irénée. L'évêque de Lyon est d'accord avec la tradition romaine; il ne conteste pas la juridiction ni le jugement de Victor, mais il l'avertit respectueusement et il le supplie de se relâcher d'une rigueur sans doute inopportune. La rupture totale est évitée, et, bien longtemps avant le concile de Nicée, les Asiates auront abandonné leur usage.

Ce successeur de Pierre, qui d'autorité réunit ainsi en conciles régionaux l'épiscopat tout entier et dispose de la communion catholique à ce point qu'il en exclut tout un groupe important, cet évêque de Rome, dont les sévérités amèneront finalement une soumission, n'est-il pas le chef de l'Église universelle, investi d'une primauté souveraine ? Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 493-497. Pour le détail, voir l'art. PAQUES, t. XI, col. 1950 sq.

e) C'est ce que proclame saint Irénée. Témoin ou acteur, il a observé les faits et les a confrontés avec le droit. Pourquoi les esprits inquiets ou ambitieux, pourquoi les fidèles, amoureux de l'unité dans la tradition catholique, s'adressent-ils à Rome ? « C'est avec cette Église, nous dit l'évêque de Lyon, à cause de son autorité particulière, que doit être d'accord toute Église, c'est-à-dire tous les fidèles qui sont dans l'univers... et c'est de fait en elle que les fidèles de tous les pays ont conservé la tradition apostolique : *Ad hanc enim (Ecclesiam) propter potiorem (potentiorem) principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper, ab his qui sunt undique, conservata est ea quæ est ab apostolis traditio. Cont. hær.*, l. III, c. III, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 848 sq.

Nous ne nous attarderons pas ici à discuter de nouveau ce texte ni les innombrables interprétations qui en ont été données ? Voir art. INFAILLIBILITÉ DU PAPE, t. VII, col. 1655-1660, et IRÉNÉE (Saint), t. VII, col. 2431-2438. Bornons-nous à dégager brièvement les conclusions qui intéressent la primauté. La particulière autorité que l'évêque de Lyon reconnaît à l'Église romaine et qu'il fait remonter, d'ailleurs, par une succession épiscopale ininterrompue, jusqu'à saint Pierre, est bien une prééminence juridique, envisagée tant au point de vue doctrinal que disciplinaire, une primauté non seulement honorifique, mais effective, unique et souveraine, et il y a nécessité morale, logique, pour toutes les Églises, même apostoliques, de « s'accorder » avec elle. Telle est l'explicite affirmation d'Irénée, de moins en moins contestée par la critique sérieuse, exempte de préjugés, qui ne néglige aucun contexte, écrit ou vécu.

f) Un contexte, nous en trouvons un fort clair dans la correspondance échangée entre le pape Soter (vers 170) et l'évêque Denys de Corinthe. L'épître de Soter est perdue; mais Eusèbe a connu celle de Denys et il nous en cite quelques lignes. C'est un magnifique éloge de l'Église romaine pour son universelle et inépuisable charité, et aussi cette significative déclaration : « Aujourd'hui, nous avons célébré le saint jour du dimanche, pendant lequel nous avons lu votre lettre; nous continuerons à la lire toujours, comme un avertissement, νουθετεῖσθαι, ainsi que la première, celle que Clément nous a adressée. » Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXIII, n. 9-12. Soter a donc renouvelé le geste de Clément, et l'accueil fait à ses avertissements et avis est le même qui avait été fait à ceux de son prédécesseur, et voilà leurs écrits, à tous deux, conservés et lus par les Corinthiens. Il y a plus : Denys confond les auteurs dans une vénération unique, la lettre de Soter est la deuxième épître de l'évêque de Rome, à l'Église de Corinthe, comme celle de Clément est la première. « Du reste, observe Duchesne, si l'on met à part les livres qui portaient en tête, à tort ou à raison, des noms d'apôtres, la lettre de Clément et le *Pasteur* d'Hermas (140-155) sont les seuls ouvrages qui aient ainsi pris place, en certaines Églises d'Orient, soit dans le canon, soit dans ses appendices. Cet honneur extraordinaire rendu à deux auteurs romains est tout à fait digne de remarque. » *Églises séparées*, Paris, 1896, p. 130. Les nombreux apocryphes qui se réclament de Clément (*Clémentines*, *Canons ecclésiastiques*, *Constitutions apostoliques*, *Canons des apôtres*), en nous montrant que l'Orient plaçait volontiers sa discipline sous le patronage de l'Église de Rome, confirment, à ce point de vue spécial, le droit de primauté qui, dès le IIe siècle, lui était universellement reconnu.

2° *L'Église de Rome au IIIe siècle et jusqu'à l'avènement de saint Miltiade* (199-311). — Au début du IIIe siècle, les montanistes étaient, nous l'avons vu, établis à Rome, et non sans influence. Bien vite, du reste, ils se divisèrent, partagés entre leurs deux chefs, Proclus et Eschines, contrecarrés en outre dans leurs intrigues par le monarchien Praxéas. Condamnés, ils en furent réduits à dresser Église contre Église; mais vers 202, ils avaient fait une conquête de premier ordre, Tertullien (né entre 150 et 160, † après 210).

1. *Tertullien catholique.* — Catholique, Tertullien proclame la primauté de Pierre, fondement de l'Église, dépositaire des clefs du royaume des cieux, investi de pleins pouvoirs pour lier et délier. *De præscript.*, XXII, *P. L.*, t. II, col. 33-36. Entre les Églises apostoliques, à l'enseignement desquelles il faut s'attacher, Rome a une place éminente : « Les Églises apostoliques montrent leurs titres : ...Rome, Clément, ordonné par Pierre... Parcourez les Églises apostoliques... L'Italie vous offre Rome, à portée de Carthage même... Voyez quelle foi Rome a reçue, transmise, partagée avec les Églises d'Afrique; elle mêle à la Loi et aux prophètes les écrits apostoliques. » *De præscript.*, XXXII, XXXVI, *P. L.*, t. II, col. 41, 49 sq. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 216 sq.

2. *Tertullien montaniste.* — Montaniste, l'impétueux Africain ne craint pas de s'affirmer novateur; sans doute, il écrit encore : *Memento claves (cæli) hic Dominum Petro et per eum Ecclesiæ reliquisse. Scorpiace*, c. X, *P. L.*, t. II, col. 142. Bientôt, il constate avec amertume que l'attitude du pape régnant envers les prophètes du Paraclet ruine l'influence de la secte, et il ne le pardonnera pas. Il continuera, il est vrai, d'affirmer la primauté de Pierre et de citer, à l'appui, le *Tu es Petrus. Adv. Marcion.*, l. IV, c. XI, *P. L.*, t. II, col. 380; *Adv. Prax.*, XXI, *ibid.*, col. 180, 182; *De monog.*, VIII, col. 939. La déniera-t-il explicitement à ses successeurs : *Præsumis et ad te derivare solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem Ecclesiam Petri propinquam? Qualis es, evertens atque commutans manifestam Domini intentionem, personaliter hoc Petro conferentem? De pudicitia*, XXI, *ibid.*, col. 1024. On le pensera, si l'on admet que le chef ecclésiastique auquel s'en prend ici Tertullien est le pape de Rome. Le pamphlétaire s'en prend à un *benedictus papa*, auquel il reproche un édit autoritaire, *peremptorium*. Ironiquement, il cite ou prétend citer le début protocolaire de cet édit : *Pontifex maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit...* Sans doute peut-on croire que de telles formules supposent que Tertullien connaît *quelque part* un pontife suprême. Mais il est loin d'être prouvé que celui auquel il en a soit précisément l'évêque de Rome, Calliste. Le titre de *benedictus papa* était d'un usage étendu, qui débordait Rome; on a pu penser que tout le libelle était dirigé non contre Calliste, mais contre Agrippinus de Carthage, qui était lui aussi « un évêque d'évêques »; bref, il est impossible, jusqu'à plus ample informé, de chercher dans le célèbre libelle un témoignage décisif en faveur de la primauté romaine. Cf. A. d'Alès, *L'édit de Calliste*, Paris, 1914; G. Bardy, *L'édit d'Agrippinus*, dans *Rev. des sciences relig.*, 1924, p. 1-25; P. Galtier, *Le véritable édit de Calliste*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. XXIII, 1927, p. 465-481, et cf. 1928, p. 41-51.

3. *Calliste et Hippolyte.* — Hippolyte de Rome, rigoriste intransigeant, jalousement attaché à la tradition, adversaire personnel de Zéphyrin et de Calliste, accuse l'un et l'autre de compromissions avec l'hérésie et dénonce le deuxième comme coupable d'un renversement de la discipline. *Philosophoumena*, IX, 12, *P. G.*, t. XVI c, col. 3379 sq. De Calliste, d'ailleurs, Hippolyte conteste l'élection et, se dressant en face de lui, il fonde, premier antipape, une communauté schismatique, sur laquelle il exerce, lui aussi, la juridiction la plus haute. De là sa réputation considérable, jusqu'en Orient, et la publication sous son nom de canons et de constitutions, qui ne peuvent être de lui dans leur état présent, mais qui prouvent du moins son influence romaine. Hippolyte, mort martyr, réconcilié avec l'Église légitime, après avoir sans doute mis fin volontairement à son schisme, demeure un témoin qualifié du droit comme du fait de la primauté romaine, exercée par Calliste et usurpée par lui-même. Les changements disciplinaires qu'Hippolyte avait reprochés à son adversaire comme des abus ne se sont pas limités à Rome, commis seulement par les prêtres et les diacres de cette ville. Hippolyte constate avec indignation qu'ils ont été renouvelés par les évêques, en d'autres Églises. Voilà ce qui aggrave à ses yeux la responsabilité de Calliste; mais voilà aussi qui suppose en l'évêque de Rome une juridiction singulière, une autorité effective, qui ne s'arrête pas aux limites de son Église particulière, qui le constitue chef, évêque des évêques et s'étend à toutes les Églises. Voir article HIPPOLYTE, t. VI, col. 2487-2511; et A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906.

4. *Clément d'Alexandrie.* — Attiré vers la gnose, c'est-à-dire préoccupé de vie intellectuelle et morale plus que d'ecclésiologie, Clément sait cependant opposer l'Église ancienne, apostolique, traditionnelle, aux sectes nouvelles, qui « violent la vérité et le canon de l'Église ». *Strom.*, VII, 16, *P. G.*, t. IX, col. 545. Dans le *Quis dives salvetur*, Clément nomme Pierre « l'élu, le choisi, le premier des disciples, pour qui seul, avec lui-même, le Sauveur a payé le tribut », XXI, *ibid.*, col. 625. Et voilà qui semble assez explicite, en faveur tout au moins de la primauté de Pierre.

5. *Origène.* — Nous trouvons chez lui des assertions sensiblement équivalentes. Simon-Pierre est le « fondement magnifique..., la pierre très solide sur laquelle le Christ a fondé son Église..., *In Exod.*, homil. V, 4, *P. G.*, t. XII, col. 329, contre laquelle ne prévaudront point les portes de l'enfer », *In Joa.*, V, 3, *ibid.*, t. XIV, col. 188; il est vraiment le chef du collège apostolique, car le suprême pouvoir des clefs que seul il a reçu constitue en sa faveur une prérogative qui le place au-dessus et à la tête des autres apôtres, qui met entre eux et lui une différence d'excellence, bien qu'avec lui ils partagent le pouvoir de lier et de délier. *In Matth.*, XII, 10-14, 31, *ibid.*, t. XIII, col. 996-1016 et 1180. Et notre exégète ne croit pas se contredire lui-même lorsque, dans la suite du commentaire du *Tu es Petrus*, il en vient à faire bon marché de ce sens littéral qu'il a si clairement dégagé, pour faire du texte une application morale qui convienne à chaque fidèle, chaque chrétien étant Pierre, une de ces pierres vivantes dont se compose l'Église bâtie par Dieu. *Ibid.*, XII, 11, col. 1000.

Mais le docteur alexandrin ne développe pas son ecclésiologie. Comme son maître Clément et comme Irénée, il proclame l'importance de la tradition apostolique et il énonce le statut hiérarchique de toute communauté chrétienne; il sait que toutes les Églises forment un corps unique, *In Matth.*, XIII, 24, *ibid.*, t. XIII, col. 1157; il n'énonce pas expressément la primauté romaine.

En fait, pourtant, il est loin de la méconnaître ou de l'ignorer. Dans sa jeunesse, il a visité beaucoup d'Églises, et il se glorifie d'avoir, au temps du pape Zéphyrin, visité celle de Rome, « désireux, écrit-il, de voir la très antique Église des Romains ». Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XIV, n. 10. Plus tard, poursuivi par son évêque Démétrius, Origène se voit priver de ses fonctions de didascale et déposer de la prêtrise, en vertu d'une sentence prononcée par les évêques d'Égypte réunis à Alexandrie et communiquée aux évêques de la chré-

tienté. *Ibid.*, l. VI, c. VIII, n. 1. Démétrius obtient des adhésions nombreuses dans l'épiscopat, et surtout, en premier lieu — fait notable et souligné — l'adhésion de Rome. Au témoignage de saint Jérôme, Origène aurait été ainsi condamné par un concile romain. *Epist.*, XXXIII, 4, *P. L.*, t. XXII, col. 447. Pour se justifier, il écrit, à son tour, à la plupart des évêques, au premier rang desquels Eusèbe mentionne le pape Fabien. *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXXVI, n. 4. Aussi Harnack observe-t-il que, dans le cas d'Origène, « la voix de Rome paraît avoir eu une particulière importance ». Dans Batiffol, *L'Église naissante*, 8e éd., p. 393.

6. *Saint Cyprien.* — Ce pouvoir unique et prépondérant d'une Église occidentale jusqu'en Orient, c'est à cette époque (fin du IIe s. et début du IIIe) qu'il commence à être désigné par le terme *primatus*, usité non pas à Rome d'abord, mais dans la province d'Afrique. E. Caspar, *Primatus Petri*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung, kan. Abteil.*, t. XVI, 1927, p. 253-331, spéc. p. 324 et 330. Ce terme, *primatus*, l'Écriture l'emploie en parlant du Christ, Col., I, 18, et saint Cyprien le cite expressément : *Primogenitus a mortuis, ut fieret in omnibus ipse primatum tenens. Testimon.*, II, 1, Hartel, t. I, p. 63. Appliqué à Pierre, *primatus*, dans la pensée des anciens auteurs, impliquerait un rapprochement entre le Seigneur Jésus et son apôtre, tous deux exerçant la primauté universelle, effective, le Christ, en son nom propre et de plein droit, Pierre, au nom du Seigneur et par délégation. Quoi qu'il en soit, on peut de ce mot *primatus* relever quatre exemples incontestés chez saint Cyprien de Carthage. Un cinquième s'y ajoute, tiré de la seconde recension du *De catholicæ Ecclesiæ unitate*, c. IV. On sait, en effet, qu'en ce qui touche le témoignage de Cyprien en matière d'ecclésiologie, plus précisément sur la question de la primauté, une double difficulté surgit, à propos du texte visé ci-dessus et en raison de la controverse baptismale. Il ne rentre pas dans le cadre de cette étude de reprendre la discussion dans le détail. Il nous suffira de mettre en évidence ce qui importe ici. Aussi bien, la doctrine de Cyprien sur l'Église qu'il appelle *catholique*, c'est-à-dire universelle, mais d'abord *une* et *vraie*, ne semble pas avoir varié; tout au plus peut-on constater de sa part d'incontestables réserves sur la primauté romaine, à partir du conflit avec le pape Étienne (255).

Pour l'évêque de Carthage, c'est l'autorité épiscopale qui réalise l'unité dans chaque Église locale, et c'est le schisme qui la rompt, en créant une hiérarchie multiple. C'est l'unité épiscopale qui fait l'unité de l'Église, aussi bien, du reste, autour de chaque *cathedra* qu'autour de la chaire de Pierre. *Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. De unit.*, V, *P. L.*, t. IV, col. 501. Mais si, à bien des reprises, Cyprien rappelle l'égalité d'ordre et de dignité, la solidarité organique aussi, qui règne entre les évêques et les domine comme une nécessité intérieure et mystique, il ne se prive pas, pour autant, de souligner, dans la juridiction ecclésiastique, les distinctions et les rangs divers. Pour le siège de Carthage, il réclame une autorité réelle de direction sur les évêques africains; au siège de Pierre, il reconnaît ce même rôle de facteur d'unité; pratiquement, il recourt à Rome chaque fois qu'il s'agit de prévenir ou de réduire un schisme, qu'il soit africain, romain ou espagnol. Mais quelle idée précise de la primauté romaine peut-on découvrir dans Cyprien ? Le c. IV du *De unitate* nous fournit un témoignage formel, où nous lisons :

Loquitur Dominus ad Petrum. Ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus... Super illum unum ædificat Ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat : « Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. Accipite Spiritum sanctum : si cujus remiseritis peccata, remittentur illi; si cujus tenueritis, tenebuntur », tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio prædití et honoris et potestatis; sed exordium ab unitate proficiscitur, ut Ecclesia Christi una monstretur. *De unit.*, IV.

La deuxième recension, rétablie par J. Chapman et défendue brillamment par lui comme portant l'empreinte visible de Cyprien, est, dans sa brièveté, plus catégorique :

Loquitur Dominus ad Petrum : « Ego tibi dico », etc. Et eidem post resurrectionem suam dicit : « Pasce oves meas. » Super unum ædificat ecclesiam et illi pascendas oves mandat suas. Et quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem, unam tamen cathedram constituit, et unitatis originem atque rationem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri quod fuit Petrus, sed *primatus* Petro datur, ut una Ecclesia et cathedra monstretur... (*ou bien et* una ecclesia et cathedra una monstratur). Chapman, *Rev. bened.*, 1902, p. 254; cf. A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, 1922, p. 107 sq.

Il est difficile d'admettre que la rédaction la moins explicite sur la primauté romaine reflète la doctrine d'un adversaire déterminé pendant le conflit sur le baptême des hérétiques; il est permis de s'en tenir aux conclusions de Chapman : les deux textes sont très probablement l'un et l'autre de 251 et tous deux de la main de l'évêque de Carthage, le premier visant le schisme carthaginois, le second, le schisme romain de Novatien. Cf. J. Lebreton, *La double édition du « De unitate » de saint Cyprien*, dans *Rech. de science rel.*, oct. 1931, p. 456-467.

En fait, les textes de Cyprien qui reconnaissent à l'Église de Rome une primauté réelle et effective sont ceux qui directement ont trait à une situation ou à une personne de cette Église. Quand il s'agit de défendre l'élection du pape Corneille, Cyprien écrit (fin 251 ou début 252), dans sa lettre à Antonius : *Factus est autem Cornelius episcopus de Dei et Christi ejus judicio... cum Fabiani locus id est cum locus Petri et gradus cathedræ sacerdotalis vacaret. Epist.*, LV, 8, éd. Bayard, t. II, p. 136. Et quand les schismatiques de Carthage intriguent à Rome pour en obtenir la communion et lui faire pièce à lui même, il déclare, dans sa lettre à Corneille (252) : *Navigare audent, et ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est, ab schismaticis et profanis litteras ferre, nec cogitare eos esse Romanos quorum fides Apostolo prædicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum. Epist.*, LIX, 14, *ibid.*, p. 183. Ce texte est ce qu'il y a de plus expressif dans toute l'œuvre de Cyprien sur le sujet qui nous occupe. Il faut se garder de trop demander à des écrits de ce genre; mais ici la circonstance de destination explique la vigueur des termes. Deux mots cependant de cette phrase fameuse ont suscité des commentaires en sens divers : *principalem... exorta est...* Mentionnée au passé, cette origine *(exorta est)* de l'unité sacerdotale (ou épiscopale) confère à l'Église de Rome une simple priorité chronologique, qui la rend *principalem*. Ainsi le veulent certains interprètes de la pensée de Cyprien. Toutefois, il est permis de chercher dans cette épithète de *principalem* (cf. la *principalitatem* d'Irénée) un sens plus fort, une priorité permanente de principe, une priorité de nature et d'excellence, le verbe au passé, *exorta est*, n'excluant pas une action qui se continue dans le présent. Cf. Batiffol, *L'Église naissante...*, p. 419; A. d'Alès, *op. cit.*, p. 388-395.

En dépit de ces affirmations, l'évêque de Carthage ne craignit pas de résister au successeur de Pierre, dans la controverse baptismale, et il se laissa emporter par l'ardeur de la polémique jusqu'à écrire que Pierre, « au contraire d'Étienne, ne s'est pas targué de sa

primauté, *ut diceret se primatum tenere*, et n'a pas prétendu que les nouveaux venus devaient plutôt lui obéir; qu'il ne méprisa point Paul, mais qu'il se rendit de bonne grâce à la vérité et aux justes raisons que Paul faisait valoir ». Cyprien veut que son cas à lui soit semblable à celui d'Antioche, qui mit aux prises Pierre et Paul. *Epist.*, LXXI, éd. Bayard, t. II, p. 258. Il va plus loin et, dans une lettre écrite à Étienne, il revendique pour chaque évêque la pleine autorité dans l'administration de son diocèse : *Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in Ecclesiæ administratione voluntatis suæ arbitrium liberum unusquisque præpositus, rationem actus sui Domino redditurus. Epist.*, LXXII, 3, *ibid.*, p. 262. On trouve des insinuations tout aussi pénibles et des déclarations plus hardies encore, soit dans d'autres lettres de Cyprien, soit dans les *Sententiæ episcoporum* du concile de 255, dont le *proœmium* porte évidemment sa marque. Bref, il n'existerait pas dans l'Église d'*episcopus episcoporum* qui ait un droit véritable d'imposer ses décisions à ses collègues.

Il faut donc reconnaître que l'évêque de Carthage n'a pas une idée claire et complète de la primauté romaine. Catholique, certes, romain aussi, puisqu'il reconnaît l'excellence de la chaire de Pierre, il est d'abord et décidément africain. Subissant encore, sans doute, l'influence de Tertullien, il n'aperçoit pas les conséquences logiques de sa doctrine de l'unité catholique et de la cohésion organique de l'épiscopat universel autour de la chaire de Pierre, pas plus, du reste, qu'il ne « réalise » la portée, non seulement disciplinaire, mais doctrinale, et la tendance schismatique de son attitude intransigeante dans la controverse baptismale. Il reste que, jaloux de l'indépendance épiscopale, Cyprien admet et réclame l'intervention de Rome, le *droit d'appel* au siège de Pierre, quand il s'agit de mettre fin à un schisme et de sauvegarder l'unité.

7. *Les deux Denys.* — Dans une question d'ordre proprement dogmatique, nous voyons, vers la même époque (255), l'évêque de Rome intervenir avec autorité. Un disciple d'Origène, Denys, évêque d'Alexandrie, remarquable par sa science et surtout par l'importance de son siège, reçut une lettre de son homonyme, le pape Denys († 268), qui lui reprochait certains écarts de doctrine et lui en demandait compte. Quelque subordinatianisme semble en effet s'être infiltré dans l'enseignement trinitaire de l'évêque, au grand scandale de « certains frères », lesquels, nous raconte saint Athanase, sans avertir Denys, s'étaient rendus à Rome pour le dénoncer. Ainsi, ces Égyptiens n'hésitent pas à en référer au pape; ils savent que c'est au pape qu'il faut s'adresser. De son côté, le pape Denys accepte le contrôle qui lui est demandé; il écrit à Denys d'Alexandrie, et ce dernier, à son tour, accepte, sans difficulté, de fournir toutes les explications et rétractations qui sont exigées de lui; il a appris à connaître le chemin de Rome et il a l'habitude, assure-t-il, d'informer le pape ou de le consulter sur les cas les plus difficiles qui intéressent la doctrine ou la discipline. S. Athanase, *De sententia Dionysii*, XIII et XVIII, *P. G.*, t. XXV, col. 461, 500-505; cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XXVI, n. 1.

8. *Le cas de Paul de Samosate.* — Il faut bien admettre que l'autorité suréminente de l'Église romaine s'imposait de plus en plus, en cette fin du IIIe siècle, et non seulement parmi les évêques et les fidèles, mais encore, comme un fait perceptible, jusque dans le monde païen, puisque l'empereur lui-même ne l'ignore pas. Aurélien, appelé à se prononcer, décida que Paul de Samosate, déclaré hérétique et déchu de l'épiscopat, devrait sortir de la « maison de l'église » et laisser la place à l'évêque légitime. Peut-être, était-ce Paul, jadis puissant et influent aussi dans l'ordre civil, qui avait osé faire appel à César. Mais César ne s'embarrassa pas dans les intrigues et sut reconnaître et déclarer que le bien en litige devait revenir à ceux qui étaient en communion avec les évêques d'Italie et l'évêque de Rome : « à ceux à qui les évêques d'Italie et de la ville de Rome en notifieraient la sentence », τοῦ δόγματος ἐπιστέλλοιεν. *Hist. eccl.*, l. VII, c. XXX, n. 19, *P. G.*, t. XX, col. 719. Décision très judicieuse, remarque Eusèbe. En somme, la primauté et le prestige du siège de Pierre se sont imposés, en cette année 272, quarante ans avant Constantin, et à une lointaine Église et à un prince au moins indifférent à la foi chrétienne.

Conclusion. — Qu'il nous soit permis de conclure cette série de témoignages fournis par les trois premiers siècles en citant l'éminent historien L. Duchesne : « Ainsi, toutes les Églises du monde entier, depuis l'Arabie, l'Osrhoène, la Cappadoce, jusqu'aux extrémités de l'Occident, sentent en toutes choses, dans la foi, dans la discipline, dans le gouvernement, dans le rituel, dans les œuvres de charité, l'incessante action de l'Église romaine. Elle est partout connue, comme dit saint Irénée, partout présente, partout respectée, partout suivie dans sa direction. En face d'elle, nulle concurrence, nulle rivalité. Personne n'a l'idée de se mettre sur le même pied qu'elle. Plus tard, il y aura des patriarcats et autres primaties locales. C'est à peine si, dans le cours du IIIe siècle, on en voit se dessiner les premiers linéaments, plus ou moins vagues. Au-dessus de ces organismes en voie de formation, comme au-dessus de l'ensemble des Églises, s'élève l'Église romaine dans sa majesté souveraine, représentée par ses évêques dont la longue série se rattache aux deux coryphées du chœur apostolique; qui se sent, qui se dit, qui est considérée par tout le monde comme le centre et l'organe de l'unité. » L. Duchesne, *Églises séparées*, Paris, 1896, p. 155-156.

IV. L'AFFERMISSEMENT DE LA PRIMAUTÉ ROMAINE : DE LA PAIX CONSTANTINIENNE A SAINT GRÉGOIRE LE GRAND (IVe-VIe siècle). — Quoique la primauté romaine soit fort nettement attestée au cours des trois premiers siècles, c'est surtout à partir du IVe qu'elle prend un développement extérieur considérable et rapide. Nous devrons dès lors, pour garder une juste mesure, limiter notre enquête et nous borner, plus que jamais, aux faits et aux textes les plus notables et les plus caractéristiques.

Les persécutions ont pris fin, la vie ecclésiastique peut s'affirmer et s'organiser au grand jour; mais les hérésies aussi et les schismes vont pouvoir entreprendre la conquête de la liberté. L'empereur est désormais favorable aux chrétiens, il enrichit leurs églises, honore leurs pontifes, estime leur croyance et la partage, apprécie la valeur sociale de leur morale et s'efforce d'en pénétrer le vieux droit romain : mais, se déclarant « évêque du dehors », il oublie trop souvent que son pouvoir s'arrête au seuil du sanctuaire. Rome bientôt cesse d'être la capitale de l'empire, et César y laisse Pierre, seul chef, avec son prestige inégalable; mais voici que, dans la nouvelle Rome, des ambitions se dressent, des intrigues se nouent, des schismes s'essaient en face de la chaire de l'Apôtre, en lutte contre sa primauté divine. Conciles, synodes, formulaires de foi, canons et anathèmes se multiplient, que viennent trop fréquemment fausser ou annuler pratiquement les ingérences du pouvoir civil, que redressent toujours efficacement les appels à Rome, les interventions de la primauté romaine.

1° *De saint Miltiade à la mort de saint Léon* (311-461). — Durant cette période qui correspond à peu près à la durée de l'empire constantinien, on peut commodément grouper les faits et les témoignages qui nous intéressent autour des grandes crises, schismes ou hérésies, qui agitèrent l'Église : donatisme, arianisme, schisme

d'Antioche, pélagianisme, nestorianisme, monophysisme.

1. *Le donatisme.* — En 311 mourait Mensurius, évêque de Carthage; Cécilien, son archidiacre, fut élu pour lui succéder; mais aussitôt les évêques numides, ayant à leur tête Donat, évêque des Cases-Noires, déclarent l'élection illégitime, l'ordination invalide. Cécilien, selon ses adversaires, avait jadis manqué à ses devoirs d'archidiacre envers les chrétiens emprisonnés et, en outre, il avait été consacré par un évêque *traditeur.* En conséquence, l'on procéda à une nouvelle élection; Majorin, un lecteur, est élu et consacré, bientôt remplacé par Donat, surnommé le Grand par son parti. Comme l'évêque de Carthage était, en fait, primat de l'Afrique latine, le schisme s'étendit sur tout le pays : ce fut le plus douloureux déchirement que l'Église eût encore connu.

La cause fut bientôt déférée à l'évêque de Rome par Constantin, devant qui l'affaire avait d'abord été portée. Le bon droit de Cécilien fut reconnu par le pape Miltiade (311-314), dès l'année 313. L'année suivante, un concile est convoqué par l'empereur à Arles, où fut confirmée la sentence romaine. Les donatistes eurent beau en appeler à l'empereur, ce fut pour entendre Constantin donner force de loi aux décisions de Rome et d'Arles. Alors, les sectaires n'eurent plus qu'une ressource : contester la légitimité de tous les pontifes romains depuis Corneille, *lapsorum papam,* et dresser partout en Afrique hiérarchie contre hiérarchie. Et bientôt ils s'efforcent d'avoir un évêque à Rome; s'ils se divisent en factions diverses et ennemies, chacune veut avoir son évêque de Rome. Saint Augustin les en raillera : *Qui, paucis præsidens Afris,* écrit-il d'un de leurs papes, *in urbe Roma, Montensium vel Cutzupitarum vocabulum propagavit. Epist.*, LIII, 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 196. Optat de Milève avait déjà dit la chose en termes plus formels. *De schismate donatistarum,* II, 2-4, *P. L.*, t. XI, col. 917-951 sq. Avec leurs évêques légitimes, d'ailleurs, les catholiques africains ont beau jeu de répondre aux prétentions des dissidents : *Non Cæcilianus exivit a Majorino avo tuo, sed Majorinus a Cæciliano; nec Cæcilianus recessit a cathedra Petri vel Cypriani, sed Majorinus. Ibid.*, I, 10, col. 904.

Mais c'est surtout le concile d'Arles qui affirme la légitimité et la primauté de l'évêque de Rome. Les cent trois évêques assemblées des diverses provinces d'Italie, des Gaules, d'Afrique, d'Espagne, de Bretagne, de Dalmatie représentent la plus grande partie de la chrétienté occidentale. Ils se savent réunis, pour la première fois, par ordre d'un très pieux empereur; ils le reconnaissent dignement; mais ils ont affirmé d'abord le lien de charité qui les unit entre eux, présents au concile, et tous ensemble dans l'unité catholique, suivant l'adresse même de la lettre synodale : *Communi copula caritatis et unitate matris Ecclesiæ catholicæ vinculo inhærentes ad Arelatensium civitatem piissimi imperatoris voluntate adducti, inde te, gloriosissime papa, cum merita reverentia salutamus.* Le concile regrette l'absence de Sylvestre : *Profecto credimus, quia... severior fuisset sententia prolata, et te pariter nobiscum judicante cœtus noster majori lætitia exultasset.* Les évêques réunis à Arles n'ont pas cru, du reste, devoir limiter leurs délibérations à la cause donatiste; ils ont édicté des règles qui pourront s'appliquer aux diverses provinces; mais ils en réfèrent à l'évêque de Rome pour les communiquer à tous : *Placuit etiam antea scribi ad te, qui majores diœceses tenes, per te potissimum omnibus insinuari.* Dans son can. 1, on décide, en effet, que Pâques sera *partout* célébré le même jour et l'on s'en remet au pape du soin de le signifier à tous, suivant la coutume. On peut bien, sans forcer les termes, voir ici, de la part des *judices* d'Arles, la reconnaissance d'une juridiction qui, dans la question pascale comme en toute autre, ne se limite pas à l'Italie ou à l'Occident, mais qui s'étend, comme déjà du temps du pape Victor, jusqu'à l'Orient, sur tous les évêques de l'empire constantinien. C'est ce qui ressort aussi du can. 2 : *De his qui in quibuscumque locis ordinati fuerint ministri, in ipsis locis perseverent.* Mansi, *Concil.*, t. II, p. 471 sq.; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I *a*, p. 265 sq.; cf. Batiffol, *La paix constantinienne*, p. 287-293; les articles DONAT, DONAT DE CARTHAGE, DONATISME, t. IV, col. 1687 sq.

2. *L'arianisme.* — *a)* Dès les origines de l'hérésie arienne, l'évêque de Rome est informé. *Episcopus Alexander... ad Silvestrum s. m... significavit, ante ordinationem Athanasii, undecim tam presbyteros quam etiam diacones, quod Arii hæresim sequerentur, se Ecclesia ejecisse.* Hilaire de Poitiers, *Fragm. hist.*, *P. L.*, t. X, col. 681.

Au concile de Nicée (325), l' ὁμοούσιος fut adopté, « parce que, nous dit Athanase, les anciens évêques de la grande Rome, quelque cent trente ans auparavant, et ceux de notre ville d'Alexandrie avaient condamné par écrit ceux qui disent que le Fils est une créature et qu'il n'est pas consubstantiel au Père ». *Epist. ad Afros*, 5, 6, *P. G.*, t. XXVI, col. 1040. La foi de Nicée est la foi de Rome.

Et pourtant ce n'est pas le pape Sylvestre qui réunit d'autorité ce premier concile œcuménique; comme à Arles, c'est Constantin qui assemble, protège et dirige. Le pape ne laisse pas d'y avoir de l'action. Au IIIe concile de Constantinople, celui-là même qui entreprit de condamner le pape Honorius (680), c'est à Sylvestre, aussi bien qu'à l'empereur, que les Pères attribuent la convocation du grand concile de Nicée. Mansi, *Concil.*, t. XI, p. 661. Et l'on peut, aujourd'hui encore, dans la liturgie gréco-slave, relever une louange copieuse du pape Sylvestre, « le saint prohigoumène du saint concile », qui, « divin coryphée des saints Pères, a confirmé le dogme sacré » et qui, « en manifestant divinement le saint apôtre Pierre, a conduit au Christ la multitude des Grecs ». *Græca et palæoslav. officia*, dans M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, t. II, Paris, 1928, p. 193.

b) Plus tard, lorsque les nicéens fidèles furent persécutés par les eusébiens, ceux-ci voulurent en finir avec Athanase et les autres évêques qu'ils avaient réussi à déposer et à faire exiler, et ils s'avisèrent, après un long oubli, d'en appeler à Rome. Le pape Jules Ier (337-352) informe Athanase et le convoque; l'épiscopat d'Égypte adresse une synodale à toute la catholicité, spécialement « à Jules, évêque de Rome », dans laquelle il se plaint des procédés contraires aux canons employés par les ariens et leurs amis, quand ils sollicitent l'ingérence impériale dans le gouvernement des Églises. Athanase joint sa protestation à celle de ses collègues et dénonce le danger qui menace l'orthodoxie. Le pape Jules annule les décisions du concile de Tyr, justifie, dans un concile romain, Marcel d'Ancyre et Athanase, rappelle la sentence des trois cents Pères de Nicée contre l'arianisme, enfin déclare expressément aux eusébiens : « Ignorez-vous donc la coutume qui veut qu'on nous écrive d'abord et qu'ainsi la justice soit rendue ici ? » Le fait n'est pas raconté seulement par Athanase, *Apolog. cont. arian.*, 21-24, 35, *P. G.*, t. XXV, col. 281-288 sq., 308; il est confirmé par Socrates, *Hist. eccl.*, l. I, c. XV, et Sozomène, *Hist. eccl.*, l. III, c. X.

c) C'est le pape Jules Ier encore qui provoque la réunion du concile de Sardique (343), où le droit d'appel au siège de Rome est constaté comme un fait, en même temps qu'il est incorporé au droit. Il est incontestable que le concile de Sardique n'investit pas l'évêque de Rome d'un pouvoir nouveau, puisque l'usage d'en appeler à Rome de la sentence d'un concile provincial

est tenu par le pape Jules, nous venons de le voir, comme un usage établi. On peut même dire que le concile de Sardique, par esprit de conciliation, dépouille l'évêque de Rome du droit de juger en seconde instance, puisque la revision sera exécutée par un concile provincial à la désignation de l'évêque de Rome et choisi dans une province voisine de la province qui a jugé d'abord. Le concile de Sardique retient seulement pour l'évêque de Rome le droit de prononcer s'il y a lieu à revision : il reconnaît à l'évêque de Rome ce que M. Babut appelle « une juridiction de cassation » sur tout l'épiscopat catholique. Batiffol, *La paix constantinienne*, p. 417-119; cf. *ibid.*, p. 444 sq. Hilaire de Poitiers († 366) nous rapporte de ce concile de Sardique la lettre synodale au pape Jules, dans laquelle on lit : *Hoc optimum et valde congruentissimum esse videbitur si ad caput, id est ad Petri apostoli sedem de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes. Fragm. hist.*, II, 9, *P. L.*, t. X, col. 639. On ne saurait désirer une plus belle expression de la primauté romaine.

Mais, en Orient, tous ceux qui ne sont pas inféodés à l'arianisme pensent de même qu'Hilaire et Athanase. C'est ainsi que Théodoret de Cyr, dans son *Histoire ecclésiastique*, déclarera que Jules Ier, en évoquant à Rome la cause des nicéens déposés, « s'est conformé à la coutume ecclésiastique ». *Hist. eccl.*, l. II, c. III, *P. G.*, t. LXXXII, col. 996. Et Socrates avait écrit dans le même sens, à propos de l'un des nombreux conciles tenus par les ariens : « ...Jules, évêque de Rome, n'y fut pas; il ne se fit représenter par personne. Or, la règle ecclésiastique défend de décider quoi que ce soit dans l'Église sans le consentement du pontife romain. » *Hist. eccl.*, l. II, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 196.

d) Avec le pape Libère (352-366), la papauté, on peut le dire, « est criblée comme le froment ». Nous n'avons pas à apprécier la fermeté du caractère ou de l'orthodoxie de ce pontife, mais nous devons souligner le déploiement extraordinaire d'efforts que mirent en œuvre les eusébiens et leur protecteur Constance II pour amener à leurs vues l'évêque de Rome, en particulier pour le faire souscrire à la condamnation d'Athanase et à la formule homéousienne de Sirmium. « On n'épargna pas Libère, évêque de Rome..., écrit Athanase. On ne fut pas arrêté par la considération que ce trône est apostolique, et que Rome est métropole de la Romania, et on oublia qu'on avait auparavant, dans des lettres, traité ces hommes d'hommes apostoliques... On voyait Libère attaché à la droite foi, ennemi déclaré de l'hérésie arienne, appliqué à détourner d'elle tous ceux qu'elle attirait, et on se disait : « Si nous « gagnons Libère, nous les aurons bientôt tous. L'em- « pereur espère que par Libère il attirera à lui tout le « monde. » Athanase, *Hist. arian.*, 35-37, *P. G.*, t. XXV, col. 733 sq. L'historien païen Ammien Marcellin (vers 330-400), qui, du reste, appelle le pape *christianæ religionis antistes*, a fort bien discerné le but et la portée de ces intrigues et de ces violences : « Constance, observe-t-il, avait atteint son but par la déposition d'Athanase; mais il brûlait du désir de voir confirmer cette mesure par l'autorité supérieure qui appartient à l'évêque de la Ville éternelle, *auctoritate quoque potiore æternæ Urbis episcopi firmari desiderio nitebatur ardenti.* » L. XV, c. VII, éd. Gardthausen, p. 63. Comment ce païen pouvait-il en venir à parler du siège de Rome en des termes qui rappellent Irénée ? Il constatait, sans plus, la primauté, que les hérétiques ou autres dissidents n'ont niée que parce qu'elle se tournait contre eux. C'est ainsi qu'en 366 les semi-ariens et les macédoniens firent une démarche auprès de Libère et lui demandèrent de rentrer dans sa communion. Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. I *b*, p. 977-978. L'évêque de Rome exigea l'adhésion formelle au symbole de Nicée; il fut obéi et il accorda des lettres de réconciliation pour tous les évêques d'Orient. Voir art. LIBÈRE, t. IX, col. 631-659.

3. *Le schisme d'Antioche.* — Le schisme mélétien d'Antioche, l'un des épisodes les plus complexes de la vaste crise arienne, prit son importance de la situation du siège disputé — le deuxième alors de l'Orient — et de sa persistance pendant plus d'un demi-siècle (361-415 environ). Nous n'avons pas à le raconter par le détail. Voir l'article MÉLÈCE D'ANTIOCHE, t. X, col. 520 sq. Qu'il nous suffise de noter que les divers partis se réclamaient de Rome : *Meletius, Vitalis atque Paulinus tibi hærere se dicunt*, écrit saint Jérôme au pape Damase. *Epist.*, XVI, *P. L.*, t. XXII, col. 359. Épiphane, Ambroise, Jérôme, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Basile le Grand, Cyrille de Jérusalem, Jean Chrysostome, prennent parti et agissent auprès du pape; le concile de Constantinople (381) délègue à Damase trois évêques qui l'informeront de la cause. Jamais la juridiction du siège romain n'a davantage été reconnue et sollicitée.

En 371, Basile s'adresse à Athanase, dont le prestige est si grand et l'Église si proche, non pas pour demander à l'évêque d'Alexandrie de se constituer juge du conflit ou de le soumettre à un concile, mais pour le supplier d'obtenir l'intervention directe, plus rapide et plus sûre que la procédure canonique, de l'évêque de Rome, Damase Ier. Qu'en espère-t-il donc ? Qu'il examine les affaires en litige, qu'il les aborde de sa propre autorité, αὐτὸν αὐθεντῆσαι περὶ τὸ πρᾶγμα, et pourvoie par des gens de son choix à la correction des coupables. *Epist.*, LXIX, *P. G.*, t. XXXII, col. 432 sq. A Damase lui-même, d'ailleurs, Basile fait les mêmes déclarations : « Tout l'Orient est bouleversé...; nous n'espérons de remède que de la visite de votre miséricorde; c'est ainsi que, dans le passé, l'abondance de votre charité a toujours consolé nos Églises... Nous ne demandons là rien d'absolument nouveau, mais au contraire un geste conforme à l'usage. Nous savons, en effet..., que le bienheureux évêque Denys, qui brilla chez vous par la rectitude de sa foi et par les autres vertus, visita par une lettre notre Église de Césarée et consola nos pères. » *Epist.*, LXX, *ibid.*, col. 433-435. Il y a plus encore peut-être, dans cette autre lettre du même saint Basile à l'évêque de Rome, où il est question de l'évêque Eustathe de Sébaste, qui, déposé par un concile provincial, « trouva cette voie, pour se faire rétablir sur son siège, d'en appeler à votre autorité. Que lui fut-il demandé par Libère, et quel assentiment y donna-t-il, nous l'ignorons; toujours est-il qu'il revint porteur d'une lettre qui le rétablissait sur son siège; il la présenta au concile de Tyane et fut rétabli; à présent qu'il est publiquement déclaré arien, il ne peut être déposé, sauf par l'autorité qui l'a rétabli. » *Epist.*, CCLXIII, *ibid.*, col. 980.

Représentant de l'école alexandrine, Didyme l'Aveugle († 398) appelle saint Pierre le coryphée, κορυφαῖος, le chef, πρόκριτος, celui qui occupe le premier rang parmi les apôtres, ὁ τὰ πρωτεῖα ἐν τοῖς ἀποστόλοις ἔχων. C'est à Pierre que les clefs du royaume ont été confiées, il a reçu le pouvoir de réconcilier les *lapsi* pénitents; ce pouvoir tous les autres le reçoivent par lui, καὶ πάντες δι'αὐτοῦ. *De Trinitate*, l. I, c. XXVII, XXX; l. II, c. X, XVIII, *P. G.*, t. XXXIX, col. 408, 417, 640, 726. A la même époque saint Épiphane de Salamine († 403) parle avec le même enthousiasme de la pierre solide sur laquelle l'Église est fondée.

Mais c'est surtout Jean Chrysostome, prêtre d'Antioche, mêlé de près au conflit, ensuite évêque de Constantinople († 407), qui est, en cette fin du IVe siècle, l'un des témoins les plus illustres de la primauté romaine. S'employa-t-il auprès du pape pour amener avec le Siège apostolique la réconciliation de l'évêque Flavien

qui l'avait ordonné prêtre ? Sozomène le dit, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. III, mais son affirmation n'est pas absolument garantie. En tout cas, lorsqu'il fut déposé par le concile du Chêne, il en appela aussitôt à Rome; Palladius, évêque d'Hélénopolis, s'y rendit de sa part, en même temps que quatre évêques porteurs d'une lettre de l'exilé. Ses adversaires, et jusqu'à Théophile, évêque d'Alexandrie, tous les intéressés, s'adressant au pape Innocent Ier (402-417), reconnaissaient ainsi manifestement sa suprême juridiction. Innocent, d'autorité, ordonne qu'un nouveau concile statue sur le cas de Jean et rende la paix à l'Orient. Abandonné de tous, l'archevêque martyr ne trouve plus, devant la mort en exil, d'autre réconfort, d'autre consolation, d'autre sécurité qu'en la fidèle affection du pape Innocent; et celui-ci, après la mort du saint, accorde ou refuse sa communion aux évêques orientaux selon qu'ils gardent ou rejettent de leurs diptyques le nom de Chrysostome : peu à peu, c'est la soumission de tous à ce jugement de Rome, auquel ne se dérobent finalement ni l'évêque d'Antioche, ni celui d'Alexandrie. Voir art. JEAN CHRYSOSTOME, t. VIII, col. 660-690.

4. *Le pélagianisme.* — *a)* Après le concile de Diospolis (415), qui avait innocenté la personne de Pélage, celui-ci s'empressa d'adresser au pape Innocent les actes qui lui servaient de caution, tandis que les évêques d'Afrique, de leur côté, demandaient à Rome, une fois de plus, confirmation des condamnations portées par eux dans leurs conciles de Carthage et de Milève (411, 412 et 416). Augustin, en son nom personnel, écrivait dans le même sens. Innocent confirma les décisions des conciles africains et, tout en se réservant de citer à son tribunal Pélage et son disciple Célestius et de réformer, si besoin était, la sentence de Diospolis, il condamnait la doctrine incriminée. *De hac causa duo concilia missa sunt ad apostolicam Sedem; inde etiam rescripta venerunt, causa finita est*, pouvait dire l'évêque d'Hippone, dans un sermon demeuré célèbre. *Serm.*, CXXXI, 10, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 734.

Sur ces entrefaites, Innocent meurt et Zosime (417-418) lui succède. Pélage et Célestius sollicitent leur réconciliation, parviennent à surprendre la bonne foi du pape, jusqu'à ce qu'un nouveau concile de Carthage (417) ait renouvelé toutes les sentences antérieures et rappelé à l'évêque de Rome les décisions de son prédécesseur. L'année suivante, un concile général africain démasque et réprouve encore le pélagianisme. Enfin, Zosime publie sa fameuse *Tractoria* (418), qui condamnait définitivement les hérésiarques. Elle fut envoyée partout, nous dit Marius Mercator, « et reçut les signatures des Pères ». Dix-huit évêques italiens ayant refusé de la souscrire, ils furent déposés; parmi eux se distinguait Julien d'Éclane. Cf. Marius Mercator, *Commonitorium*, 1, *P. L.*, t. XLVIII, col. 67 sq.; éd. Baluze, p. 138. On sait comment les papes Boniface Ier (418-422) et Célestin Ier (422-432) continuèrent contre l'hérésie de Pélage l'exercice de la suprême juridiction.

b) Mais c'est ici le lieu de citer les nombreux témoignages de saint Augustin (354-430) sur la primauté romaine, ou du moins les plus caractéristiques.

L'évêque d'Hippone ne s'embarrassait pas du cas de Cyprien, qu'on ne manquait pas de lui opposer. Avec un grand sens des nuances, il faisait valoir en sa faveur les circonstances atténuantes. *Epist.*, XCIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 340. En dépit de tous les fauteurs de schisme, Augustin reconnaît le primat du siège romain: *Romanæ Ecclesiæ in qua semper apostolicæ cathedræ viguit principatus. Epist.*, XLIII, *ibid.*, col. 163. Car de Pierre la primauté s'étend à ses successeurs : *Sicut enim quædam dicuntur quæ ad apostolum Petrum proprie pertinere videantur, nec tamen habent illustrem intellectum, nisi cum referuntur ad Ecclesiam, cujus ille agnoscitur in figura gestasse personam, propter primatum quem in discipulis habuit. In ps. CVIII*, t. XXXVII, col. 1431. Par la communion avec la chaire apostolique on se rattache aux apôtres et l'on est dans la véritable Église. Pour Augustin, d'ailleurs, le témoignage de l'Église d'Occident est à lui seul décisif, parce que c'est en Occident que se trouve le siège du prince des apôtres: *Puto tibi eam partem orbis sufficere debere, in qua primum apostolorum voluit Dominus gloriosissimo martyrio coronare. Cui Ecclesiæ præsidentem beatum Innocentium si audire voluisses, jam tum periculosam juventutem tuam pelagianis laqueis exuisses. Contra Julianum pelagianum*, I, IV, 13, t. XLIV, col. 648.

En conséquence, l'évêque d'Hippone soumet lui-même son ouvrage au pape Boniface, non pour l'instruire, mais pour solliciter sa censure, s'il y a lieu : *Hæc ergo quæ... respondeo, ad tuam potissimum dirigere sanctitatem, non tam discenda quam examinanda, et ubi forsitan aliquid displicuerit emendanda, constitui. Contra duas epist. pelag.*, I, 1, t. XLIV, col. 549-551.

Mais Augustin, toujours aux écoutes de la tradition catholique, n'est ici qu'une voix, la plus grande, parmi le concert des témoins de la primauté. Et saint Jérôme (340-420) ne pensait pas différemment sur ce point capital, lui qui écrivait au pape Damase : *Ego nullum primum nisi Christum sequens Beatitudini tuæ, id est cathedræ Petri, communione consocior. Super illam petram ædificatam Ecclesiam scio. Epist.*, XV, *Ad Damas.*, t. XXII, col. 355. Voir art. AUGUSTIN *(Saint)*, t. I, col. 2113 sq.; Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920.

5. *Le nestorianisme.* — Quand éclate la crise nestorienne, le souvenir du grand pape Innocent, protecteur de Jean Chrysostome injustement déposé et exilé, est encore présent. Nestorius lui-même devance à Rome ses adversaires, en déférant sa cause à Célestin Ier. A son tour (430), et sans tarder, Cyrille d'Alexandrie adresse à Célestin les preuves qui établissent l'hérésie de l'évêque de Constantinople. « Nous ne voulons pas, écrit-il, nous abstenir ouvertement et avec éclat de sa communion avant d'avoir informé votre piété de ces faits. Daignez donc nous faire savoir ce qu'il vous en semble et s'il faut demeurer en communion avec lui ou si personne ne doit plus communier avec lui. Mais il est indispensable que votre sentence soit manifestement signifiée aux évêques, soit de la Macédoine, soit de tout l'Orient. » *Epist.*, XI, *P. G.*, t. LXXVII, col. 81 sq. La réponse de Rome ne se fit guère attendre. Célestin expédie quatre lettres. L'une est adressée à Nestorius lui-même, qui est mis en demeure de corriger ses erreurs dans un délai de dix jours et de se rallier à la foi d'Alexandrie approuvée par Rome; il devra se soumettre à toutes les conditions qui lui sont imposées, sous peine de se voir retrancher de la communion de l'Église catholique. La lettre adressée au clergé et au peuple de Constantinople dénote bien en celui qui l'écrit la pleine conscience d'une autorité suprême et d'une juridiction immédiate : le pape y casse d'autorité les sentences d'excommunication portées par Nestorius et ses partisans et fait savoir que, de sa part, investi par lui de pleins pouvoirs, l'évêque d'Alexandrie terminera cette affaire. Aux évêques d'Antioche, de Jérusalem, de Philippes, une troisième lettre annonce la sentence et les mesures portées contre Nestorius, *hanc de eodem Nestorio sciat Sanctitas tua a Nobis, imo a Christo Deo, latam esse sententiam*. Enfin, à Cyrille, Célestin signifie qu'il agira de par l'autorité du siège romain et comme *vices gerens* et simple exécuteur de la sentence papale : *Auctoritate igitur tecum nostræ Sedis adscita, nostra vice usus, hanc exsequeris districto vigore sententiam...* Jaffé, *Regesta*, n. 374, 375, 373, 372.

Cyrille accomplit sa mission avec célérité, s'en référant aux prescriptions impératives de Célestin. *Epist.*,

xvii et xviii, *P. G.*, t. lxxvii, col. 105, 121. Du reste, les évêques orientaux, même favorables à Nestorius, le pressent de se soumettre; lui-même est bien loin de récuser l'autorité de l'évêque de Rome; il s'en prend à ce qu'il appelle l'apollinarisme de ses adversaires. Lorsque enfin le concile d'Éphèse est réuni (431), c'est par une adhésion au moins tacite que les Pères, en majorité orientaux, approuvent la déclaration, si formelle en faveur de la primauté romaine, du prêtre Philippe, légat de Célestin : *Nulli dubium, imo sæculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus apostolorum princeps et caput, fideique columna et Ecclesiæ catholicæ fundamentum, a Domino nostro Jesu Christo, Salvatore humani generis ac Redemptore, claves regni accepit, solvendique ac ligandi peccata potestas ipsi data est : qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus vivit et judicium exercet.* Mansi, *Concil.*, t. iv, col. 1295. C'était d'ailleurs Cyrille d'Alexandrie qui présidait, en qualité, il le disait du moins, de représentant du pape Célestin. *Ibid.*, col. 1124. En tous les débats, en tous les actes du concile, il était fait état et mention d'abord des lettres et des décisions de l'évêque de Rome, et les dissidents, partisans de Jean d'Antioche, eurent bien soin de ne se point heurter, en tenant leur concile, aux légats de Célestin. En fin de compte, le concile cyrillien ratifiait ou acceptait expressément les prescriptions et sentences de Célestin; il le lui signifiait en propres termes : *Censemus et nos, valida et firma perdurare quæ definita fuerunt* (τὰ ὡρισμένα) *a tua reverentia. Ibid.*, col. 1329 sq.; *P. L.*, t. l, col. 511-522.

Après le concile, Célestin en poursuit l'exécution, et, lorsque Nestorius exilé écrira sa justification, loin de récriminer contre l'autorité du siège romain, il essaiera de s'abriter derrière le pape. Dans le *Livre d'Héraclide*, écrit en 450, il salue avec satisfaction la lutte entreprise déjà par Léon le Grand contre le monophysisme. Sans doute, ces sentiments sont intéressés; mais encore peut-on noter que si Nestorius, qui avait de nombreux partisans, avait cru pouvoir, pour sa défense, utiliser une hostilité réelle ou une opposition quelconque à l'égard de Rome, il eût été aussi intéressé à le faire et il n'y eût pas manqué. Mais la primauté romaine était, malgré tout, acceptée en Orient. Voir Nestorius, t. x, col. 76-157; Éphèse *(Concile d')*, t. v, col. 137-163.

6. *Le monophysisme.* Si, en ce ve siècle tant agité par les controverses christologiques orientales, l'appel à Rome est une procédure unanimement admise dans la chrétienté, rappelée comme un droit et un usage traditionnels par tous les papes, il est, d'autre part, certain que le primat de Pierre et celui de ses successeurs est explicitement affirmé par les auteurs les plus divers.

a) *Arnobe le Jeune* (vers 450) écrivait alors :

Ecce apostolo pænitenti succurritur qui est episcoporum episcopus, et major gradus redditur ploranti quam sublatus est deneganti. Quod ut doceam illud ostendo quod nullus apostolorum nomen pastoris accepit. Solus enim Dominus Jesus Christus dicebat : « Ego sum pastor bonus. » Hoc ergo nomen sanctum et ipsius nominis potestatem post resurrectionem suam Petro pænitenti concessit, et negatus negatori suo hanc quam solus habuit tribuit potestatem; ut non solum recuperasse quod amiserat probaretur, verum etiam et multo amplius pænitendo quam negando perdiderat acquisisse. *Comment. in Psalm.*, ps. cxxxviii, *P. L.*, t. liii, col. 545.

Pierre vit, parle dans son Église. *Ibid.*, col. 548. Comme Moïse dans le désert, mais à travers les siècles, Pierre offre à ceux qui ont soif les eaux salutaires. *Ibid.*, ps. cvi, col. 490.

b) Cette doctrine, elle n'était ignorée de personne, pas même en Orient. Dès 448, un archimandrite de Constantinople, Eutychès, qui s'était signalé dans la lutte contre Nestorius, écrit au pape Léon Ier (440-461) une lettre où il accuse de nestorianisme le patriarche d'Antioche. Bientôt le pape répond : *Nos autem cum plenius quorum hoc improbitate fiat potuerimus agnoscere, necesse est, auxiliante Domino, providere. Epist.*, xx, *P. L.*, t. liv, col. 713. Mais Antioche se défend : Eusèbe, évêque de Dorylée, celui-là même qui jadis avait été le premier à dénoncer Nestorius, découvre l'apollinarisme d'Eutychès, que condamne l'archevêque de Constantinople Flavien. Sur-le-champ, l'archimandrite en appelle de la sentence de son évêque au jugement du pontife romain; attaché de cœur, affirme-t-il, à toute la tradition nicéenne, il s'en remet à la décision de l'évêque de Rome. *Obsecro, quæ vobis visa fuerit, super fidem proferre sententiam, et nullam deinceps permittere a factiosis contra me calumniam procedere. Inter Leonis epist.*, xxi, *ibid.*, col. 714-720. De son côté, l'évêque de Constantinople expédie à Rome toutes les pièces du procès. *Ibid.*, xxii, col. 725. Théodose II, par ailleurs, presse Léon de condamner Flavien.

Le pape, qui a reçu tout d'abord les missives de l'archimandrite et de l'empereur, s'étonne du silence de Flavien; c'était au pape, en effet, en premier lieu, à être informé. *Epist.*, xxiii, *ibid.*, col. 731. Léon demande des explications à l'évêque de Constantinople et, jusqu'à plus ample renseignement, se refuse à ratifier l'excommunication d'Eutychès, justifiant d'ailleurs avec insistance le droit d'appel au siège romain. *Epist.*, xxiii, *ibid.*, col. 733. A Théodose II, il répond dans le même sens. *Epist.*, xxiv, *ibid.*, col. 736.

c) Sur ces entrefaites, l'évêque de Ravenne, Pierre Chrysologue († vers 450), mis au courant de l'affaire par Eutychès ou ses protecteurs, écrit à l'archimandrite pour l'exhorter à s'en remettre avec confiance au pape, dont il affirme magnifiquement la primauté : *ut his quæ a beatissimo papa Romanæ civitatis scripta sunt, obedienter attendas : quoniam beatus Petrus, qui in propria sede et vivit et præsidet, præstat quærentibus fidei veritatem. Nos autem, pro studio pacis et fidei, extra consensum Romanæ civitatis episcopi causas fidei audire non possumus. Epist. ad Eutychem, Inter Leonis epist.*, xxv, *ibid.*, col. 741-743.

Ce que proclame l'évêque de la cité impériale de Ravenne, l'évêque de la nouvelle Rome ne fait nulle difficulté de le reconnaître; dans une seconde lettre au pape, il ne discute pas le droit d'appel dont il sait que s'est servi Eutychès, il s'élève seulement contre les allégations fallacieuses de l'astucieux archimandrite. *Commotus igitur, sanctissime pater, ob omnia quæ ausus est, dignare per proprias litteras suffragari quidem depositioni canonice adversus eum factæ. Sic enim et quæ insurrexit hæresis, et ob eam excitatus tumultus facile cessabit, Deo cooperante, per Vestras sacras litteras.* — Voilà, certes, qui nous éclaire sur la religion de l'évêque Flavien : pour lui, la seule autorité de Léon, ses décisions personnelles, une lettre de sa main, feront plus et mieux que toutes les autres interventions : la paix sera ainsi rétablie dans toute l'Église, sans qu'il y ait nécessité de convoquer un nouveau concile œcuménique. *Prohibebitur vero et quæ vulgatur futura esse synodus, ut ne sanctissimæ totius orbis Ecclesiæ perturbentur. Inter Leonis epist.*, xxvi, *ibid.*, col. 743 sq. Instruit de la vérité, Léon prescrit les mesures à prendre contre l'hérésiarque. *Epist.*, xxvii, *ibid.*, col. 752.

d) Vienne le *Brigandage d'Éphèse*, la suprême autorité de l'évêque de Rome n'apparaît que plus incontestée. C'est par fraude, non par opposition ouverte, que Dioscore a pu triompher au concile dont il s'est arrogé la présidence; à Chalcédoine, il sera mis en jugement pour ce fait : *synodum ausus est facere sine*

auctoritate Sedis apostolicæ, quod nunquam licuit, nunquam factum est. Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 582. D'ailleurs, du *Brigandage d'Éphèse*, qui devait être solennellement condamné et annulé par le pape, Flavien de Constantinople, Eusèbe de Dorylée, avaient appelé à Rome par le légat Hilaire, usant du droit qui, en Orient comme en Occident, était réputé ordinaire et immémorial. Théodoret de Cyr avait aussi appelé de la déposition prononcée contre lui à Éphèse par le parti de Dioscore. Il avait appelé en connaissance de cause, lui qui, dans son *Histoire ecclésiastique*, raconte comment le pape Jules « conformément à la règle », fit comparaître à son tribunal les eusébiens calomniateurs d'Athanase et Athanase injustement dépossédé par eux. *Hist. eccl.*, l. II, c. III, *P. G.*, t. LXXXII, col. 996. Si nous pouvons, dans sa lettre, faire la part de la rhétorique et de l'intérêt personnel, nous devons y souligner aussi des phrases comme celle-ci à l'adresse de l'évêque de Rome : « A vous il appartient d'être en tout le premier », διὰ πάντα γὰρ ὑμῶν τὸ πρωτεύειν ἁρμόττει... Et surtout Théodoret s'en remet à la sentence suprême et irrévocable du successeur de Pierre : « J'attends la sentence de votre Siège apostolique. Je prie et je conjure Votre Sainteté de me secourir, moi qui fais appel à son droit et juste jugement, de m'ordonner de courir à vous pour montrer que mon enseignement suit les traces apostoliques; je veux savoir de vous s'il faut que je me soumette ou non à l'inique déposition. C'est votre sentence que j'attends : si vous prononcez que je dois me soumettre, je me soumettrai et n'importunerai plus personne au monde, m'en remettant à Dieu du dernier mot. » *Epist.*, CXIII, *ad Leonem*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1314-1317. Il n'est pas hors de propos que Théodoret, qui fait appel en propres termes à la juridiction de Rome, n'hésite pas à écrire au légat Renatus : « Ce très saint Siège a la primauté œcuménique des Églises. » *Epist.*, CXVI, *ibid.*, col. 1321 sq.

c) Cependant, Léon veut réunir un concile plénier, et Théodose II prétend que l'on s'en tienne à celui de Dioscore. Il fallut la mort de Théodose, l'avènement de Pulchérie et de Marcien pour que la catholicité pût tenir de nouvelles assises à Chalcédoine. Chalcédoine, ce fut, pour Léon le Grand, un triomphe personnel, mais ce fut aussi le point culminant de la primauté romaine en Orient (451). Les empereurs Valentinien et Marcien la reconnaissent solennellement : *Tuam Sanctitatem, principatum in episcopatu divinæ fidei possidentem in principio justum credimus alloquendam... : qualenus, omni impio errore sublato, per celebrandam synodum te auctore maxima pax circa omnes episcopos catholicæ fidei fiat. Inter Leonis epist.*, LXXIII, *P. L.*, t. LIV, col. 899. Tous attendent et désirent les décisions de Léon, qui, du reste, a donné à ses légats et à l'évêque de Constantinople les instructions les plus précises. Les légats, en fait, ont la haute direction des débats dogmatiques. La lettre doctrinale adressée naguère par le pape à Flavien est acclamée, tous les Pères s'y rallient et condamnent l'erreur d'Eutychès. Dioscore, son audacieux protecteur, est déposé, tandis que Théodoret de Cyr, malgré la déposition prononcée contre lui, est admis à siéger, sur l'ordre des légats, *quia et restituit ei episcopatum sanctissimus archiepiscopus Leo, et... imperator sanxit eum adesse sacræ synodo.* Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 590.

Cette soumission aux droits du pontife romain et à sa souveraine et universelle juridiction, le concile se fait un devoir de l'exprimer catégoriquement dans la lettre synodale qu'il envoie au pape Léon. « Tu es venu jusqu'à nous, y peut-on lire, tu as été pour tous l'interprète de la voix du bienheureux Pierre... Nous étions là environ cinq cent vingt évêques, que tu conduisais comme la tête conduit les membres... Dioscore a été justement condamné..., lui qui, dans sa folie, avait visé celui à qui le Sauveur a confié la garde de la vigne, nous voulons dire Ta Sainteté, et qui avait voulu excommunier celui qui a pour mission d'unir le corps de l'Église. » *Inter Leonis epist.*, XCVIII, *P. L.*, col. 951-960. A la lettre, les Pères de Chalcédoine ratifiaient leurs déclarations antérieures : « Pierre a parlé par Léon. » Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 972 B sq. A la lettre, ils professaient la même foi à la primauté du pape que le moine romain, leur contemporain, Arnobe le Jeune.

f) Il demeurait cependant une ombre au tableau. Depuis quelque trois quarts de siècle peut-être, il y avait en Orient un notable parti d'évêques de cour, remuants et peu scrupuleux, qui affectaient, par calcul ambitieux et par jalousie, de ne vénérer dans le siège romain que celui de la Ville éternelle, antique maîtresse et pacificatrice des nations. A présent que Byzance était devenue Constantinople, ville impériale, et que l'Occident ne gouvernait plus l'Orient, un espoir germait d'équiparer plus ou moins complètement la nouvelle Rome à l'ancienne. Dès le concile de Constantinople, en 381, un canon, le 3ᵉ, avait été adopté, qui était ainsi rédigé : « L'évêque de Constantinople a la primauté d'honneur (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς) après l'évêque de Rome, parce que Constantinople est la nouvelle Rome. » Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II *a*, p. 24 sq. Ce canon n'avait pas reçu l'assentiment du pape; mais il avait celui du basileus. En 450, Valentinien III semble bien lui emprunter l'expression insolite de sa lettre à Théodose II, pour l'engager à accepter le concile que réclame, contre Dioscore d'Alexandrie, Léon, l'évêque de Rome, *cui principatum sacerdotii super omnes* ANTIQUITAS CONTULIT..., *facultatem de fide et sacerdotibus judicare..., secundum solemnitatem conciliorum... Inter Leonis epist.*, LV, *P. L.*, t. LIV, col. 859. L'impératrice Galla Placidia de même, qui témoigne sa vénération pour le Siège apostolique, ajoute à cette profession de foi en la primauté du siège de Pierre une considération qui rejoint la pensée de son fils Valentinien, c'est à savoir que l'on doit bien cette déférence à la Ville éternelle maîtresse de l'univers. *Ibid.*, col. 861 B; cf. P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, Paris, 1924, p. 523 sq.

Quoi qu'il en soit, parmi les canons disciplinaires que le concile de Chalcédoine résolut de publier, il en est un qui semble avoir été minutieusement préparé; car l'épiscopat présent ne fit nulle difficulté de l'admettre; au contraire, il le maintint envers et contre tout. Il s'agit du fameux 28ᵉ canon, ainsi conçu : « Suivant en toutes choses les décrets des saints Pères et reconnaissant le canon des cent cinquante évêques qui vient d'être lu (le 3ᵉ canon du concile de Constantinople, de 381), nous avons pris les mêmes résolutions au sujet des privilèges de la très sainte Église de Constantinople, la nouvelle Rome. Les Pères ont accordé avec raison au siège de l'ancienne Rome ses privilèges, *parce que cette ville était la ville impériale.* Par le même motif, les cent cinquante évêques ont accordé que la nouvelle Rome, honorée (par la résidence) de l'empereur et du Sénat et jouissant des mêmes privilèges que l'ancienne ville impériale, doit avoir les mêmes avantages dans l'ordre ecclésiastique et être la seconde après elle. » Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II *b*, p. 815 sq. On ne pouvait avec plus de désinvolture passer sous silence le droit divin constitutif de la primauté romaine : de la chaire de Pierre, prince des apôtres, de Pierre, « qui a parlé par Léon », de cette « tête », dont ils se reconnaissaient naguère les membres dociles, les Pères de Chalcédoine ne se soucient plus. Ils laissent, il est vrai, le premier rang au siège de Rome; ils se contentent, pour Constantinople, jusqu'à nouvel ordre, d'une primatie d'honneur seulement sur l'Orient. Mais, à voir sur quels

motifs, renouvelés du canon de 381, ils fondent cette hiérarchie et les prérogatives spirituelles du pontife romain, qu'ils ont pourtant proclamé « l'archevêque de toutes les Églises », on comprend l'énergique opposition faite par les légats de Léon à cette nouveauté dangereuse. On peut découvrir, dans ce 28e canon, le second jalon d'une tradition qui part du concile de 381 et qui délibérément s'organise pour l'autonomie, pour l'indépendance. Sans doute, Léon eût pu accepter, à la rigueur, cet accroissement d'honneur attribué par le concile au siège de Constantinople, mais il a pu lui sembler que c'était porter une atteinte aux prérogatives d'Antioche et d'Alexandrie, et il lui suffisait d'avoir eu raison de Dioscore sur le terrain de la foi et de la discipline. Surtout le pape ne pouvait sanctionner une affirmation explicite aussi grosse de conséquences que celle qui fondait la dignité et la préséance des sièges uniquement sur l'importance civile et politique des cités, la primauté de Rome sur une sorte de concession des « anciens Pères ».

Quoi qu'il en soit et qu'elles qu'aient pu être les intentions cachées des Pères de Chalcédoine, ils demandèrent à Léon de confirmer le 28e canon, comme les autres : « Nous te prions d'honorer de ta confirmation cette décision, et, de même que nous nous sommes pour le bien accordés avec toi, qui es la tête, nous avons confiance que la tête consentira aux enfants ce qui convient. » *Inter Leonis epist.*, XCVIII, *P. L.*, t. LIV, col. 960. « Pour prouver que nous n'avons agi ni par partialité en faveur de quelqu'un, ni par esprit d'opposition contre qui que ce soit, nous te faisons connaître toute notre conduite, afin que tu la confirmes et y donnes ton assentiment. » *Ibid.*; cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II *b*, p. 837.

« Cette lettre synodale du concile de Chalcédoine est évidemment très insinuante. Elle veut présenter le 28e canon de Chalcédoine comme une simple confirmation du 3e canon de Constantinople, et il ne faut pas oublier que les évêques du concile de 381 ont légiféré pour l'Orient sans rien demander au pape Damase, ni collaboration ni confirmation. En 451, au contraire, le 28e canon, voté par le concile, agréé par l'empereur, par le Sénat, par la ville de Constantinople, est tenu en échec par l'opposition des légats du pape Léon, et le concile écrit au pape pour lui demander de le confirmer, on vient de voir en quels termes de déférence envers son autorité, qui est vraiment une souveraineté. Sans Rome, rien ne se fait de ce qui doit se faire pour la foi et pour l'ordre. Le siège de Constantinople attend du Siège apostolique la confirmation de ses droits, en reconnaissance du zèle qu'il a toujours témoigné à Rome pour la cause de la religion et de la concorde. On voudra bien remarquer que cette primauté à laquelle Constantinople rend hommage n'est ici nullement fondée sur la considération du rang historique et politique de la vieille Rome, mais seulement sur le privilège apostolique du siège romain. » Batiffol, *Le Siège apostolique*, p. 564-565.

Malgré les conseils de Julien de Cos, dont il fait son légat permanent, malgré les instances de l'empereur Marcien et celles du patriarche Anatole, Léon se refuse absolument à confirmer le 28e canon, qu'il considère comme une œuvre d'ambition personnelle et comme attentatoire aux canons de Nicée. Tout ce qui va là contre est pour lui sans valeur, et, par l'autorité du bienheureux apôtre Pierre, il le casse. *Epist.*, CV, *ad Pulcheriam*, *P. L.*, t. LIV, col. 997. Au patriarche de Constantinople, Léon répète que le canon allégué de 381 est nul et non avenu pour le Siège apostolique, auquel il n'a jamais été notifié et qui ne connaît que les canons de Nicée, avec la constitution hiérarchique et la division en provinces ecclésiastiques qu'ils ont consacrées, Alexandrie ayant le deuxième et Antioche le troisième rang, en raison de leurs origines apostoliques. *Epist.*, CVI, col. 1001.

7. *Conclusions.* — Du donatisme au monophysisme, en passant par la longue et douloureuse crise arienne, la primauté romaine s'est affirmée sans cesse et précisée. Nous en avons une expression particulièrement vigoureuse et claire dans les écrits de saint Léon le Grand lui-même, dont la doctrine a été longuement exposée à l'art. LÉON Ier, t. IX, col. 218-309, auquel le lecteur voudra bien se reporter. En toutes occasions, dans ses sermons comme dans ses lettres, Léon affirme avec assurance et distinction que saint Pierre a la prééminence effective et la souveraine juridiction sur tous les pasteurs dont le Christ est le chef. C'est pourquoi le siège de Pierre est la tête de toutes les Églises. Telle est la divine origine de ce droit que possède l'évêque de Rome, d'examiner et de reviser toutes les causes qui intéressent l'ordre et la concorde ecclésiastiques. A l'exemple de ses prédécesseurs, mais avec plus d'assurance, à coup sûr, Léon délègue aux autres évêques les pouvoirs les plus amples : autant que ses plus grands successeurs, il a pleine conscience d'avoir reçu de Dieu le soin et le principat spirituel de la catholicité tout entière.

Les faits, cependant, sont plus éloquents encore que les paroles. De Miltiade à Léon, nous avons constaté que Rome recevait des appels de toutes les Églises, n'acceptant pas d'ailleurs qu'une cause jugée par elle fût portée devant un autre siège, fût-ce en Orient. Nous voyons ce point de droit observé à l'époque du concile de Chalcédoine, aussi bien qu'à celle du concile d'Arles, et ce ne sont pas les canons 3e de Constantinople ou 28e de Chalcédoine qui changent rien à ce fait incontestable non plus qu'à ce droit reçu. « En réalité, écrit Batiffol, les soixante-dix ans qui séparent le concile de Constantinople de celui de Chalcédoine sont les années de la courbe remontante du crédit du Siège apostolique en Orient. Les échelons de cette courbe sont aisément reconnaissables. C'est d'abord le recours de saint Jean Chrysostome à Rome et l'action du pape Innocent en réponse à ce recours; finalement le succès de cette action, en dépit de la résistance de Constantinople, d'Antioche, d'Alexandrie. Vingt-cinq ans après, c'est l'intervention du pape Célestin en Orient par la sentence prononcée à Rome contre Nestorius, et le pape obtenant du concile d'Éphèse, d'abord, puis de l'empereur Théodose II, la condamnation, la déposition, la relégation de Nestorius, en dépit des maladresses de l'évêque d'Alexandrie, Cyrille, qu'il a chargé de tenir sa place, et en dépit de l'obstruction de l'évêque d'Antioche, Jean. Vingt ans plus tard, c'est le concile de Chalcédoine, l'entente de saint Léon, de Flavien, de Constantinople, de l'empereur Marcien, le désaveu du *Brigandage d'Éphèse*, la condamnation de l'évêque d'Alexandrie, Dioscore; au demeurant, le point culminant de la reconnaissance par l'Orient de la primauté de Rome. » Batiffol, *Catholicisme et papauté*, Paris, 1925, p. 37-38.

En Occident, cette primauté romaine passe dans le droit civil impérial. Valentinien III († 455) écrit dans ses *Novelles* :

Cum igitur Sedis apostolicæ primatum S. Petri meritum, qui princeps est episcopalis coronæ et romanæ dignitas civitatis, sacræ etiam synodi firmasset auctoritas ne quid præter auctoritatem Sedis istius illicita præsumptio attentare nitatur (tunc enim Ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem suum agnoscat universitas), et hæc cum hactenus inviolabiliter fuerint custodita, Hilarius Arelatensis, sicut venerabilis viri Leonis, romani papæ, fideli relatione comperimus, contumaci ausu illicita quædam præsumenda tentavit, et ideo transalpinas Ecclesias abominabilis tumultus invasit... Sed hoc illis omnibusque pro lege sit, quidquid sanxit vel sanxerit apostolicæ Sedis auctoritas, ita ut quisquis episcoporum ad judicium romani antistitis evocatus

venire neglexerit, per moderatorem ejusdem provinciæ adesse cogatur, per omnia servatis quæ divi parentes nostri romanæ Ecclesiæ detulerant. *Novella*, 17, *P. L.*, t. LIV, col. 637.

En Orient de même, au lendemain de Chalcédoine, pour réconcilier le pape Léon et l'évêque de Constantinople Anatole, inspirateur du canon litigieux, l'empereur Marcien a promis au pape que l'évêque donnerait toute satisfaction. Léon a insisté auprès de l'empereur, spécifiant qu'il s'agissait pour Anatole de satisfaire aux lois mêmes de l'Église, et l'empereur a décidé Anatole à se soumettre. « Anatolios enfin a écrit au pape qu'il n'était pour rien dans la rédaction du 28e canon, que seuls en étaient responsables ses clercs qui l'avaient proposé et les évêques qui l'avaient voté, et que d'ailleurs la confirmation de tous les actes du concile de Chalcédoine était réservée au pape. L'évêque de Constantinople lâchait le 28e canon comme Bossuet lâchera la Déclaration de 1682, et au pape Léon était laissé le dernier mot. Est-ce là ce que nous appellerons une préséance d'honneur », et quel nom choisir, si l'on ne veut pas entendre parler de primauté? Cf. Batiffol, *Catholicisme et papauté*, p. 36-37.

2° *De saint Hilaire à saint Grégoire le Grand* (461-604). — Après saint Léon le Grand, ce sont encore les agitations monophysites qui sont au premier plan des affaires ecclésiastiques orientales. Le clergé byzantin donna bien vite la mesure de sa soumission au basileus, en souscrivant en masse l'encyclique de l'usurpateur Basilisque, en se ralliant ensuite, avec le même ensemble, à la politique religieuse de l'empereur Zénon. Mais les pontifes romains ne laissaient pas périmer les droits du Siège apostolique.

1. *Agitations monophysites; l'« Hénotique » de Zénon et le formulaire d'Hormisdas.* — Il faut d'abord signaler la lutte énergique menée par le pape Simplicius (468-483) contre les sanglantes rébellions des monophysites de Palestine et d'Alexandrie. Auprès des empereurs, comme auprès des patriarches monophysites, le pape ne ménagea ni protestations, ni blâmes, ni excommunications. Mais c'est principalement contre l'*Hénotique* de Zénon que dut s'exercer l'autorité de l'évêque des évêques. Cet édit, publié en 482, consacrait, pour un temps, l'alliance de Constantinople avec Alexandrie; il insistait surtout sur les anathèmes de saint Cyrille et, tout en condamnant Eutychès comme Nestorius, en réalité, il abrogeait implicitement le concile de Chalcédoine. Seuls, Nicée et Constantinople (381) feraient foi. Bien entendu, il y eut des victimes, qui firent les frais de cet accommodement impérial. Le patriarche orthodoxe d'Alexandrie, Jean Talaïa, fut déposé et bientôt il porta ses réclamations à Rome. Simplicius mourut sur les entrefaites: Félix III (483-492) se trouva bientôt sollicité, en même temps, par l'empereur Zénon et le patriarche Acace, de Constantinople, inspirateur de la politique hénoticienne. Le pape était informé, grâce à la vélocité et au zèle des moines acémètes. Il avait envoyé à Constantinople deux légats, chargés d'enquêter sur toute l'affaire et d'enjoindre à Acace de comparaître devant un concile romain pour s'y justifier. Malheureusement, Vital et Misène, les deux envoyés du pape, n'avaient pas su résister aux séductions byzantines et avaient communié ostensiblement avec le patriarche. Félix III réunit alors un concile à Rome, qui déposa les légats et prononça l'excommunication d'Acace. Dépistant la police du basileus, des acémètes eurent l'audace de faire connaître la sentence en attachant la lettre papale au pallium d'Acace, durant une cérémonie. « Tu es privé de la prêtrise, prononçait Félix, retranché de la communion catholique; tu n'as plus droit aux fonctions sacerdotales. Telle est la condamnation que t'infligent le jugement du Saint-Esprit et l'autorité apostolique dont nous sommes dépositaires. » Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 1053-1065. Une autre lettre mettait l'empereur en demeure de rompre avec l'hérésie, une troisième renseignait le peuple et le clergé. Malgré la trahison de son *defensor* Tutus, le pape tint bon, ne ménageant ni à Alexandrie ni à Antioche les complices d'Acace.

Acace, au lieu de se soumettre, fit rayer des diptyques le nom de Félix III, rompit toute communion avec Rome et consomma le schisme (484), qui devait durer trente-quatre ans. Félix III réunit de nouveau un concile romain, qui confirma les anathèmes lancés contre les trois patriarches hérétiques, Acace de Constantinople, Pierre le Foulon d'Antioche, et Pierre Monge d'Alexandrie.

Le pape Gélase Ier (492-496) devait continuer la lutte pour la vérité catholique et l'autorité du premier siège. A Constantinople, cependant, il était soutenu par un groupe de moines acémètes dont l'influence était assez considérable pour provoquer des insurrections populaires réclamant l'union avec Rome. Le pape Anastase II (496-498) invite d'autorité l'empereur Anastase à se séparer du schismatique successeur d'Acace; mais, comme son prédécesseur, il échoue dans ses tentatives devant la politique fuyante des Byzantins. Puis c'est à Rome la compétition de deux rivaux Symmaque et Laurent: c'est seulement avec le pape Hormisdas (514-523) que le Siège apostolique peut intervenir avec vigueur. On a dit, à l'art. HORMISDAS, ce que fut cette intervention, d'abord auprès de l'empereur Anastase, puis auprès de son successeur Justin Ier. Il convient seulement de souligner ici le procédé employé par le pape. Il exige de chacun des évêques orientaux non seulement une profession de foi conforme aux canons de Chalcédoine, mais encore la condamnation formelle de tous les fauteurs du schisme, sans en excepter Acace et ses successeurs.

Le formulaire d'Hormisdas était l'éclatante affirmation de la primauté du Siège apostolique. « On ne peut passer sous silence, y lit-on, la déclaration de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a dit « : Tu es Pierre... » Cette parole, elle s'est trouvée confirmée efficacement dans la réalité, car c'est par le Siège apostolique que s'est toujours conservée sans tache la religion catholique. » Vient alors la condamnation des hérétiques Nestorius, Eutychès, Dioscore et aussi l'anathème contre Acace et tous les tenants de l'*Hénotique*, l'adhésion explicite à la lettre doctrinale de Léon à Flavien, enfin une formelle profession de foi à la suprême autorité du pontife romain : « ...Nous voulons suivre en toutes choses la communion du Siège apostolique, où réside l'entière et vraie solidité de la foi chrétienne, où la religion s'est toujours conservée immaculée; nous promettons, en conséquence, de retrancher des diptyques ceux qui sont séparés de la communion de l'Église catholique, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas d'accord avec le Siège apostolique. » Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 467; *P. L.*, t. LXIII, col. 460.

Les légats atteignirent leur but à Constantinople, en mars 519 : le patriarche Jean signa le *libellus* du pape, sans faire la remarque que ce n'était pas une lettre synodale. La sentence fut exécutée: les noms des fauteurs du schisme rayés des diptyques séance tenante. Justin ordonna aux autres évêques de l'empire de signer le formulaire et, le 22 avril 519, il notifiait au pape cette mesure, tandis que le patriarche et d'autres notabilités de Constantinople écrivaient à Rome un rapport sur les événements heureux qui venaient de s'y accomplir.

Quelle qu'ait été l'opposition que rencontra le formulaire d'Hormisdas à Antioche et à Alexandrie, il marque une date dans l'histoire de la primauté romaine et de ses rapports avec l'Église de Constanti-

nople : moins de soixante-dix ans après le 28e canon de Chalcédoine, sur la base d'un document qui émanait du pape seul, le patriarche byzantin faisait entière soumission au Siège apostolique.

2. *De Jean Ier à Pélage II.* — La paix procurée par Hormisdas ne pouvait se maintenir longtemps, menacée qu'elle était sans cesse par les ambitions renaissantes des patriarches de la nouvelle Rome et par le césaro-papisme du basileus.

a) Avec Justinien, l'empire trouva un unificateur et un organisateur remarquable; mais l'Église eut en ce prince un protecteur autoritaire, toujours prêt à se muer en persécuteur.

Dans le conflit de juridiction qui mit aux prises l'Occident et l'Orient, au sujet de l'Illyricum, Boniface II (530-532) vit, en 531, le patriarche Épiphane de Constantinople frapper Étienne de Larisse, uniquement, déclarait ce dernier, « pour se poser en maître et juge des Églises de Thessalie ». Étienne eut beau faire appel à Rome et protester que c'est le pape qui est maître directement dans « son Illyricum », ce fut peine perdue; il fut déposé, avec la connivence de Justinien. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II *b*, p. 1117-1119.

b) Bien plus heureux fut le pape Agapet Ier (535-536). Théodora avait réussi à faire élever le monophysite Anthime sur le siège de Constantinople. Amené à la cour par des affaires politiques, Agapet le démasqua et le fit déposer. Mais ce succès devait coûter cher à la papauté. Agapet mourait à Constantinople presque aussitôt, et après le règne éphémère de saint Silvère (536-537), arrêté et exilé par Bélisaire, Théodora obtenait enfin le pape de son choix, Vigile (538-555). Ce n'est pas ici le lieu d'apprécier le rôle doctrinal de ce pape. La controverse des Trois-Chapitres (545-553) lui donna l'occasion de réagir parfois avec courage et clairvoyance contre les abus de pouvoir du basileus qui le tenait à sa merci. Sa primauté n'était pas discutée, mais exploitée au profit de l'orthodoxie impériale. Il fut invité à confirmer les canons et anathèmes du Ve concile œcuménique (Constantinople, 553) : ce fut son dernier acte de souveraine juridiction. La pression qu'il subit, en dépit de ses faiblesses, dénonce en lui le chef suprême de l'Église. Il convient aussi de remarquer que le concile, tout en se séparant de lui personnellement, déclara vouloir rester en communion avec le Siège apostolique. Première manifestation précise de la fameuse distinction entre *sedes* et *sedens*.

Son successeur, Pélage Ier (555-561), reconnut, lui aussi, le Ve concile, dont l'œcuménicité ne fut d'ailleurs admise que peu à peu en Occident.

c) Malgré tout, le droit du Siège apostolique n'était pas contesté en principe par les Grecs. Jean le Scolastique, qui deviendra en 565 patriarche de Constantinople, donne place aux canons de Sardique dans sa *Concordia canonum*. En pratique, l'ambition personnelle des patriarches, les ingérences abusives des princes entretiennent une perpétuelle menace de rupture. En 588, Jean le Jeûneur n'hésite pas à s'attribuer le titre de patriarche œcuménique : il occupe le siège de la nouvelle Rome, ville impériale, et le basileus a la prétention, depuis les campagnes de Justinien, d'avoir reconquis toute l'*oikouménè*... Pélage II (579-590) protesta comme il convenait, affirmant une fois de plus que « le Siège romain est, de par l'institution du Seigneur, la tête de toutes les Églises ». *P. L.*, t. LXXII, col. 738.

3. *La primauté romaine sous saint Grégoire le Grand.* — Il est digne de remarque que les évêques de Rome, quant à eux, n'ambitionnaient de porter aucun titre particulier, soucieux seulement de ne se point laisser dépouiller de leurs prérogatives essentielles. Les termes de *papa, apostolicus, vicarius Christi, summus pontifex, summus sacerdos*, ne leur étaient pas exclusivement réservés, ils étaient usités pour d'autres évêques. Le titre de *sedes apostolica* était donné à d'autres sièges. Il n'est pas jusqu'au titre de *servus servorum Dei*, que va adopter Grégoire le Grand, qui ne se trouve déjà dans saint Augustin et ne soit employé par de nombreux évêques. Aussi bien n'est-ce nullement par des innovations verbales, non pas même par des initiatives fortement accusées, que ce pape fait figure dans l'histoire de la primauté romaine; c'est par la force même des traditions apostoliques qui en lui s'accumulent et se maintiennent.

a) Grégoire le Grand (590-604) trouvait une situation en apparence paisible, mais de toutes parts minée ou semée d'embûches. En Orient, il sait bien que la soumission au siège de Rome est loin d'être sincère et loyale dans tous les cœurs. Il n'ignore pas que le patriarche Ménas a déclaré en plein concile, à Constantinople, en 536 : « Rien de ce qui se fait dans la très sainte Église ne doit se faire sans l'avis et sans l'ordre de l'empereur, et, comme vous savez, nous suivons le Siège apostolique et lui obéissons, sa communion est la nôtre, nous condamnons ceux qu'il condamne. » P. Batiffol, *L'empereur Justinien et le Siège apostolique*, dans *Rech. de sc. rel.*, 1926, p. 193-264. Grégoire sait combien est difficile pour un Oriental la conciliation de ces deux principes de conduite. Il le sait d'autant mieux qu'il a rempli lui-même à la cour du basileus et auprès du patriarche ces fonctions d'apocrisiaire, qui sont une reconnaissance formelle, de la part de la nouvelle Rome, des prérogatives de la Rome apostolique.

Quand il traite avec les illustres sièges d'Alexandrie et d'Antioche, il tient à en reconnaître et il en relève les privilèges : saint Pierre a honoré *(decoravit)* le siège d'Alexandrie en lui donnant comme fondateur son disciple Marc, l'évangéliste; il a affermi *(firmavit)* le siège d'Antioche en y siégeant lui-même durant sept années; mais il a exalté *(sublimavit)* le siège de Rome, qui a été le terme de sa course terrestre et le lieu de sa mort. *Epist.*, l. VII, XL, *P. L.*, t. LXXVII, col. 882. On n'a voulu voir ici qu'une politique habile, pour s'assurer contre l'ambition du patriarche à prétentions œcuméniques de Constantinople; on a voulu aussi y découvrir l'aveu d'une égalité de droits, en raison de leurs origines apostoliques, pour les trois grandes Églises d'Alexandrie, d'Antioche et de Rome. C'est faire bon marché des termes employés par Grégoire lui-même pour marquer la dignité de chacune. « L'erreur serait grande de confondre le *principatus* que l'évêque de Rome a hérité de l'apôtre Pierre et qui lui donne sur l'Église universelle une primauté de sollicitude, de responsabilité, de pouvoir aussi et d'assistance divine, de confondre ce *principatus* avec les droits stricts de métropolitain qu'il exerce sur les évêchés suburbicaires. Le *principatus* est un secours qui entre en jeu quand on fait appel au pape, et quand le pape juge son intervention opportune, nécessaire : le *principatus* n'a rien d'une centralisation organisée et imposée. » P. Batiffol, *Saint Grégoire le Grand*, Paris, 1928, p. 188-189.

Grégoire, d'ailleurs, ne fait pas difficulté de se conformer à l'*ordo sedium* établi par Justinien, en confirmation du 28e canon de Chalcédoine, si résolument repoussé par saint Léon et qui donne le premier rang, après Rome, au siège de Constantinople. Il en allait tout autrement lorsque Grégoire croyait découvrir dans un titre une usurpation, un empiétement, surtout une atteinte aux droits de la primauté romaine. C'est en recevant les actes d'un concile tenu à Constantinople que Pélage II, en 588, avait découvert que le patriarche Jean le Jeûneur y était dénommé « patriarche œcuménique ». Pour cette raison, il avait cassé

ces actes, interprétant ce vocable qui remontait sans doute au schisme d'Acace, comme l'expression des visées de l'évêque de la nouvelle Rome sur une autorité et une primauté universelles à la lettre.

L'affaire n'eut pas de suite avant la mort de Pélage, mais, après l'avènement de Grégoire, deux prêtres, condamnés synodalement à Constantinople, firent appel à Rome. Grégoire réclama les actes du concile qui les avait jugés et, devant le peu d'empressement du patriarche, il parla haut et ferme : « Si je vois que l'on n'observe pas les canons au (nom desquels réclame le) Siège apostolique, Dieu me dictera ce que je dois faire contre ceux qui le méprisent. » Jaffé, *Regesta*, n. 1270 (août 593). Les *gesta* sont expédiés, on y constate que le titre de « patriarche œcuménique » y est attribué à Jean le Jeûneur. Alors Grégoire proteste, au nom des droits imprescriptibles de son siège, contre ce patriarche « qui trouble toute l'Église » par ce « vocable scélérat ». Jaffé, n. 1358, à l'apocrisiaire Sabinianus, 1er juin 595. Dans une lettre à l'empereur, lettre fort digne mais sévère, le pape condamne expressément le titre dont se pare l'évêque de Constantinople et qui est une offense aux lois, aux conciles, aux préceptes du Christ. Saint Pierre, qui pourtant s'est vu confier la sollicitude et le gouvernement de toute l'Église, n'a jamais prétendu être appelé apôtre universel, et le patriarche prétend être l'évêque universel, comme s'il était, en définitive, le seul à exercer l'épiscopat. Il faut donc rejeter ce titre comme blasphématoire, parce qu'il accapare pour un seul la dignité de tous. Jaffé, *op. cit.*, n. 1360, juin 595. Voir *ibid.*, n. 1352, dans la lettre à l'impératrice Constantia, le même reproche à l'adresse du patriarche, de vouloir *despectis omnibus... solus appellari episcopus*.

Grégoire a conscience de défendre, non pas son honneur personnel, mais la cause de tous les évêques. A Jean le Jeûneur lui-même, il signifie impérativement d'avoir à renoncer au titre litigieux, surtout aux prétentions qu'il implique. Car Grégoire ne veut absolument pas admettre que la querelle soit sans objet, à propos d'une *appellatio frivoli nominis*. Pour lui, le débat est grave, et il n'hésite pas à déclarer que quiconque prend le titre d'évêque universel, ou désire qu'on le lui donne, est un précurseur de l'Antéchrist. Jaffé, *op. cit.*, n. 1470, 1476; cf. Batiffol, *Saint Grégoire le Grand*, p. 204 sq. Il savait la fortune et l'importance des mots dans le monde byzantin; il savait aussi, pouvons-nous croire, à quoi s'en tenir sur les tendances du patriarcat. Parfaitement au courant des usages protocolaires, s'il réprouve un titre déjà reçu, c'est qu'il y discerne un danger auquel il a voulu, inutilement du reste, parer par un acte d'autorité.

b) En Occident, Grégoire est aussi ferme pour maintenir intacts les droits du premier siège. Les évêques de Misène, d'Amalfi, de Naples, le métropolitain de la Dalmatie occidentale, dans l'Illyricum, Natalis de Salone, le patriarche d'Aquilée, et nombre d'autres évêques doivent s'incliner devant une autorité qui ne veut pas être tracassière, qui tient même à respecter les autonomies provinciales, mais qui ne cède rien des principes constitutifs de la hiérarchie. En Espagne, en Gaule, en Grande-Bretagne, Grégoire fait sentir son action. Qu'il reçoive des appels, qu'il s'efforce de faire cesser un schisme, qu'il entreprenne la conquête évangélique d'une région encore plongée dans le paganisme, partout et toujours Grégoire se révèle conscient de ses droits et de ses devoirs d'évêque des évêques, en même temps que de serviteur des serviteurs de Dieu. Placé entre le monde byzantin qui descend et le monde barbare qui monte, il fait figure d'arbitre; entre deux époques, il se présente comme un admirable facteur d'unité, de tradition et de continuité; enfin, il nous présente la papauté, au seuil du Moyen Age, en pleine possession d'une active et bienfaisante primauté spirituelle. Voir l'art. GRÉGOIRE LE GRAND, t. VI, col. 1776-1781.

V. LA CRISE D'ADAPTATION AU MONDE NOUVEAU : DE LA MORT DE SAINT GRÉGOIRE A CELLE DE CALIXTE II (VIIe-XIe s.). — Tandis que l'Orient grec ne l'acceptera que de plus en plus difficilement et s'en détachera sous des prétextes sans cesse renaissants, jusqu'à la consommation du schisme, la primauté du pontife romain obtient en Occident une reconnaissance chaque jour plus complète. Depuis saint Grégoire, la papauté voit son influence grandir rapidement parmi les peuples nouveaux dont elle se fait l'éducatrice, jusqu'à ce qu'un nouveau césaro-papisme contrecarre son action et diminue son prestige.

1° *Du VIIe au IXe siècle : l'organisation des chrétientés nouvelles.* — Une première période nous montre la papauté concentrant ses efforts sur deux points principaux : la transformation de l'Italie sous la poussée des Lombards et la sauvegarde de l'unité catholique contre le monothélisme; une deuxième période est dominée par l'ascension politique de la papauté sous l'égide de la nation franque et par la lutte contre l'iconoclasme.

1. *Du monothélisme à l'iconoclasme.* — C'est surtout dans ses démêlés avec l'empire byzantin que le Siège apostolique eut à exercer les droits de sa primauté.

a) Il faut arriver à Honorius (625-638) pour se trouver en face d'un notable épisode intéressant le principat spirituel. Ses prédécesseurs Boniface IV (608-615) et Boniface V (619-625), continuant l'action apostolique de Grégoire Ier en Grande-Bretagne, avaient poursuivi l'organisation de cette jeune chrétienté, le premier, en s'efforçant, en 610, de régler la question des rites celtiques; le second, en instituant l'évêque de Cantorbéry primat d'Angleterre. Honorius, à son tour, développe l'évangélisation de la grande île. En Italie même, il parvient à mettre un terme définitif au schisme d'Aquilée, qui dure depuis la querelle des Trois-Chapitres (553). Mais il est moins heureux dans l'affaire du *monothélisme*. Ce monophysisme mitigé, conçu vraisemblablement par le patriarche Sergius et accepté par l'empereur Héraclius à des fins politiques, rencontra une vive résistance en Orient de la part du patriarche Sophronius de Jérusalem. On sait de reste que le pape Honorius ne sut pas discerner l'hérésie monothélite et la condamner. Mais ce qui nous importe, c'est que Sergius, « patriarche œcuménique », sollicite encore l'approbation de l'évêque de Rome.

b) Contre l'*Ecthèse* (638), publiée par Héraclius comme loi de l'État, l'Orient, à son ordinaire, ne réagit que faiblement : le document impérial fut adopté en deux conciles de Constantinople (638, 639); mais les papes Séverin (640) et Jean IV (640-642) le condamnèrent courageusement. Théodore Ier (642-649) poussa plus avant et déposa successivement les patriarches Pyrrhus et Paul II de Constantinople. Paul eut beau obtenir de l'empereur Constant II une mitigation du monothélisme officiel par la publication du *Type* (648), ce nouvel essai de formulaire eut le sort du précédent : le pape saint Martin Ier (649-653), au concile du Latran (649), réprouva le monothélisme sous toutes ses formes et prononça l'anathème contre ses chefs. Jusqu'à la prison, jusqu'à la déportation, jusqu'au martyre, il demeura inébranlable. Son successeur, Eugène Ier (654-657), garda la même attitude et condamna, à son tour, la synodique du patriarche Pierre. Alors se détache la noble figure de Maxime le Confesseur († 662), qui sut défendre les droits de la primauté et de l'orthodoxie. « Dès le moment où le Dieu Verbe est descendu vers nous et s'est incarné, écrit-il de Rome, toutes les Églises chrétiennes répandues partout ont reçu et possédé comme unique base et fonde-

ment (l'Église) très grande qui est ici. Suivant la promesse même du Sauveur, en effet, elle ne peut être renversée par les portes de l'enfer; elle possède les clefs de la foi orthodoxe en lui et de sa confession, et elle ouvre à tous ceux qui s'approchent avec piété (les sources) de la seule et légitime religion, tandis qu'elle ferme et fait taire toute bouche hérétique, clamant dans les hauteurs l'iniquité. » *Epist.*, *P. G.*, t. xci, col. 137, 140.

c) Honorius avait eu des successeurs qui largement avaient rendu à la papauté son prestige: saint Agathon (678-681) fut plus heureux encore. Après avoir tenu à Rome un concile préparatoire (679) qui renouvelait les décrets de 649, il rédigea une encyclique dogmatique contre l'erreur monothélite. Elle fut acclamée et adoptée par le VI[e] concile œcuménique réuni à Constantinople (680-681), sous la présidence même de l'empereur Constantin Pogonat et confirmée par le successeur d'Agathon, saint Léon II (681-683), lequel s'employa, comme ensuite Benoît II (683-685) à en faire accepter les décrets en Occident (concile de Tolède, 684). Sur tout cela, voir l'art. Honorius I[er].

d) Mais la paix religieuse fut de nouveau troublée et l'unité catholique compromise par une nouvelle initiative impériale, le concile Quinisexte, de 692, convoqué par Justinien II pour s'occuper de discipline.

Parmi les 102 canons qu'il édicta, il en est plusieurs qui trahissent une certaine hostilité contre Rome et l'Occident. Le can. 2, énumérant les sources du droit ecclésiastique, omet à peu près tous les conciles latins et toutes les décrétales des papes. En revanche, il reconnaît tous les canons dits apostoliques, tandis que les cinquante premiers seulement étaient reçus à Rome. Les can. 13 et suivants sont manifestement dirigés contre le célibat ecclésiastique, tel qu'il était dès lors prescrit en Occident. Le can. 55 condamne et interdit l'usage romain de jeûner les samedis de carême. Le can. 67, par compensation sans doute, rend obligatoire l'abstinence, depuis longtemps tombée en désuétude en Occident, du sang des animaux. Mais c'est le can. 36 qui est le plus significatif. Il est ainsi libellé : « Renouvelant les ordonnances des II[e] et IV[e] conciles œcuméniques, nous décidons que le siège de Constantinople jouira des mêmes privilèges que celui de l'ancienne Rome; qu'il sera estimé autant que celui-ci pour ce qui est des affaires de l'Église, et sera le second après lui. Vient ensuite le siège d'Alexandrie, celui d'Antioche, et enfin celui de Jérusalem. » Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. iii *a*, p. 560-581.

Étant donnée la situation reconnue officiellement au pape par la législation byzantine, il était naturel que l'on demandât à celui-ci la confirmation de cet ensemble canonique; mais le pape Sergius I[er] (687-701) refusa de rien ratifier; Jean VII (705-707) en fit autant, et lorsque, plus tard, Justinien II se prosternera aux pieds du pape Constantin I[er] (708-715) et le priera d'approuver enfin les décisions prises en 692, il s'entendra répéter que le Siège apostolique n'acceptera jamais que les seuls canons qui ne sont pas en contradiction avec la vraie foi, les bonnes mœurs et les décrets de Rome. Des concessions furent faites néanmoins par le pape, sur le détail desquelles il est difficile de se prononcer. Voir l'article Quinisexte *(Concile)*.

e) Le pontificat de saint Grégoire II marque le point culminant de toute cette période. C'est Grégoire II qui organisa la conquête évangélique et l'établissement ecclésiastique de l'Allemagne, en consacrant saint Boniface évêque pour cette chrétienté partiellement nouvelle (722). Dans la haute Italie, en face des inquiétants progrès des Lombards, il sut maintenir les droits du Siège romain; enfin, il eut le premier affaire à l'hérésie iconoclaste. Léon III l'Isaurien avait imaginé cette épuration du christianisme (726) et il crut avoir tout sauvé en partant en guerre contre les saintes images. Dans un concile romain, le pape condamna la théologie impériale. Avec saint Grégoire III (731-741), on en vint, une fois de plus, à la rupture Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. iii *b*, p. 676 sq.

f) Pendant ce temps, en Syrie, saint Jean Damascène († 749), le défenseur des saintes images, enseignait que ce n'est point aux empereurs qu'a été donné le pouvoir de lier et de délier, mais aux apôtres et à leurs successeurs. Pour lui, du reste, saint Pierre est le coryphée premier du Nouveau Testament, ὁ τῆς νέας διαθήκης κορυφαιότατος, le digne chef de l'Église inexpugnable, dont il tient le gouvernail, son fondement et son modérateur. *Homil. in transfig. Domini*, 2, 6, 9, 16, *P. G.*, t. xcvi, col. 548, 553, 560, 569.

Cependant, sous l'impulsion du Siège apostolique, les Églises barbares se reconstituaient en Alémanie, en Bavière, en Lombardie et, dans la jeune Église d'Angleterre, saint Bède († 735), faisant écho aux docteurs orientaux, célébrait Pierre, fondement et chef de l'Église universelle, qui vit, parle et agit toujours dans l'évêque de Rome. *Homil.*, l. II, 15, *P. L.*, t. xciv, col. 214 sq. : ...*Primatus Petro datur, ut unitas Ecclesiæ commendetur.*

2. *De la querelle des saintes images au schisme de Photius; la papauté et les Francs.* — Nous n'avons pas à raconter ici les origines immédiates et la fondation de l'État pontifical. La papauté y trouva une sécurité plus grande et une indépendance relative, dont profita sa primauté spirituelle, surtout pour résister à l'emprise byzantine.

a) En 753, en effet, l'iconoclasme atteignait son apogée : Constantin Copronyme, dans un prétendu concile œcuménique, au palais de Hiéria, faisait condamner le culte des images et anathématiser les iconophiles par 318 Orientaux. Mais les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem refusèrent de prendre part à ces palinodies, que Rome avait déjà réprouvées en la personne du pape Zacharie (741-752) et de ses successeurs. Paul I[er] (757-767) recueillit les moines iconophiles persécutés et Étienne III (768-772), dans un concile du Latran, en 769, renouvela l'anathème contre les iconoclastes.

Parmi les victimes de la tourmente iconoclaste, il faut citer le moine Théodore le Studite († 826), pour qui la papauté est le centre de l'unité de la foi. La primauté de Pierre, selon lui, a passé à ses successeurs, les évêques de Rome. Leur primauté est de droit divin, comme celle du prince des apôtres, θεία πρωταρχία, θεία ποιμεναρχία ; elle est sans appel et sans limite sous le ciel. C'est aux papes qu'il appartient de convoquer et d'approuver les conciles généraux, dont ils détiennent toute l'autorité. C'est par l'Église de Rome, coryphée de toutes les Églises, que l'on peut s'unir à celles-ci et aux patriarches eux-mêmes. *Epist.*, i, 2, passim, dans Salaville, *Échos d'Orient*, 1914, p. 23-42. Mais, si Théodore est particulièrement représentatif, il n'est pas isolé. Les patriarches byzantins de son temps, saint Taraise et saint Nicéphore, tiennent le même langage que le moine studite, et Nicéphore va jusqu'à déclarer que l'assemblée de 787 « a été on ne peut plus légitime et régulière, parce que, selon les règles divines établies dès l'origine, elle a été dirigée et présidée par cette glorieuse portion de l'Église occidentale, je veux dire par l'Église de l'ancienne Rome ». *Apol.*, i, *P. G.*, t. c, col. 597. Et, en 760, le martyr saint Étienne le Jeune rejette le concile de Hiéria en ces termes : « Comment appeler œcuménique un concile auquel l'évêque de Rome n'a pas consenti, alors qu'un canon existe pour défendre de régler les affaires ecclésiastiques sans le pape de Rome? » *Vita*, *P. G.*, t. c, col. 1144; cf. J. Pargoire, *L'Église byzantine*, Paris, 1905, p. 290 sq. Mais l'hétérodoxie impériale maintenait le schisme par la violence.

b) Une réconciliation, telle quelle, fut réalisée par le IIe concile de Nicée, VIIe œcuménique (787), provoqué et convoqué par l'impératrice Irène, avec l'approbation du pape Adrien Ier (772-795) et en présence de ses légats. La question de la vénération des saintes images y fut traitée à fond; l'erreur iconoclaste, formellement condamnée; la doctrine traditionnelle, définie. Mais Rome n'avait pas satisfaction sur toute la ligne, car le concile édictait aussi 22 canons, dans lesquels, entreprenant de nouveau la réforme de l'Église grecque, il insérait la reconnaissance de tous les canons dits apostoliques et une déclaration d'œcuménicité touchant les 102 canons du concile Quinisexte. Adrien approuva les décrets dogmatiques, mais dans sa lettre au concile il protesta contre le titre de « patriarche œcuménique » dont se parait encore le patriarche de Constantinople; il réclama contre les empiétements et les spoliations dont le siège romain avait eu à souffrir de la part des Byzantins et il répudia purement et simplement les canons disciplinaires contraires aux droits du premier siège. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III *b*, p. 741 sq.

c) En Occident, du reste, la querelle des images trouva un prolongement. Adrien transmit à Charlemagne une version, malheureusement défectueuse, des actes du VIIe concile œcuménique. Le prince franc se piquait, lui aussi, de théologie et se plaisait déjà à régenter l'Église. Il répondit par les *Libri Carolini*, qui prétendaient trouver un juste milieu entre les doctrines iconoclastes de Hiéria et les canons de Nicée. Charlemagne tint donc son concile, en 794, à Francfort, qui réunit l'unanimité des Pères présents pour rejeter le concile de 787 : il fallut une longue et patiente insistance, qui dura un siècle, pour que Rome fît prévaloir les décrets du VIIe concile œcuménique, enfin bien compris. *Ibid.*, p. 1061 sq.

d) Charlemagne, évêque du dehors, on le sait, ne s'en tint pas là. Ses capitulaires ne respectent pas toujours les limites de ses pouvoirs, et volontiers il légifère pour l'Église comme pour l'État. Il réunit un grand concile à Aix-la-Chapelle (809), où, à l'instar d'un basileus byzantin, il faisait défendre et définir la doctrine sur la procession du Saint-Esprit. Il se trouva que l'orthodoxie était sauve; Rome approuva. Léon III (795-816), dans un concile tenu en 810, confirma la définition d'Aix-la-Chapelle. Mais, de sa pleine autorité de chef de la catholicité, et pour ne pas irriter davantage les Grecs, que cette expression nouvelle offusquait, il refusa à l'empereur Charles d'insérer le *Filioque* dans le *Credo* romain. *Ibid.*, p. 1127-1133.

Charlemagne combattit aussi l'adoptianisme et, sur ce terrain du moins, il demeura en plein accord avec le siège de Pierre : Adrien Ier, dans une lettre aux évêques espagnols, rappelle que, Pierre étant le chef de l'Église, toutes les provinces doivent se conformer au Siège romain; en conséquence, il réprouve sévèrement les fausses doctrines, en particulier l'adoptianisme, qui se répand en Espagne, comme aussi toutes les pratiques contraires aux usages romains (785). En 798, de concert, Léon III et Charlemagne réunissent à Rome et à Aix-la-Chapelle deux conciles qui condamnent l'hérésie espagnole. Mais c'est le pape qui a le dernier mot : c'est fondé sur son autorité suprême que le concile impérial condamne et définit ; la primauté romaine ne laisse point prescrire ses droits.

e) Néanmoins, il faut l'avouer, Charlemagne réussit trop souvent à maintenir la papauté dans un rôle secondaire en s'ingérant plus que de raison dans le gouvernement ecclésiastique. De son vivant, à vrai dire, la discipline se maintint, et les abus les plus criants furent dépistés et réprimés; après lui, les comtes et les ducs, reprenant des usages antérieurs, se remirent à disposer à leur fantaisie des offices et des bénéfices. Le pouvoir des métropolitains, par suite de l'indignité trop fréquente ou de l'insuffisance des évêques, en raison aussi de l'influence de plus en plus prépondérante de l'Église, grandit et s'amplifia outre mesure. La papauté dut intervenir, pour prévenir, contre les ambitions laïques ou cléricales, l'établissement d'Églises nationales autonomes ou de patriarcats trop puissants.

De cette lutte, on peut signaler des épisodes multiples. Les plus typiques sont ceux que fournit l'histoire d'Hincmar, archevêque de Reims († 882), le plus habile, le plus influent et le plus savant des prélats francs de son temps. En 861, il dépose Rothade, évêque de Soissons. Celui-ci, fort des canons de Sardique, en appelle au pape; Hincmar soutient qu'ayant accepté d'être jugé par des évêques de son choix, Rothade a renoncé lui-même à son appel. Cependant, Nicolas Ier (858-867) reçoit l'appel; il aura le dernier mot, et Rothade sera rétabli sur son siège en 865. Voir l'art. NICOLAS Ier, t. XI, col. 516 sq. Adrien II (867-872), fut moins heureux, il est vrai, contre l'archevêque de Reims, dans l'affaire de la déposition de son neveu, Hincmar le Jeune, évêque de Laon; mais c'est que Charles le Chauve fut pour l'oncle un allié puissant qui empêcha tout recours à Rome. Hincmar de Reims, pourtant, savait reconnaître la primauté romaine; mais il la concevait à la façon des canons de Sardique, puisque, selon lui, le pape pouvait non pas juger, mais renvoyer devant le concile d'une province voisine la cause qui lui était déférée en appel, puisque les décisions du pape n'étaient valides que si elles concordaient avec les anciens canons conciliaires. Pour lui, si les juges sont suspects et de peu d'autorité, l'appel à une juridiction plus considérable est légitime, mais, si les juges sont de choix, si l'accusation est manifeste, il est complètement inadmissible. « A Dieu ne plaise écrit-il à Nicolas Ier, que nous fassions si peu de cas des privilèges du Saint-Siège et de son pontife que de rebattre vos oreilles des controverses et différends importants ou non dont les canons du concile de Nicée et autres saintes assemblées, ainsi que les decretales du pape Innocent et autres pontifes de la sainte Église romaine, ont confié la solution aux synodes provinciaux et aux metropolitains. Si, par hasard, les saints canons ne nous fournissaient pas de lumières dans une cause intéressant un évêque et que, par suite, l'affaire ne pût être décidée dans un concile provincial ou comprovincial, nous aurions recours à l'oracle de Dieu, c'est-à-dire au Saint-Siège. » Cité par l'évêque Arnoul d'Orléans au concile de Saint Basle, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 318.

Le cas des archevêques de Ravenne et de Milan prouve que le danger était un peu partout le même pour l'autorité de la papauté en Occident. Sans une réaction vigoureuse, les metropolitains seraient vite devenus entièrement autonomes. A Ravenne, l'archevêque Jean, malgré l'appui de l'empereur Louis II, dut plier sous la forte main de saint Nicolas Ier; à Milan, Anspert brava jusqu'au bout (882) les sentences de déposition et d'excommunication, laissant à son successeur l'honneur d'une soumission totale.

f) L'Église, cependant, avait une législation canonique : Charlemagne, en 774, avait reçu du pape Adrien Ier l'ancienne collection de Denys le Petit, qu'il promulgua solennellement à Aix-la-Chapelle, en 802, c'est la *Dyonisio-Hadriana*. A partir du IXe siècle circulent aussi la *Collectio Hispana* ou *Isidoriana*, attribuée à saint Isidore de Seville, et la *Dacheriana*. Les capitulaires authentiques de Charlemagne, de Louis le Débonnaire et de Lothaire furent, d'autre part, réunis en recueil, vers 827, par l'abbé Anségise. C'est sur ces matériaux divers que travaillent, entre 845 et 855, les

faussaires qui, après avoir mis en circulation les *Capitula Angilramni* et les *Capitula* du pseudo-Benoît le Lévite, lancent enfin, sous le nom d'Isidore Mercator, les *Fausses décrétales*. Sur l'origine exacte et la teneur de ces faux grossiers, nous n'avons pas à insister. Voir l'art. Décrétales *(Fausses)*, t. iv, col. 212-222, et cf. P. Fournier et G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident*, t. i, 1931, p. 126-233. Retenons seulement que la dernière en date de ces falsifications encadre les canons des anciens conciles dans une double série de décrets pontificaux habilement falsifiés ou antidatés, souvent fabriqués de toutes pièces. Bien que son intention immédiate soit surtout d'affranchir l'Église des empiétements dont elle est la victime, l'auteur n'a pas laissé, en fin de compte, de renforcer, pour la protection des simples évêques, trop menacés à son gré par les métropolitains, le pouvoir de la papauté : les causes majeures des évêques ressortissent exclusivement au pape, même en première instance, alors qu'elles n'étaient jugées par lui d'ordinaire qu'en instance dernière et suprême; les décrets des conciles provinciaux ne deviennent exécutoires qu'après l'approbation du Saint-Siège. Ces innovations partielles avaient beau être dans l'air, elles rencontrèrent des oppositions décidées. En définitive, le pseudo-Isidore a favorisé le développement du droit canonique et supprimé bien des conflits, mais il n'a ni suscité ce développement ni été seul à le promouvoir : les Fausses décrétales étaient, pour une part, conformes aux idées du temps. Presque aussitôt, Rothade de Soissons et Hincmar de Laon les utilisent. Quant au pape Nicolas Ier, il est certain, d'une part, que son secrétaire Anastase en a tiré parti, et il n'est pas invraisemblable qu'il en ait fait personnellement usage. De son action immense et profonde, il faut pourtant chercher ailleurs la cause et l'explication. Avec une autorité et une sévérité jusque-là peut-être inouïes dans un pape et qui se manifestent antérieurement à l'apparition des faux isidoriens, il veille à ce que tous travaillent à instaurer ici-bas la paix et le règne du Père céleste, et il surveille l'œuvre et la conduite des rois : il n'hésite pas à excommunier Lothaire II, pour défendre les lois du mariage, pas plus qu'il n'hésite à excommunier Photius. Voir l'art. Nicolas Ier, t. xi, col. 506-526.

g) C'est, en effet, sous le règne de ce grand pape que Constantinople vit éclater le schisme de Photius, frappé de l'excommunication romaine, en 863. Mais Photius est audacieux : en 867, dans un pseudo-concile, il fait anathématiser et déposer Nicolas. Il est immensément savant aussi : il donne à son schisme des bases théologiques subtiles et tenaces. L'addition du *Filioque* au symbole lui fournit un thème qu'il exploite à fond, comme il exploite les canons du Quinisexte et du *Nicænum secundum*. Photius écarté pour un temps, le VIIIe concile œcuménique célébré à Constantinople en 869 fait l'union, sans supprimer les germes schismatiques; car les Grecs s'empressèrent de susciter un nouveau conflit à propos du rattachement des Bulgares au patriarcat byzantin. Photius profitera des froissements que cause à Rome l'attitude du patriarche Ignace et obtiendra finalement de Jean VIII une reconnaissance qui semble bien avoir été définitive. S'il est une seconde fois déposé, c'est d'ordre de l'empereur Léon VI, et Rome paraît s'être émue de cette déposition autant que de celle d'Ignace. Il n'en reste pas moins que l'attitude de Photius aura sur l'évolution ultérieure de l'Église grecque de graves conséquences. Voir l'art. Photius, t. xii, col. 1536-1604, et ci-dessous, l'article suivant.

h) Pendant ce temps, les théologiens de l'Occident, alertés en 867 par le pape Nicolas Ier, répètent avec Ratramne de Corbie († après 868) : *Cernimus omnino romani pontificis auctoritatem super cunctas Ecclesias Christi præeminere, ut omnes episcopi illum habeant caput, et ad ejus judicium pendeat quidquid in ecclesiasticis negotiis disponitur; ut ex ejus arbitrio vel maneat constitutum, vel corrigatur erratum, vel sanciatur quodcumque fuerit innovandum. Contra Græcorum opposita*, l. IV, c. viii, *P. L.*, t. cxxi, col. 336.

2° *La primauté romaine et la féodalité* (xe et xie s.). — Ce qui caractérise cette époque, c'est, après les lamentables abaissements de la papauté au début du xe siècle, le souci qu'elle témoigne ensuite d'appuyer son autorité suprême sur une organisation canonique de plus en plus précise, capable de résister aux empiétements du droit féodal. Il y a pour la papauté de terribles heures à vivre : c'est le siècle de fer, la tyrannie des Othons, la querelle des Investitures; néanmoins, le prestige du principat spirituel va s'accroissant, du moins en Occident, comme l'attestent les déclarations de soumission et de fidélité de nombreux conciles provinciaux.

1. Un fait, entre autre, est révélateur. En 991, Arnoul, un bâtard carolingien, archevêque de Reims par la grâce de Hugues Capet, qui a pensé se l'attacher, trahit le roi au profit de son oncle Charles de Lorraine, prétendant à la couronne de France. Hugues est maître de la situation et veut punir Arnoul : le crime de trahison est manifeste; mais c'est là une de ces causes majeures où un évêque, en vertu du droit des Fausses décrétales, n'est justiciable que du pape. Hugues le sait, mais il n'ignore pas que le pape est favorable au roi de Germanie, dont le joug pèse au Capétien. Il est décidé qu'Arnoul sera jugé par-devant un « concile des Gaules » : ce fut le concile de Saint-Basle de Verzy, qui se tint les 17 et 18 juin 991, non sans que l'on eût demandé à Jean XV (985-996) son aide et son approbation, mais sans que l'on eût reçu la réponse de Rome. L'accusé, du reste, finit par tout avouer : la question de fait ne se posait pas. Mais, en droit, il s'agissait de savoir si un évêque pouvait être ainsi jugé et déposé au concile provincial ou s'il devait nécessairement être traduit devant un synode romain ou devant un concile présidé par les représentants du Siège apostolique.

Arnoul, évêque d'Orléans, fait devant les Pères de Verzy le plus sombre tableau de la Rome pontificale et dresse un violent réquisitoire contre les papes misérables qui s'y sont succédé; il invoque expressément l'autorité et les maximes du grand Hincmar, comme aussi les canons des antiques conciles africains. Il veut évidemment que l'on en finisse en écartant le recours au pape, pratiquement impossible. Gerbert, le futur Sylvestre II, qui nous livre le détail de tous ces débats, nous laisse entendre qu'Arnoul d'Orléans a de nombreux partisans, et lui-même se range à son avis : nous avons là une démonstration collective, la première, peut-être, d'un gallicanisme qui se cherche. L'assemblée pourtant, n'est pas insensible aux arguments contraires d'Abbon de Fleury († 1004), qui, en s'appuyant sur dix-huit fausses décrétales, soutient les droits du Saint-Siège; et il faut, pour hâter la conclusion, une intervention royale. Arnoul de Reims est déposé et emprisonné, Gerbert élu en ses lieu et place au siège de Reims (21 juin 991). Texte des *Acta* dans *P. L.*, t. cxxxix, col. 287-338. Mais Jean XV a répondu; il prétend reviser la cause jugée, et, à cet effet, s'ouvre le concile de Mouzon (995). Les évêques français, sur interdiction royale, n'y assistent pas, sauf Gerbert. Malgré les efforts de ce dernier, on casse les actes de Verzy, et le siège de Reims est rendu à l'archevêque dépossédé. L'année suivante (996), Grégoire V (996-999) tient en présence d'Othon III un concile à Saint-Pierre : il y déclare que, lors de la déposition de l'archevêque Arnoul, les évêques français ont mis en péril l'autorité du pape et l'unité de l'Église. Et, dé-

montrant que la primauté de Pierre est malgré tout assez forte pour s'affirmer, le pontife publie un décret aux termes duquel Arnoul est rétabli sur le siège de Reims.

Hugues Capet mort (996), Robert le Pieux essaya de s'entendre avec Grégoire V et lui envoya Abbon de Fleury. Arnoul réintégré, il fut convenu que les évêques compromis dans sa déposition se rendraient au concile de Pavie (997). Ils se contentèrent de s'y faire représenter par un laïque. Les sanctions ne se firent pas attendre : ils furent suspendus de leurs fonctions épiscopales. Quant à Robert, roi de France, ayant épousé, au mépris de la défense apostolique, une de ses parentes, il devra donner satisfaction, conjointement avec les évêques qui ont approuvé cette union incestueuse. Jaffé, *Regesta*, post n. 3875. Un peu plus tard (998 ou 999), tandis que Gerbert est devenu archevêque de Ravenne, le roi Robert est de nouveau mis en demeure, par un concile romain, de quitter sa femme Berthe, parce qu'elle est sa parente, et de faire, sous menace d'anathème, sept ans de pénitence. On sait comment Gerbert, devenu le pape Sylvestre II, inaugura son pontificat en rendant à Arnoul de Reims ses droits archiépiscopaux, *quia ejus abdicatio romano assensu caruerit*. *Ibid.*, n. 3908.

2. Cependant, et malgré cette persistance de la primauté romaine, une crise d'adaptation au monde féodal est discernable, que dénonçait à Saint-Basle l'évêque Arnoul d'Orléans.

O misère d'un temps qui nous prive du patronage d'une si grande Église! s'écriait-il. Dans quelle ville désormais trouver un refuge, quand on voit la souveraine des nations privée de tout secours humain et divin ? Il faut le dire tout haut, le confesser ouvertement : à la chute de l'empire, Rome a perdu l'Église d'Alexandrie, laissé échapper Antioche, sans parler de l'Afrique et de l'Asie. Voici que l'Europe elle-même se retire d'elle. L'Église de Constantinople se dérobe, en effet; le cœur de l'Espagne ne reconnaît plus ses lois. C'est cette séparation, dont parle l'Apôtre, non seulement des nations, mais des Églises. II Thess., II, 2, 3. L'approche de l'Antéchrist semble imminente puisque ses suppôts ont occupé les Gaules et nous accablent du poids de leurs forces... Il devient clair qu'après l'ébranlement de la puissance de Rome et la défaite de la religion le nom de Dieu est impunément déshonoré par les parjures. L'observance même des lois de l'Église est dédaignée des prêtres les plus haut placés. Rome elle-même, déjà presque réduite à la solitude, se sépare d'elle-même en ne veillant ni à son propre salut ni à celui des autres... *P. L.*, t. CXXXIX, col. 320.

Néanmoins, ils sont nombreux encore, et surtout, parmi les grands moines de ce temps, ceux qui professent, avec Abbon de Fleury, que l'Église romaine, semblable au porte-clefs du royaume céleste qui a la primauté sur le collège apostolique, a le privilège de donner la vie à toutes les Églises qui sont comme ses membres dispersés dans les quatre parties de l'univers, en sorte que celui qui s'oppose à l'Église romaine se sépare de ses membres et entre dans le corps des adversaires du Christ.

Ainsi, la tradition demeure, et aussi le prestige même de l'apôtre Pierre, qui soutient celui de la papauté : les pèlerinages le prouvent, qui entraînent tant de dévots chrétiens à Rome, au travers des guerres partout allumées et de l'universel désordre. Les évêques surtout tiennent à visiter le tombeau de l'Apôtre et, au moins pour les métropolitains, la coutume du voyage *ad limina* tend à devenir la règle. Enfin, les moines et surtout les ordres réformés, religieux de Cluny, camaldules et plus tard cisterciens, de même qu'ils fournissent à la réforme de l'Église ses champions les plus nombreux et les plus intrépides, constituent pour la primauté romaine le plus constant et le plus actif service de propagande et de liaison.

3. En revanche, dès le début du Xe siècle, les rapports se tendent de nouveau entre Rome et Constantinople. C'est d'abord l'affaire du quatrième mariage de Léon le Philosophe, dans laquelle s'affrontent le patriarche Nicolas le Mystique et le pape Sergius III (904-911), ou plutôt deux disciplines canoniques divergentes.

En 1024, la tentative de Basile II pour arracher au pape Jean XIX (1024-1033) la reconnaissance du titre de « patriarche œcuménique » au profit de l'évêque de Constantinople ravivèrent l'hostilité entre Latins et Grecs. Dans le monde occidental, dans le monde clunisien surtout, l'indignation fut énorme et se traduisit par la vigoureuse remontrance de l'abbé Guillaume de Dijon. Le pape ne céda pas; les griefs s'accumulèrent et s'envenimèrent au point que l'on osa parfois retrancher des diptyques de l'Église byzantine le nom de l'évêque de Rome.

La rupture définitive fut consommée par le patriarche Michel Cérulaire. En 1053, d'accord avec le métropolitain de Bulgarie et secondé, dans sa polémique, par le Studite Nicétas Pectoratos, il renouvela contre les Latins toutes les accusations de Photius, réprouvant comme autant d'hérésies toutes les coutumes occidentales qui s'écartent des usages grecs. Vainement Constantin Monomaque essaya-t-il de sauvegarder l'union. Le 16 juillet 1054, le cardinal Humbert et les légats de saint Léon IX (mort depuis quelques mois) déposaient sur l'autel de Sainte-Sophie une bulle solennelle d'excommunication, tandis que Cérulaire et les patriarches orientaux excommuniaient à leur tour les Latins et le pape. C'en était fait de la primauté romaine en Orient.

4. En Occident, la réforme entreprise dès le milieu du siècle et menée si vigoureusement, d'abord sous l'impulsion d'Hildebrand, ensuite sous sa direction, quand il devint Grégoire VII (1073-1085), cette réforme générale de l'Église contribue à rendre à la primauté pontificale tout son prestige. Rome, du reste, ne cesse d'intervenir, chaque fois que le dogme ou la morale sont en jeu, aussi bien contre l'hérésie bérengarienne que contre la simonie, l'investiture laïque et le nicolaïsme (incontinence des clercs), chaque fois aussi que les intérêts supérieurs de la chrétienté sont menacés, aussi bien pour répandre la paix et la trêve de Dieu que pour promouvoir les croisades.

Les collections canoniques ne cessent de se multiplier, qui toutes ou presque toutes maintiennent et amplifient les prérogatives du Siège apostolique. Citons la collection du cardinal Deusdedit, achevée vers 1087, et celle d'Anselme de Lucques († 1086), ou encore le *Décret* et la *Panormie* d'Yves de Chartres († 1116) : tous ces recueils canoniques rejoignent parfaitement les *Dictatus papæ* de Grégoire VII (1075), sans accuser avec la doctrine pontificale aucune divergence touchant la primauté spirituelle. Sur ces collections, voir Fournier et Le Bras, *op. cit.*, t. II, c. I et II. A une époque où, au nom des prérogatives héritées de Pierre, l'évêque de Rome va revendiquer la prééminence effective sur le pouvoir temporel, nul ne songe sérieusement à lui contester son principat spirituel sur toute l'Église. Les théologiens et les juristes impériaux pourront lui disputer la suprématie politique, ils lui reconnaîtront, au moins en principe et en droit, la souveraine juridiction ecclésiastique.

VI. La primauté universelle (XIIe-XIIIe s.). — En 1123 s'était tenu le IXe concile œcuménique, Ier du Latran; il confirmait le pacte calixtin ou concordat de Worms, qui mettait fin à la querelle des Investitures. Dans une chrétienté réformée et soumise, en dépit des vicissitudes de leur principat civil, les papes vont, au long des XIIe et XIIIe siècles, tenir cinq autres conciles généraux, qui seront l'expression de leur puissance spirituelle incontestée.

1° *La consécration de la réforme grégorienne* (1121-1154). — Peu à peu, les mœurs du clergé reprenaient plus de régularité et de dignité. Cependant, la querelle des Investitures laissait des ruines et des désordres nombreux. A Rome même, en 1130, un schisme éclate : au pape Innocent II (1130-1143) s'oppose pendant huit ans l'antipape Anaclet (Pierleoni). Innocent II doit chercher en France un refuge. Triomphant enfin, par le secours armé de l'empereur, Innocent réunit à Rome, devant plus de mille prélats, le Xe concile œcuménique (1239), IIe du Latran, qui condamne les hérésies de Pierre de Bruys et d'Arnaud de Brescia et entreprend de remettre en vigueur les anciens décrets concernant la réforme du clergé. Mais la tâche du concile, qui venait à son heure, fut interrompue : il ne nous en reste que 30 canons qui prouvent que la papauté, consciente de ses droits, savait les imposer à l'Église universelle, quand bien même, chassée de ses états, elle se trouvait errante et désarmée. Lorsque, dix ans plus tard, Eugène III (1145-1153) pourra rentrer dans sa capitale, c'est à lui, disciple de choix, que l'abbé de Clairvaux, saint Bernard († 1153) adressera ce magnifique panégyrique du successeur de Pierre qu'on découvre à travers toutes les pages du *De consideratione*. « Qu'est-ce qu'un pape? » demande-t-il. Et de répondre : *Tu es cui claves traditæ sunt. Sunt quidem et alii janitores gregumque pastores; sed tu tanto gloriosius quanto et differentius utrumque præ ceteris nomen hæreditasti. Habent illi sibi assignatos greges, singuli singulos : tibi universi crediti, uni unus. Nec modo ovium, sed et pastorum tu unus omnium pastor... Ergo, juxta canones tuos, alii in partem sollicitudinis, tu in plenitudinem potestatis vocatus es. Aliorum potestas certis arctatur limitibus; tua extenditur et in ipsos qui potestatem super alios acceperunt. Nonne, si causa extiterit, tu episcopo cælum claudere, tu ipsum ab episcopatu deponere, etiam et tradere Satanæ potes? Stat ergo inconcussum privilegium tuum tibi, tam in datis clavibus quam ovibus commendatis. De consideratione*, l. II, n. 15, 16, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 751. Aux Milanais, récemment réconciliés avec le pape, l'abbé de Clairvaux donne ce clair aperçu des prérogatives du Siège apostolique : *Plenitudo siquidem potestatis super universas orbis Ecclesias, singulari prærogativa apostolicæ Sedi donata est. Qui igitur huic potestati resistit Dei ordinationi resistit. Potest, si utile judicaverit, novos ordinare episcopatus, ubi hactenus non fuerunt. Potest eos qui sunt, alios deprimere, alios sublimare, prout ratio sibi dictaverit, ita ut de episcopis creare archiepiscopos liceat, et e converso, si necesse visum fuerit. Potest a finibus terræ sublimes quascumque personas ecclesiasticas evocare, et cogere ad suam præsentiam, non semel aut bis, sed quoties expedire videbit... Epist.*, CXXXI, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 286-287.

2° *La primauté durant la lutte du sacerdoce et de l'empire* (1154-1254). — Les étapes de ce grand siècle, en ce qui concerne la primauté romaine, sont marquées par trois conciles œcuméniques. Il serait fastidieux d'énumérer les affirmations d'une souveraine juridiction qui est indiscutée et qui est de plus en plus en possession de tous ses moyens. Il est impossible, plus encore, de citer tous les textes des canonistes qui commentent à l'envi le *Tu es Petrus* et exaltent le pouvoir pontifical aussi bien dans l'ordre temporel que dans l'ordre spirituel.

Retenons, pour leur particulière opportunité, les conférences d'Anselme de Havelberg († 1151) avec les Grecs. Il sait fort justement leur faire observer que, s'ils peuvent à bon droit considérer comme inviolables les décrets de leurs évêques, ils doivent à plus forte raison recevoir ceux de la très sainte Église romaine, *quæ per Deum et a Deo et post Deum proximo loco auctoritatis primatum obtinuit in universa, quæ per totum mundum sparsa est Ecclesia... Illa supra petram fundata et solidata semper mansit inconcussa. Dialogi*, l. III, c. V, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1213 sq. Deux privilèges appartiennent en propre au siège de Pierre : *videlicet præ omnibus incorruptam puritatem fidei et super omnes potestatem judicandi. Ibid.*, l. III, c. XII, *P. L.*, *ibid.*, col. 1223 B.

Le *Décret* de Gratien († 1158) ne nous enseigne rien qui ne soit contenu dans les décrétales antérieures, vraies ou fausses; du moins a-t-il eu le mérite de recueillir les matériaux épars et il a facilité par là même la besogne des canonistes ultérieurs.

Saint Bonaventure († 1274) nous rappelle que toute la solidité de l'Église vient de Pierre, ou plutôt d'une seule pierre, qui est le Christ, et d'un seul Pierre, qui est le vicaire de cette pierre divine; et il le prouve par Matth., XVI, 18. *De perfectione evangelica*, q. IV, a. 3, *Opera*, éd. Quaracchi, t. V, 1891, p. 195.

De saint Thomas d'Aquin († 1274) nous attendrions un exposé à la fois plus précis et plus serré de la doctrine, si le Docteur angélique avait écrit un véritable traité de l'Église. Mais en fait, ces questions étaient considérées par la théologie d'alors comme ressortissant plutôt au droit canonique. Il faut nous contenter de quelques indications qu'il laisse tomber en passant, comme celle-ci : qu'adviendra-t-il d'un serment lorsqu'il porte sur un objet manifestement licite et qu'il ne semble pas y avoir place pour une dispense? Si quelque œuvre se présente qui assure mieux l'intérêt général, on ne pourra que commuer la chose promise, et encore le pouvoir en appartient avant tout au pape, qui a la charge de l'Église universelle, *qui habet curam universalis Ecclesiæ*. On pourra même délier complètement du serment, ce qui est encore du ressort du pape, en toute matière touchant d'une façon générale au gouvernement ecclésiastique, domaine dans lequel le souverain pontife exerce un pouvoir plénier, *plenitudinem potestatis. Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. LXXXIX, a. 9, ad 3um.

Ailleurs, saint Thomas fait cette suggestive remarque: *Ad unitatem Ecclesiæ requiritur quod omnes fideles in fide conveniant. Circa vero ea quæ fidei sunt, contingit quæstiones moveri; per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur. Exigitur ergo ad unitatem Ecclesiæ conservandam, quod sit unus qui toti Ecclesiæ præsit. Manifestum est autem quod Christus Ecclesiæ in necessariis non deficit, quam dilexit, et pro ea sanguinem suum fudit... Non est igitur dubitandum quin ex ordinatione Christi unus toti Ecclesiæ præsit. Sum. cont. gent.*, l. IV, c. LXXVI : *De episcopali dignitate et quod in ea unus sit summus*.

La primauté du pape s'exprimait alors par des actes solennels. En 1779, Alexandre III (1159-1181), l'émule de Grégoire VII, tient le IIIe concile général du Latran, XIe œcuménique, non pas seulement pour confirmer la paix avec Barberousse, mais pour reprendre l'œuvre interrompue quarante ans plus tôt du statut de l'Église. Il nous en reste 27 *capitula*, tous disciplinaires.

Innocent III (1198-1216), affirma son autorité de pasteur suprême de multiples manières. Il s'éleva énergiquement contre l'annulation du mariage de Philippe Auguste avec Ingeburge, qui avait été prononcée par certains évêques français, et exigea que le roi quittât Agnès de Méranie et reprît son épouse légitime. Le 6 décembre 1199, à Dijon, le cardinal-légat Pierre réunit un grand concile qui s'occupa de l'interdit à lancer sur la France. Malgré les efforts du roi. l'interdit fut prononcé, et, à l'exception d'un seul, tous les évêques obéirent au pape. Cette union de l'épiscopat et du Saint-Siège irrita Philippe, qui estimait Saladin heureux « de n'avoir affaire à aucun pape », mais elle le décida aussi, pour éviter l'excommunication, à négocier avec Rome; finalement, il se soumit.

En 1213, Innocent III lançait les lettres d'indiction du XII[e] concile œcuménique. « Deux choses, y disait le pape, me tiennent surtout à cœur : la délivrance de la Terre sainte et la réforme de l'Église universelle. » Le concile s'ouvrit encore au Latran, le 11 novembre 1215. Après trois sessions seulement, il se terminait à la fin de ce même mois. Il faut noter que plusieurs prélats grecs y assistaient et que les décisions de l'assemblée s'adressaient aussi aux chrétiens orientaux. Mais nous ne possédons de l'œuvre conciliaire, outre le décret sur la reprise de la Terre sainte, que 70 *capitula*, dont la plupart concernent la discipline des clercs et des fidèles.

Le can. 5 mérite une mention particulière : il renouvelle les privilèges des anciens sièges patriarcaux et décide qu'après l'Église romaine, *quæ, disponente Domino, super omnes alias ordinariæ potestatis obtinet principatum, utpote mater universorum Christi fidelium et magistra*, l'Église de Constantinople tiendra la première place (depuis 1204, c'est un Latin, qui occupe le siège patriarcal); l'Église d'Alexandrie, la deuxième; l'Église d'Antioche, la troisième, et l'Église de Jérusalem, la quatrième. Lorsque les chefs de ces Églises auront reçu du pape le pallium, après lui avoir prêté le serment de fidélité et d'obéissance, ils devront également conférer le pallium à leurs suffragants. Dans toutes les provinces placées sous leur juridiction, on pourra leur soumettre le jugement des évêques, tout en sauvegardant les appels au Siège apostolique. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. v *b*, p. 1316 sq.

Le XIII[e] concile œcuménique, que le pape Innocent IV (1243-1254), forcé de quitter l'Italie, dut tenir à Lyon, en 1245, eut encore à s'occuper de la délivrance de la Terre sainte; mais il édicta aussi un certain nombre de canons disciplinaires et promulgua une série de décrets pontificaux qui poursuivent la réforme ecclésiastique, en la consacrant par des textes juridiques. Frédéric II, en outre, était excommunié et déclaré déchu de toutes ses dignités.

3° *Un point culminant : la fin du XIII[e] siècle.* — La conquête et l'occupation de Constantinople par les Latins, en 1204, avaient été marquées et suivies par des excès, des violences, des destructions sans nombre et sans excuse. L'empire latin, fut, pour la nouvelle Rome et pour bien d'autres villes orientales, une lamentable calamité, où la haine des Byzantins trouva un aliment facile et inépuisable pour tout ce qui venait de l'Occident barbare. Dans les deux partis, on s'ingéniait à renchérir : on polluait, on exécrait, on rebaptisait, on fulminait des anathèmes.

En 1232, cependant, la politique aidant, le patriarche grec Germain II avait écrit, de Nicée, à Grégoire IX (1227-1241) au sujet de la désirable fin du schisme; mais il ne poussa pas la concession jusqu'à la reconnaissance de la primauté romaine. Le pape eut beau envoyer des légats, on ne put aboutir à aucun résultat. Hardouin, *Concil.*, t. VII, p. 149; Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 47, 279-319. En 1245, Innocent IV, devant le concile de Lyon, constatait l'échec de toutes les tentatives d'union. On n'en continua pas moins de poursuivre les conversations entre les deux Églises, surtout après la chute de l'empire latin et la rentrée du patriarche grec à Constantinople (1261). Pour de multiples raisons, où la politique avait sa grande part, Michel Paléologue, renoua les relations officielles avec le pape Urbain IV (1261-1264). Celui-ci lui dépêcha quatre nonces munis de pouvoirs très étendus. De son côté, Michel envoyait au pontife romain l'évêque de Crotone et reconnaissait formellement la primauté du Saint-Siège. C'est alors que, sur la demande qui lui en fut faite, saint Thomas d'Aquin écrivit son *Contra errores Græcorum*, dans lequel le Docteur angélique s'attache à la réfutation des diverses erreurs ou opinions particulières qui séparaient les Grecs des Latins, mais sans s'arrêter à la question de la primauté romaine.

Clément IV (1265-1268) persévéra dans les efforts de ses prédécesseurs; mais, en face d'un patriarcat troublé, il s'en tint à poser, comme condition préalable à toute union et à tout concile, l'adhésion des Byzantins au symbole de foi qu'il leur envoya en 1267. Grégoire X (1271-1276) crut enfin aboutir. A Constantinople, ce n'était pas seulement la politique impériale, c'était aussi l'influence de Jean Beccos († 1296) qui travaillait pour l'union. Les évêques orientaux, au fond, acceptaient plus aisément la reconnaissance de la primauté du pape et l'acceptation du principe de l'appel à Rome que l'introduction du *Filioque* dans le symbole : les questions secondaires, exploitées par Photius, passaient au premier plan.

Le pape convoqua néanmoins le XIII[e] concile œcuménique, qui se tint à Lyon (1274). Cinq cent évêques de toutes les Églises orientales et occidentales et mille abbés se trouvèrent rassemblés. L'union entre l'Église grecque et l'Église latine fut vite rétablie, trop vite, sans doute. Les ambassadeurs grecs, Germain, ex-patriarche, Théophane, métropolitain de Nicée, Georges Acropolite, sénateur et grand logothète, et deux autres officiers de la cour de Paléologue y présentèrent les lettres du basileus, des prélats et d'Andronic, l'aîné des princes impériaux. L'empereur répétait dans ses lettres le symbole reçu de Rome; il y professait expressément la primauté romaine : *Ipsa quoque sancta romana Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet, quem se ab ipso Domino in beato Petro apostolorum principe sive vertice, cujus romanus pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit.* Il y demandait pour l'Église grecque le maintien des rites et coutumes compatibles avec la doctrine des conciles œcuméniques. Le prince Andronic écrivait dans le même sens, et les prélats annonçaient leur entrée dans l'unité de l'Église, se déclarant prêts à accorder immédiatement tout ce dont leurs prédécesseurs s'acquittaient envers le Siège apostolique avant le schisme. L'union fut donc solennellement proclamée et jurée. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. VI *a*, p. 153 sq. Mais cette union était superficielle. Malgré les efforts de Jean Beccos, devenu patriarche, et malgré la pression exercée par Michel, les vieilles préventions et les subtiles controverses créèrent bientôt un schisme de fait, qui devint officiel et définitif à l'avènement d'Andronic (1282).

Conclusion. — Quoi qu'il en puisse être, bien que la réforme de l'Église ne soit pas encore de tout point réalisée par son chef dans ses membres, bien que des abus renaissants réclament sans cesse des eff rts ininterrompus, on peut considérer cette fin de siècle comme un apogée. La primauté du pape est reconnue : les Grecs eux-mêmes, s'ils persistent dans le séparatisme, reprochent à la papauté bien plus les modalités secondaires que le principe de sa prééminence de juridiction, et bien davantage encore de heurter trop de traditions doctrinales ou disciplinaires des antiques Églises d'Orient. Le pape règne. Précisément, sa primatie universelle, jusque dans l'ordre temporel influe sur la théologie. Tous les maîtres de cette époque, sans en excepter les plus grands, s'ils étudient le principat spirituel du pontife romain, instituent d'emblée une comparaison entre les deux pouvoirs, civil et religieux, et tentent d'en fixer les rapports.

C'est ce que l'on remarque au mieux chez Gilles de Rome († 1316) et Jacques de Viterbe. Pour l'auteur du *De ecclesiastica potestate*, « si l'Église a le pouvoir des clefs, ce pouvoir, le pape le possède, *qui adeptus est apicem totius Ecclesiæ* ». II, 12, éd. de Florence, 1908, p. 88. Le pape, en effet, a tout pouvoir dans l'Église :

Totum posse quod est in Ecclesia reservatur in summo pontifice. III, 9, p. 155. *Nam ad summum pontificem et ad ejus plenitudinem potestatis spectat ordinare fidei symbolum et statuere quæ ad bonos mores spectare videntur, quia, sive de fide sive de moribus quæstio oriretur, ad ipsum spectaret deffinitivam dare sententiam, ac statuere, nec non et firmiter ordinare quid christiani sentire deberent... Possunt itaque doctores per viam doctrinæ de fide et de moribus tractatus et libellos componere, sed quid sententialiter sit tenendum... ad solum summum pontificem pertinebit.* Prolog., p. 7. Bref, le pape est *spiritualissimus secundum statum et secundum eminentiam potentiæ.* I, 1, p. 9-10.

Jacques de Viterbe, dès les premières pages de son traité, nous présente l'Église et le pape sous l'aspect d'un royaume et d'un roi, et il poursuit son exposition systématique sans se départir un instant de cette analogie politique. Les prélats ecclésiastiques sont des princes ou des rois spirituels, le pape est comme leur empereur :

Hic igitur unus, apud quem est summa potestas spiritualis regiminis, est successor Petri, romanus videlicet pontifex, vicarius Jesu Christi... Hic est rex omnium spiritualium regum, pastor pastorum, pater patrum, caput omnium fidelium et omnium qui fidelibus præsunt. Unde et Ecclesia, cui præsidet, scilicet romana, mater et caput est omnium Ecclesiarum. Hic... est pontifex omnium christianorum et omnium Ecclesiarum rector, et episcopus Urbis et Orbis. Qui... immediatum regnum exercere potest super Ecclesiam quamlibet. Hic est sacerdos summus et unus, cui omnes fideles obedire debent tanquam Domino Jesu Christo... Hic est generalis judex..., et ipse a nemine judicari potest. Hic est, apud quem plenissime sunt claves a Christo Ecclesiæ traditæ, quibus ligat et solvit, claudit et aperit, excludit et recipit, stringit et relaxat, sententiat et judicat. Hic est summus ordinator divini cultus... Hic est dispensator summus et universalis ministeriorum Dei et thesaurorum Christi, et Ecclesiæ distributor dignitatum et officiorum beneficiorumque ecclesiasticorum omnium, in quibus conferendis et distribuendis primam et summam obtinet partem... Hic est summus et universalis conditor canonum, et approbator legum sanctarumque omnium sanctionum, dispositor omnium ecclesiasticorum ordinum, confirmator institutionum et electionum, determinator dubiorum, ostensor omnium quæ scienda sunt a singulis, et discretor omnium quæ in Ecclesia fiunt. *De regimine christiano*, IIe part., c. V, éd. Arquillière, Paris, 1926, p. 206-207.

Ce pouvoir du vicaire du Christ, il est sans limites :

... A nulla alia potestate puri hominis limitatur aut ordinatur aut judicatur, sed ipsa alias limitat, ordinat et judicat..., ordini potestatum aut legibus ab ipso positis non coartatur. Potest enim agere et mediantibus aliis potestatibus et non mediantibus eis; quando viderit expedire, potest etiam agere et secundum leges quas ponit et præter illas, ubi opportunum esse judicaverit. *Ibid.*, c. IX, p. 273.

Nous ne saurions trouver plus parfaite conclusion à cette période ni expression plus adéquate de la primatie universelle de la papauté en ce XIIIe siècle, qui finit en splendeur sur le premier jubilé de l'Église catholique (1300). Rien ne faisait prévoir la crise redoutable qui allait éclater si tôt après.

VII. La grande crise intérieure; la Renaissance et la Réforme (XIVe-XVIe s.). — La chute des Hohenstaufen, le séjour de la papauté en Avignon, le Grand Schisme d'Occident, autant d'événements qui, en ébranlant la chrétienté européenne, favorisent dans l'Église même l'éclosion d'une crise intérieure profonde. Mais il est des causes d'ordre ecclésiastique, qu'il importe de ne pas oublier : ce sont les abus qui, en viciant le gouvernement de plus en plus centralisé de l'Église, arrêtent le mouvement réformiste commencé deux siècles plus tôt; et ce sont aussi les révoltes des royautés et des nationalités commençantes, non seulement contre l'ordre féodal, mais encore contre l'ordre social ancien.

1° *Boniface VIII et les papes d'Avignon* (1294-1378). — Quand Boniface VIII s'assoit sur la chaire de Pierre, une forte concentration de la puissance ecclésiastique dans la main du pontife romain est réalisée. Cas réservés, exemptions, appels, réserves apostoliques et expectatives, légations et nonciatures, traduisent dans les faits et dans le droit le pouvoir direct et immédiat que le pape exerce sur l'Église entière. Grégoire VII et Alexandre III se nommaient encore « vicaires de saint Pierre »; depuis Innocent III prédomine le titre de « vicaire du Christ, vicaire de Dieu », et la tiare orne son chef, la tiare à laquelle Boniface VIII donne la forme d'une double couronne, en attendant qu'un de ses successeurs, Urbain V, y ajoute la troisième. Depuis le XIIe siècle, le serment de fidélité au pape est exigé des métropolitains; la confirmation des élections épiscopales, à dater du XIe siècle, passe lentement des métropolitains au pape, et les évêques du XIIIe siècle sont promus *Dei et apostolicæ Sedis gratia*. Une disposition d'Alexandre III, en 1153, réserve au pape les canonisations. D'autres causes doivent lui être déférées: saint Bernard, dans une lettre à Innocent II (1135) et dans le *De consideratione* (1152), joint sa voix à bien d'autres pour reprocher à Rome une excessive facilité à admettre les appels.

Toutes ces mesures avaient leur raison d'être, et ce fut pour répondre aux besoins de cette situation nouvelle que se constitua, avec son organisation caractéristique, la cour romaine, composée du Sacré Collège et de la curie. Mais, dans cette administration centrale, l'absolutisme, l'intrigue, les passions humaines, eurent beau jeu à côté ou en marge des talents juridiques ou politiques. Les abus de la *tête* s'ajoutèrent à ceux des *membres*.

On sait assez que, déjà sous le pontificat de Boniface VIII (1294-1303), la papauté connut de terribles échecs. Les frères mineurs spirituels, alliés des Colonna, ne se font pas faute d'attaquer même l'autorité spirituelle du souverain pontife, les vaudois regardent l'Église comme la synagogue de Satan, n'acceptant plus aucune hiérarchie ni aucun pouvoir suprême.

Un des premiers résultats de l'établissement de Clément V (1305-1314) en France, puis en Avignon, ce fut l'augmentation des annates, réserves, expectatives et autres droits du Siège apostolique; les revenus que l'on tirait de Rome ne rentrant plus, il fallait, par tous ces moyens, trouver des ressources nouvelles. Le prestige de la papauté n'y gagna rien, d'autant plus que le faste de la cour d'Avignon méritait amplement la critique. Clément V, toutefois, voulut mener à bien la réforme de l'Église : il réunit le XVe concile œcuménique, qui se tint à Vienne, en Dauphiné (1311-1312). Le concile supprima l'ordre des templiers; il reconnut que Boniface VIII était mort catholique, mais il cassa les actes du pontife qui déplaisaient au roi de France et édicta toute une série de décrets et d'ordonnances, que le pape fit réunir et insérer dans le *Corpus juris canonici* sous le nom de *Liber Clementinus*.

Jean XXII (1316-1334), eut à affirmer la primauté du Siège romain dans des conditions beaucoup plus graves. Son adversaire, l'empereur Louis de Bavière, groupa autour de lui le parti des fraticelles, avec Ubertino da Casale († après 1330), tous adversaires fanatiques de la propriété et de la puissance temporelle de l'Église, auxquels font écho, pour des raisons diverses, des docteurs comme Jean de Jandun († 1328), Marsile de Padoue († 1342) et Guillaume d'Occam († 1349).

On a expliqué à l'art. Occam, t. XI, col. 866 sq., comment celui-ci fut amené par ses relations avec les « spirituels » à prendre part à la lutte contre Jean XXII, puis contre ses successeurs. A cette polémique surtout personnelle, il consacra divers opuscules. C'est surtout dans les *Octo quæstiones super potestate ac dignitate*

papali qu'il exprime ses vues doctrinales. S'il ne nie ni l'origine, ni la nature divines de l'autorité pontificale, du moins prétend-il en marquer les limites, même dans l'ordre spirituel. Pour lui, l'évêque de Rome est le vicaire du Christ, non pas son successeur, nullement son égal en puissance. Ce n'est que par une usurpation condamnable que les papes ont pu s'attribuer la *plenitudo potestatis* sans limitation d'aucune sorte. Même idée dans le très court *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*. Cf. *ibid.*, col. 875.

Le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue, qui eut Jean de Jandun pour collaborateur, est beaucoup plus radical et plus subversif. En premier lieu, toute primauté réelle est déniée à Pierre; l'Écriture permet tout au plus de lui reconnaître une primauté d'honneur, dont jamais, du reste, l'Apôtre ne se prévalut pour régenter ses collègues. En outre, l'évêque de Rome n'est nullement le successeur de Pierre, qui peut-être n'est point venu à Rome, qui, en tout cas, n'y a pas dressé son autorité au-dessus de celle de Paul. En définitive, la papauté a fondé son hégémonie sur la situation de Rome, sur le souvenir des apôtres et sur le prestige de son clergé. La coutume s'est établie de la consulter, d'un peu partout, et Constantin, en abandonnant au pape l'empire de l'Occident, consacra et acheva cette évolution. Voir art. MARSILE DE PADOUE, t. X, spécialement, col. 162-163. Ainsi, Marsile, qui devance les protestants en niant la primauté de Pierre dans l'Écriture et qui conteste la venue de saint Pierre à Rome avec des objections que reprendra la critique du XIXe siècle, Marsile ne doute pas le moins du monde de l'authenticité de la *Donation de Constantin*. Mais c'est pour lui un fondement humain et illégitime d'un principat spirituel usurpé.

En 1326, d'abord, une bulle de Jean XXII condamne les deux hérétiques; le 3 avril 1327, une bulle, fulminée contre Louis de Bavière, atteint indirectement ses protégés; le 9 avril suivant, ils sont excommuniés, déclarés suspens et cités à comparaître devant le Saint-Siège; enfin, le 23 octobre 1327 paraissait la bulle qui condamnait solennellement les principales erreurs du *Defensor pacis*. Relevons-y les deux propositions suivantes :

1. Quod beatus Petrus apostolus non plus auctoritatis habuit quam alii apostoli habuerunt, nec aliorum apostolorum fuit caput. Item quod Christus nullum caput dimisit Ecclesiæ nec aliquem suum vicarium fecit. — 2. Quod omnes sacerdotes, sive sit papa, sive archiepiscopus, sive sacerdos simplex, sunt ex institutione Christi auctoritatis et jurisdictionis æquatis.

Marsile en passa aux actes : il fut à Rome aux côtés de Louis de Bavière quand celui-ci s'y fit décerner la couronne impériale, fit prononcer la déchéance de Jean XXII et fit élire, sous le nom de Nicolas V, le mineur Pierre de Corvara. Promu par ce dernier à l'archevêché de Milan, Marsile partagea bientôt les revers de fortune de ses protecteurs.

Un excès en appelle un autre : la *Glossa ad cap. Solitæ VI* calcule, à l'applaudissement des juristes de la curie, que le pouvoir du pape vaut cinquante-sept fois celui de l'empereur. Alvaro Pelayo († 1352), tout en gémissant sur les abus qui désolent la chrétienté et sur la corruption avignonnaise qui obscurcit la beauté de l'Église dans son chef et dans ses membres, ne craint pas d'affirmer que, le pape étant le vicaire de Dieu, on ne peut pas plus assigner de limites à sa puissance qu'à la toute-puissance divine elle-même.

Jean XXII, qui développa considérablement l'administration pontificale, mourut après avoir reçu à merci l'antipape Nicolas V (1330) et recouvré Rome, pacifiée pour un temps.

Clément VI (1342-1352) dut rappeler, lui aussi, sa suprême juridiction spirituelle à Louis de Bavière. Par un abus d'autorité jusque-là sans exemple, celui-ci prétendit, de son propre chef, prononcer la nullité du premier mariage de Marguerite Maultasch, comtesse du Tyrol, et accorder la dispense de consanguinité qui permettrait à celle-ci d'épouser le propre fils de l'empereur. Le pape prononça l'excommunication.

Le basileus byzantin était moins altier. En 1369, Urbain V (1362-1370) reçut sa visite : Jean V Paléologue, aux abois devant les progrès de l'invasion turque, venait implorer le secours de l'Occident. Il abjura solennellement le schisme dans Saint-Pierre et reconnut la primauté de l'évêque de Rome. Mais une croisade était impossible, et le retour à l'union exigeait bien autre chose. L'unité, en Occident même, allait se rompre.

2° *Le Grand Schisme d'Occident et la crise conciliaire* (1378-1417). — Les déchirements devenaient inévitables; les nationalismes s'exaspéraient autour du trône pontifical, que l'incapacité et la corruption menaçaient à chaque conclave. Il suffit d'une élection contestée pour jeter la chrétienté dans la longue et terrible calamité du Grand Schisme et dans une crise constitutionnelle peut-être plus grave encore.

1. A la faveur du schisme, la contre-Église vaudoise connaît un renouveau. Après Urbain VI (1378-1389), déclare Wiclef, il ne faut plus reconnaître de pape, mais il faut vivre comme les Grecs, d'après ses propres lois. Si l'on conserve un pape, on réduira son pouvoir; on supprimera les canonisations, les indulgences, les excommunications, qui sont autant d'abus de la curie pontificale. Vers cette doctrine radicale de Wiclef († 1384) s'acheminent plus ou moins consciemment, poussés par les faits, les réformateurs tchèques, Thomas de Stitny, Mathias de Janow († 1394) et surtout Jean Hus († 1415), tous imbus, à des degrés divers, des idées de Marsile de Padoue sur la papauté, sur ses usurpations et les origines humaines de sa primauté.

Le concile général est considéré par quelques uns comme la seule véritable autorité suprême dans l'Église universelle, qu'il faut distinguer de l'Église pontificale; d'autres y voient tout au moins l'instrument de la réforme qui s'impose et comme l'organe régulier du gouvernement. C'est une sorte de parlementarisme ecclésiastique qui prend naissance. Ces conceptions prenaient de la consistance; mais elles n'étaient pas absolument neuves. Pour Guillaume Durand le Jeune († 1328), la primauté romaine est incontestable : *Romana Ecclesia domina ac judex est aliarum, cujus rector catholicus non judicatur a quoquam, cum ejus sedi primum Petri apostoli meritum, deinde secuta jussione Domini conciliorum venerandorum auctoritas singularem in Ecclesiis tradiderit potestatem.* Mais, si la primauté de Pierre est d'institution divine, la primauté romaine est bien, *secuta jussione Domini*, d'institution ecclésiastique, conciliaire. Aussi a-t-elle besoin d'être expliquée, élucidée, en tenant compte des divers droits ecclésiastiques et séculiers : *Quod primatus dictæ Romanæ declaretur et distingueretur per jura ecclesiastica et sæcularia. De modo generalis concilii celebrandi.* Lyon, 1531, tit. 1 et 27, fol. LII r° et LIX v°. C'est sur le droit épiscopal que Durand insiste, réclamant contre l'évocation par la curie des causes d'élection, contre les exemptions et contre tout ce qui porte atteinte au pouvoir des évêques, pour le plus grand avantage du pouvoir papal. Il va plus loin : se réclamant des anciens canons élaborés par les synodes épiscopaux, il les dresse comme une barrière devant l'autorité du Siège apostolique : *Contra sanctorum statuta Patrum condere aliquid vel mutare nec hujus quidem Sedis apostolicæ potest auctoritas. Ibid.*, t. 3, fol. V. Enfin, l'évêque de Mende imagine tout un organisme vivant pour créer, appliquer ou retoucher les canons : c'est la tenue périodique des conciles provinciaux et la réunion décennale du con-

cile œcuménique. Le vieux droit canonique est de la part de Durand l'objet d'un culte fervent; il a un idéal juridique très élevé; malgré les hardiesses de sa pensée, on ne peut prétendre qu'à ses yeux le concile général détient l'autorité suprême dans l'Église; en tout cas, il ne le dit pas expressément. Jean de Paris (Jean Quidort, † 1306) avait osé davantage, puisque, selon lui, le pape ne doit procéder à des mesures nouvelles, *nisi cum magna maturitate et habito prius concilio generali et discussione facta ubique per litteratos. De potestate regia et papali*, dans Goldast, *Monarchia*, t. II, p. 143.

Avec le Grand Schisme, de telles théories devaient fatalement rencontrer une faveur considérable. Pierre d'Ailly et Jean Le Charlier de Gerson vont s'en inspirer pour construire leurs systèmes de réforme *in capite et in membris*. S'ils se défient de Marsile de Padoue, ils font confiance à Occam, le *venerabilis incœptor*, et à Nicolas de Clamanges († 1437), leur ami.

Pierre d'Ailly († 1420) enseigne que la subordination de l'Église au pape n'est qu'accidentelle; car c'est du Christ et non du pape que découle la juridiction des évêques et des prêtres; l'évêque de Rome est la tête de l'Église, mais en tant que *principalis inter ministros..., ministerialiter exercens, administraliter dispensans. De Ecclesiæ, conc. gen. et sum. pontif. auctoritate*, dans Gerson, *Opera*, t. II, col. 928, 931, 958. Du reste, la primauté a passé d'Antioche à Rome, avec Pierre; elle n'est donc pas attachée à un siège. On peut toujours en appeler du pape au concile général quand il y va du bien commun, car le concile général est supérieur au pape, peut le juger, le condamner et, si besoin en est, le déposer. *Utrum Petri Ecclesia lege reguletur..., ibid.*, t. I, col. 668-669, 690, 691; cf. t. II, col. 951 sq. Pour d'Ailly, en définitive, l'Église est pourvue d'un régime non pas monarchique, mais aristocratique. Voir l'art. AILLY *(Pierre d')* t. I, col. 642-654.

Gerson († 1429), le docteur très chrétien, n'est pas l'adversaire de la primauté du pape; à cet égard, il est probablement moins aventureux que Pierre d'Ailly. Il accorde que l'évêque de Rome jouit d'une primauté réelle, monarchique, instituée par le Christ lui-même. Mais ce n'est pas à dire que le pape soit l'évêque universel, et que, comme tel, il jouisse d'un pouvoir immédiat sur toutes les Églises et sur tous les fidèles : la puissance est en lui *subjective* et *exécutive*. Ce pouvoir exécutif de lier et de délier, cette juridiction instrumentale et opérative est sous le contrôle et la dépendance de l'Église universelle, pratiquement, du concile général, qui peut être convoqué par le premier chrétien venu et auquel peuvent être appelés, pour y délibérer, non seulement les évêques, mais aussi les simples prêtres et les curés, voire, à certains égards, tous les fidèles. *Opera*, t. II, *De auferibilitate papæ* et *De potestate ecclesiastica*, col. 201 sq., 249 sq., 529 sq. Voir l'art. GERSON, t. VI, col. 1313-1330. Nous voilà, quant à présent, bien plus loin que d'Ailly.

2. En attendant, et tandis que se prolonge le Grand Schisme, le rôle du pouvoir civil dans l'Église s'accroît outre mesure, s'ingérant, sans délai, entre la papauté divisée et l'intervention hypothétique du concile œcuménique. Gerson, d'ailleurs, prêche le devoir qu'a tout chrétien de se rallier à son prince dans ces heures troublées, et à plusieurs reprises l'université de Paris blâme et accuse de lèse-majesté ceux qui n'acceptent pas les décisions royales dans les affaires du schisme. Bientôt, de fait, la « soustraction d'obédience » prive Benoît XIII de ses derniers partisans; on lui retire la collation des offices et bénéfices ecclésiastiques que déjà le prince tient en main. Puis les ordonnances royales du 18 février 1407 substituent entièrement le roi au pape déposé. Un nouveau régime s'instaure, avec l'approbation des docteurs, Simon de Cramaud et Gerson en tête. On hésite cependant à mettre sur pied une véritable Église nationale; on n'ose rien promulguer; enfin, Benoît XIII ayant menacé, le 19 mai 1407, le roi de France d'une excommunication majeure éventuelle, on passe outre : on publie officiellement les ordonnances, le 15 mai 1408. Tout un ensemble de décrets et d'articles complémentaires, règlent, en octobre suivant, l'organisation de l'Église de France, Courtecuisse et Ursin de Talevende ayant d'ailleurs déclaré que Benoît XIII a perdu sa légitimité du seul fait des attaques qu'il s'est permises contre le roi. Ainsi se constituent, dans cette crise, les libertés de l'Église gallicane : du despotisme de la curie on est passé à l'absolutisme du pouvoir royal.

3. En vain tentera-t-on, en 1409, d'appliquer aux maux de l'Église un remède estimé plus efficace, en déposant, au concile de Pise, les deux papes rivaux; on n'aboutit qu'à la formation d'une troisième obédience : le remède est pire que le mal.

Le concile de Constance faillit bien être plus pernicieux encore (1414-1418). On a fait justement observer qu'une institution temporelle eût sans doute succombé à pareille crise et que la reconstitution de l'unité dans de telles circonstances est une merveille qui retient l'admiration de l'historien le plus étranger à la foi chrétienne.

Le concile de Constance parvint à mettre fin au schisme, c'est un fait : Martin V (1417-1431) devint pape légitime et fut reconnu comme tel par la chrétienté, qui jamais n'avait accueilli l'idée d'une multiplicité d'obédiences et demeurait attachée à l'unité; c'est là un résultat positif qui s'inscrit au compte de la primauté romaine. D'autre part, le concile consacra de nombreuses sessions à l'examen, à la discussion et à la condamnation des erreurs de Wiclef, de Jean Hus et de Jérôme de Prague, erreurs qui, par certains côtés, étaient nettement opposées à la constitution de l'Église et à l'autorité de son chef.

Mais l'assemblée tumultueuse et bigarrée de Constance prétendit préluder à la réforme de l'Église, en adoptant les théories conciliaires soutenues par les Français Pierre d'Ailly et Jean Gerson, par les Allemands Langenstein et Gelhausen, par l'Italien Zarabella. Plusieurs, Zarabella, d'Ailly et Gerson, d'abord, sont là, et agissent personnellement sur les délibérations. Dans les IVe et Ve sessions fut proclamée la supériorité du concile sur le pape : « Le concile de Constance, légitimement assemblé dans le Saint-Esprit, formant un concile œcuménique et représentant l'Église militante, tient sa puissance immédiatement de Dieu; et tout le monde, y compris le pape, est obligé de lui obéir en ce qui concerne la foi, l'extinction du schisme et la réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres. »

Malgré ce qu'il a d'absolu dans l'expression — les hommes, surtout s'ils appartiennent à l'Église éternelle, légifèrent volontiers dans l'absolu — ce décret pris tel quel s'atténue notablement, pourvu qu'on le replace dans les circonstances où il fut rédigé et promulgué, alors qu'il y avait doute sur la légitimité des papes en présence. En outre, il s'en faut que l'unanimité ait été acquise à ce texte fameux, et il n'est pas sûr même que d'Ailly s'y soit rallié; le vote a eu un caractère nettement irrégulier et tumultueux. D'ailleurs, jusqu'au concile de Bâle, que suivront plus tard les gallicans, personne ne s'avisa de voir là une décision doctrinale authentique. Enfin et surtout, l'approbation du pape Martin V, indispensable pour donner à une session le caractère d'œcuménicité et à un décret une valeur décisive, a été expressément restreinte aux sessions tenues *conciliariter*, de même qu'aux décrets portés *in favorem fidei et salutem animarum*. Or, on a pu discuter sur le caractère « conciliaire » des sessions

IVe et Ve. Sans doute, le pape élu à Constance évita toujours, pour sauvegarder la paix, de se montrer plus explicite. Mais son successeur, Eugène IV (1431-1447), lorsqu'il ratifia, dans son ensemble, le XVIe concile œcuménique, en 1446, ne manqua pas d'ajouter *absque tamen præjudicio juris, dignitatis et præeminentiæ Sedis apostolicæ*. C'était, en ce qui concerne l'œuvre accomplie à Constance, mettre hors de cause la primauté du pontife romain. Du reste, Martin V, dans la XLIIIe session du concile, avait publié plusieurs décrets de réforme générale, dont certains portaient remède à quelques-uns des abus les plus criants reprochés à la curie. Le pape conclut ensuite, valables pour une durée de cinq ans, avec chacune des nations, une convention particulière ou concordat, qui réglait surtout la matière des bénéfices, des annates, etc..., soit les principaux points de friction du Saint-Siège avec les cours. Enfin, au grand scandale de Gerson, il déclara que nul ne devait appeler du pape ni rejeter ses décisions en matière de foi. Gerson, *Tract. quomodo et an liceat in causis fidei a Summo pont. appellare*, dans *Opera*, t. II, p. 303. Sur quoi, la clôture du concile fut prononcée (1418). Voir Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. VII *a*, p. 71-584; art. CONSTANCE *(Concile de)*, t. III, col. 1200 sq., principalement col. 1206 et 1220 sq.

4. Pour continuer l'œuvre de réforme, et aussi pour répondre aux pressions exercées sur lui par les tenants des théories conciliaires, Nicolas V ouvrit un concile, le 23 avril 1423, à Pise; mais, transférée d'abord à Sienne pour cause de peste, cette assemblée ne put guère que renouveler la condamnation des erreurs de Wiclef et de Hus et former des vœux stériles pour le retour des Grecs à l'unité. Le 7 mars 1424, la dissolution fut prononcée par les légats pontificaux parce que, poussé par les Français, le concile entendait régenter le Saint-Siège. Néanmoins, sur les instances des princes, Martin V se décida à convoquer un concile général à Bâle, pour 1431. Il mourut aussitôt après et laissa son successeur, Eugène IV (1431-1447), devant ses engagements et en face d'une opinion impatiente. Eugène IV dut permettre l'ouverture du concile (23 juill. 1431).

Dès la Ire session générale, l'assemblée se déclara légitimement réunie et proclama le double but à atteindre, savoir « la réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres et l'extirpation de l'hérésie hussite ». La guerre sévissait dans les environs de Bâle, les prélats n'arrivaient que très lentement; d'autre part, le pape, d'accord avec Jean VIII Paléologue, aurait souhaité un concile dans une ville proche de l'Adriatique. Eugène IV, par une bulle du 18 décembre, prononçait donc la dissolution du concile et en convoquait un autre, qui devait se réunir, dans un délai de dix-huit mois, à Bologne. Mais les Pères de Bâle ne l'entendaient pas de la sorte; le légat temporisa, et une IIe session s'ouvrit, le 15 février 1432, qui renouvela les décrets de Constance touchant la supériorité du concile général sur le pape. Beaucoup de membres du bas clergé sont là, qui, nettement révolutionnaires et hostiles à toute hiérarchie, veulent réduire la papauté à rien. On aggrave les textes de 1415 : « Un concile général reçoit immédiatement son pouvoir du Christ, et tout homme, même le pape, doit lui obéir en ce qui concerne la foi, l'extirpation du schisme et les réformes générales de l'Église dans son chef et dans ses membres. » Dans la IIIe session, on somme Eugène IV de comparaître et de retirer la bulle de dissolution. Dans la VIe session, les Pères — ils n'étaient que trente-deux — se disposent à déclarer le pontife contumace. Après une furieuse bataille, le pape capitule, retire sa bulle. Dans les sessions XXe et suivantes, le concile publie d'énergiques décrets de réforme dirigés contre le concubinage des clercs, mais aussi contre les annates, les appels répétés à Rome, les interdits généraux pour les fautes des particuliers, et contre bien d'autres « abus ». Un décret de la XVe session prescrit formellement la célébration régulière des conciles provinciaux et des synodes diocésains. Mais, avec la XXIIIe session, le conflit redevient aigu (25 mars 1436) : toutes les réserves apostoliques sont supprimées, les rapports du pape avec le Sacré Collège sont étroitement réglementés; enfin, a son couronnement et au jour anniversaire, le souverain pontife prononcera un serment d'adhésion aux décrets de Constance sur la supériorité du concile. Les Pères de Bâle, devant la résistance d'Eugène IV, constituent auprès d'eux une curie, avec chancellerie, chambre, rote, destinée à drainer les ressources financières arrachées à la curie romaine. Le pape alors prononce la dissolution de l'assemblée révolutionnaire; devant son refus de revenir sur cette mesure, le concile, dans sa XXXIe session (24 janv. 1438), fulmine contre Eugène IV une sentence de suspense, et, dans la session suivante, il déclare schismatique le nouveau concile réuni par le Saint-Siège à Ferrare. Une XXXIIIe session (16 mai 1439) proclame comme dogmes de foi la supériorité du concile général sur le pape et l'indissolubilité du concile. Enfin les vingt ou trente Pères qui se sont obstinés à siéger à Bâle déposent Eugène IV et bientôt un conclave, qui ne compte qu'un seul électeur cardinal, nomme un antipape, Amédée, duc de Savoie, sous le nom de Félix V (5 nov. 1439). Comme il faut à son élu des ressources, le concile l'autorise, en violation de ses propres décrets, à lever des annates, dans une mesure qui dépasse toutes les prétentions de la curie romaine.

Le monde s'alarma de ces coûteuses extravagances et de cette menace d'un nouveau schisme; Félix V ne fut reconnu ni par les peuples ni par les princes; les meilleurs esprits, qui avaient été d'abord l'âme de l'assemblée, le légat Cesarini, secrétaire du concile, Æneas Sylvius, son plus brillant théologien, Nicolas de Cusa, abandonnèrent le parti. Le 16 mai 1443, la tenace assemblée célébrait sa XLVe et dernière session.

5. Pendant ce temps, s'était tenu le XVIIe concile œcuménique, convoqué à Ferrare d'abord, le 18 septembre 1437. Les cardinaux et évêques fidèles au Saint-Siège ne tardèrent pas à s'y réunir. Eugène IV en personne s'y rendit le 24 janvier 1438, suivi de près par l'empereur Jean VIII Paléologue et un grand nombre de dignitaires et de théologiens grecs, entre autres Bessarion de Nicée, Marc d'Éphèse et Gémisthe Pléthon.

La peste chassa le pape et le concile, qui dut se transporter à Florence (1439). Là, durant quatre mois se mesurèrent Latins et Grecs. On voulut aller, plus qu'en 1274, au fond des questions litigieuses; on n'en réussit que mieux à se donner des preuves non équivoques d'une antipathie mutuelle. Cédant à la nécessité politique, les Grecs consentirent néanmoins à une union, que promulgua le décret du 6 juillet. Après une mise au point des doctrines et pratiques controversées, le décret aborde en ces termes la primauté du pape :

Diffinimus sanctam apostolicam Sedem et romanum pontificem in universum orbem tenere primatum et ipsum pontificem successorem esse beati Petri principis apostolorum et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiæ caput et omnium christianorum patrem ac doctorem existere, et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum

Nous définissons que le Saint-Siège apostolique et le pontife romain a la primauté sur l'univers entier; que ce pontife romain est le successeur du bienheureux Pierre, prince des apôtres, le véritable vicaire du Christ, le chef de toute l'Église, le pasteur et le docteur de tous les chrétiens, et que Notre-Seigneur Jésus-Christ lui a donné en la personne de saint Pierre le plein pouvoir de paître, de régir et de gouverner l'Église universelle, ainsi qu'il est contenu

etiam in gestis œcumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur. Denz.-Bannw., n. 694.

dans les actes des conciles œcuméniques et dans les saints canons.

Sur la rédaction de la phrase finale du latin, *quemadmodum etiam*, et sur la teneur exacte de l'exemplaire grec original et des copies, voir Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. VII, p. 1044-1051.

Ainsi, ce n'est pas seulement le *fait* de la primauté que consacre cette définition, c'est encore le *droit*, droit divin, émanant du Christ par saint Pierre, droit ecclésiastique, émanant des conciles et des canons de l'Église. Ce n'est pas d'ailleurs sans discussions fort vives et fort passionnées que fut admis et contresigné par les Grecs ce texte si formel; ce n'est pas sans atermoiements que les décrets de Florence furent promulgués à Constantinople, et la fête de l'union célébrée solennellement à Sainte-Sophie, le 12 décembre 1452. L'année suivante, la ville succombait aux assauts des Turcs, le dernier Paléologue tombait dans la mêlée, Sainte-Sophie était transformée en mosquée, et le sultan Mahomet II élevait sur le siège patriarcal le moine antiromain Gennade († 1464). En 1472, sous le troisième successeur de Gennade, Siméon de Trébizonde, un synode byzantin révoquait les décrets de Florence : l'union avait vécu. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. VII *b*, p. 951-1052. Elle parut plus sincère et plus durable pour les arméniens, les syriens et les jacobites. *Ibid.*, 1079 sq.

6. En Occident, d'autre part, les tendances plus ou moins hostiles au Saint-Siège essaient de se maintenir. Le roi de France Charles VII et l'empereur d'Allemagne Albert II s'efforcent d'exploiter et d'appliquer la doctrine de Constance et les décrets de Bâle. L'épiscopat français réuni à Bourges tente bien de s'interposer entre les conciles rivaux de Bâle et de Ferrare; il réussit surtout à préparer, à l'usage du roi, qui en fait une ordonnance de son royaume, la Pragmatique sanction de Bourges (1439). Elle confirme d'abord vingt-trois décrets de Bâle, après quelques modifications secondaires. Tout ce qui restreint les droits du pape et les ressources de la curie romaine, tout ce qui sauvegarde les prérogatives du roi Très Chrétien est affirmé et prend dès lors force de loi. Les appels à Rome, par exemple, ne sont permis qu'après épuisement des autres degrés de juridiction ou lorsque les plaideurs n'ont pas à faire plus de deux journées de chemin. Une décrétale clémentine est purement et simplement supprimée; les cardinaux seront réduits au nombre de vingt-quatre; en revanche, le droit d'appel comme d'abus au roi et aux parlements consacre l'ingérence du pouvoir civil dans les affaires religieuses. Plus tard, Charles VII et Louis XI renonceront en partie à leurs prétentions; mais les parlements défendront la Pragmatique avec acharnement et s'efforceront de la maintenir en vigueur. Voir l'art. Pragmatique sanction, t. XII, col. 2780.

En Allemagne, c'est par les décisions d'une diète de Mayence, en 1439, que l'empereur prétend mettre à profit les décrets de Bâle et de Constance. Mais la diète de Francfort, en 1447, devant la résistance d'Eugène IV, aboutit à un échec des légistes impériaux, surtout après le concordat dit d'Aschaffenbourg, qui, malgré de notables concessions faites de part et d'autre, reste lettre morte.

Félix V, le dernier antipape que le monde ait vu, demeurait étranger à toutes ces tractations : abandonné de tous, il se résignera, sous la pression du roi de France, à abdiquer entre les mains de Nicolas V (1449), tandis que les derniers Pères de Bâle, qui avaient continué leur conciliabule schismatique à Lausanne, se réconciliaient avec l'Église universelle. Mais on verra encore, en 1482, André Zuccalmaglio, archevêque de Carniole, entreprendre de rouvrir le concile de Bâle et cette extravagance séduira un instant Laurent le Magnifique.

3° *Renaissance et Réforme; l'œuvre du concile de Trente* (1417-1605). — La chrétienté ébranlée ne retrouvait pas son assiette, parce qu'elle était loin encore d'avoir fait le tour des idées nouvelles. La Renaissance apportait un humanisme souvent débridé; les vieilles hérésies s'amalgamaient étrangement; la théologie cherchait sa voie, tandis que la réforme de l'Église demeurait perpétuellement à l'ordre du jour.

1. *Théologiens.* — Les débats de Bâle et de Florence mirent en évidence des théologiens remarquables. Sur le point qui nous occupe, nous pouvons retenir Nicolas de Cusa et Jean de Torquemada.

a) Nicolas de Cusa († 1464) entreprit d'abord de justifier l'œuvre de Bâle, ou plutôt de lui fournir un vaste programme de réforme. C'est son fameux *De concordantia catholica*, présenté au concile vers la fin de 1433. Là, l'auteur attaque, l'un des premiers, l'authenticité de la *Donation de Constantin* et des apocryphes mis sous le nom de saint Clément. Mais à la perspicacité du critique ne correspond pas une parfaite exactitude doctrinale chez le théologien quand il se croit en droit d'affirmer que la défense du privilège divin du Saint-Siège repose uniquement, ou peu s'en faut, sur ces pièces apocryphes. C'était, sur l'origine même de la primauté romaine, raisonner comme Marsile de Padoue et Jean Hus, après en avoir détruit la réalité historique. Du reste, dans la *Concordance*, le pape n'est plus qu'un membre de l'Église, qui a été choisi pour être son représentant, son délégué, et tout autre évêque pourrait être élu comme chef de l'Église, d'autant plus que le concile œcuménique est supérieur au pape et à l'Église tout entière.

Mais les excès du concile de Bâle ouvrirent les yeux à ce théologien solide doublé d'un humaniste averti; il se rallia au parti du pape. Ses négociations à Constantinople, entreprises au nom d'Eugène IV, contribuèrent à la participation des Grecs au concile de Florence et à l'union. Ses vues s'étaient à ce point modifiées que, devenu légat du Saint-Siège en Allemagne, il plaida brillamment, à la diète de Mayence, pour la suprématie pontificale. Dès lors, pour lui, le pape est le vrai chef de l'Église; sans doute — et cela est un vestige de ses anciennes positions — le pape n'est pas l'héritier ni le successeur de Pierre, au moins directement, mais l'Église est l'*explicatio* de Pierre, dans la multitude de ses membres, parce que la grâce de Jésus est « expliquée » en elle. De même, l'Église est impliquée et renfermée dans le pape, en qui elle *contracte* tous les pouvoirs divers de sa hiérarchie. Voir l'art. Nicolas de Cusa, t. XI, col. 601-612.

b) Jean de Torquemada († 1468) est un penseur moins original, mais c'est un vigoureux scolastique, au courant des idées de son temps. Dans son ouvrage capital *Summa de Ecclesia*, il soumet à une critique serrée les arguments des adversaires de la primauté et leurs hypothèses pour en expliquer le fait. Il démontre que ce n'est pas des apôtres, mais du Christ, que Pierre a reçu sa prééminence; il démontre aussi que c'est de Pierre que les évêques de Rome ont hérité leur principat spirituel, et non pas des princes temporels, ni même des premiers conciles, encore bien moins des cardinaux. *Summa de Ecclesia*, éd. de Venise, 1560, l. II, n. 39, 42, 106, p. 152 sq. et 246 sq.

c) Beaucoup plus effacé, un théologien allemand de cette époque doit être ici mentionné : Gabriel Biel († 1495). Son *Defensorium obedientiæ apostolicæ ad Pium papam II destinatum*, écrit en faveur du pape contre son propre archevêque de Mayence, Diether d'Ysenbourg, excommunié et déposé pour résistance aux ordres du Saint-Siège, lui attira la reconnaissance

de Pie II, dont sa modestie lui interdit d'accepter les bienfaits. Pour Biel, l'évêque de Rome, successeur de Pierre, est, comme lui, vicaire du Christ. Il a donc sur toute l'Église une primauté absolue, et tous, pasteurs et fidèles, doivent se soumettre à son jugement suprême. Chef souverain, c'est de son pouvoir que découle, médiatement ou immédiatement, toute juridiction spirituelle, toute dispensation des biens et offices ecclésiastiques. Il a tout pouvoir pour lier ou délier chaque chrétien; supérieur à tout droit positif humain, il a, par suite, autorité et compétence pour dispenser n'importe quel fidèle ou clerc d'une loi portée par un concile même général. Le *Defensorium*, toutefois, n'accorde pas au pape un pouvoir de tout point sans limite, comme celui du Christ. Le pape ne peut rien contre l'Écriture ni contre le droit naturel ou divin; il ne doit user de son autorité que pour le bien de l'Église et le salut des âmes; pour qu'on puisse cesser de lui obéir, il suffit qu'il ait outrepassé les limites que lui imposent le droit naturel, le droit divin ou l'Écriture; mais pour qu'il cesse d'être le chef de l'Église, il faut qu'il cesse, en tombant dans l'hérésie, d'appartenir à la société chrétienne. Voir l'art. BIEL, t. II, col. 814-825.

2. *Conciles et concordat; politique et théologie.* — La réforme de l'Église demeurait un facile prétexte aux ingérences du pouvoir civil dans le domaine religieux; la convocation d'un concile, plus que jamais, pouvait en cette fin du XVe siècle, servir de manœuvre contre le Saint-Siège. Les papes, mêlés parfois plus que de raison à la politique internationale, durent souvent, pour sauvegarder leur essentielle primauté, consentir des concordats.

a) Pour venir à bout de Jules II, prince temporel casqué, Louis XII s'en prend au pontife romain, chef de l'Église; il rétablit la Pragmatique sanction, puis il assemble contre lui le conciliabule de Pise (1511), qui échoue misérablement, après avoir tenté de recommencer le concile de Bâle. Sur ceci, voir l'art. LATRAN (*Ve concile œcuménique du*), t. VIII, col. 2668.

Jules II, en réplique, ouvre, le 3 mai 1512, avec soixante-dix-neuf évêques, le XVIIIe concile œcuménique, Ve du Latran. Il s'entend avec Maximilien pour écarter les *Gravamina* des Allemands, plan de réformes calqué en maints endroits sur la Pragmatique sanction de Bourges et dirigé surtout contre les annates, les réserves et tous les abus, vrais ou prétendus, de la curie romaine. Dans la IVe session, les Pères frappent d'anathème la Pragmatique, en sorte que la primauté remportait une double victoire.

Léon X (1513-1521), qui termina ce concile, complète les avantages du Siège apostolique. D'une part, il est élu envers et contre Maximilien, qui s'était dressé en compétiteur; d'autre part, il reçoit de Louis XII une adhésion au concile du Latran que va confirmer en 1516 la conclusion avec François Ier du concordat de Bologne. Dans la XIe session, le 19 décembre 1516, le pape fit lire la bulle *Primitiva Ecclesia*, laquelle avait ratifié ce concordat, pour que l'approbation du concile lui donnât plus d'éclat; il fit lire aussi la bulle *Pastor æternus* abolissant la Pragmatique, et, ayant déclaré nuls, *sacro approbante concilio*, cet instrument et les décrets et usages qui s'y rattachaient, il promulgua de nouveau la constitution *Unam sanctam* de Boniface VIII, sans préjudice pour la déclaration *Meruit* de Clément V.

b) Les théories conciliaires ne sont pas mortes pour autant. Elles sont toujours discutées par les théologiens.

En 1511, contre le conciliabule de Pise, Cajetan († 1534) publie à Rome un traité : *Auctoritas papæ et concilii sive Ecclesiæ comparata*. Le célèbre dominicain y défend les droits de la papauté, soutenant que le concile œcuménique ne tient pas immédiatement de Dieu ses pouvoirs et qu'il ne saurait représenter l'Église universelle s'il n'est uni au pape. Le souverain pontife, au contraire, a dans l'Église unie autour de lui et par lui, l'autorité suprême, qui lui vient de Dieu et de son Christ.

Le coup porta; les prélats de Pise s'émurent et dénoncèrent aux docteurs de l'université de Paris « ce libelle suspect, injurieux pour les conciles de Constance et de Bâle » (1512). Louis XII appuyait la requête; il manda à l'université de « faire examiner diligemment » le traité de Cajetan et de le « réfuter par raisons, points et articles ». Un jeune docteur, Jacques Almain († 1515), fut chargé de ce soin. Son *Liber de auctoritate Ecclesiæ et conciliorum generalium, adversus Thomam de Vio*, parut à Paris dans le courant de cette même année 1512. Toutes les raisons, en effet, tous les points, articles et propositions de Cajetan y sont examinés et critiqués; tout ce qui ne s'y trouve pas conforme aux décrets de Constance et de Bâle est repoussé. Après avoir établi l'origine divine de l'autorité ecclésiastique et l'avoir étudiée dans sa nature et son objet, Almain en vient au sujet dans lequel elle réside. Pierre, sans doute, et les papes en la personne de Pierre, l'ont reçue immédiatement du Christ; mais l'Église universelle l'a reçue aussi immédiatement de son divin fondateur, l'Église universelle, c'est-à-dire l'ensemble de tous les fidèles, ou de tous les évêques, soit dispersés, soit réunis en concile général. Car on voit, en Matth., XVIII, 17, que l'Église a le pouvoir de juger tous les fidèles, sans en excepter, par conséquent, le souverain pontife lui-même.

L'autorité de l'Église ainsi définie est supérieure à celle du pape, et c'est pour ce motif que le concile général, représentant l'Église universelle, a le droit d'imposer ses volontés au souverain pontife, de le juger et, au besoin, de le déposer, lui retirant la suprême autorité *exécutive* qu'il possède.

Cajetan répliqua aussitôt par son *Apologia tractatus de comparata auctoritate papæ et concilii*, Rome, 1512. Mais la controverse s'éteignit peu à peu à Paris; la faculté de théologie n'avait pas encore condamné l'ouvrage du dominicain lorsque, le 11 juin 1516, elle prit connaissance des lettres royales lui enjoignant de surseoir à toute censure : le concordat de Bologne était conclu.

3. *Le protestantisme.* — L'année suivante, 1517, éclatait la révolte de Luther. Ce n'est pas le lieu de la raconter par le détail. Voir l'art. LUTHER, t. IX, col. 1146-1335. Contre le pape, Luther mena une guerre inexpiable. Il n'est pas une légende, même absurde, pas une fable, même répugnante, qu'il n'ait exploitée avec une verve féroce contre son ennemi. Le pape est l'Antéchrist, celui qui prend la place du Sauveur. Nous savons comment les réformateurs entendaient les textes du Nouveau Testament : Pierre n'est que la figure du croyant, le représentant de toute l'Église fondée sur l'unique pierre, le Christ, et sur la foi de ses disciples. Pierre n'a pas reçu d'autres pouvoirs que les autres apôtres et n'a jamais exercé la primauté. Si les évêques de Rome sont parvenus à la suprématie sur toute l'Église, c'est par une suite de circonstances où leur ambition a joué le principal rôle, aidée par les princes, favorisée par les évêques, eux-mêmes usurpateurs.

Dès le 15 juin 1520, par la bulle *Exurge*, Léon X prononçait l'anathème contre Luther, et, parmi les propositions condamnées, il faut en relever plusieurs touchant la primauté pontificale : 25. *Romanus pontifex Petri successor, non est Christi vicarius super omnes totius mundi Ecclesias, ab ipso Christo in beato Petro institutus.* 26. *Verbum Christi ad Petrum : « Quodcumque solveris super terram »*, etc. (Matth., XVI), *extenditur*

dumtaxat ad ligata ab ipso Petro. 27. Certum est, in manu Ecclesiæ aut papæ prorsus non esse statuere articulos fidei, immo nec leges morum nec bonorum operum.

La lutte ne faisait que commencer, et, parmi les sujets les plus fréquents de la controverse entre auteurs catholiques et protestants, la primauté romaine fut l'un des plus âprement disputés. Illyricus donnait l'autorité suprême au peuple sous la surveillance des anciens, Calvin la réservait aux seuls anciens, Brenz la confiait au prince temporel, assisté d'un conseil de ministres et de notables.

4. *Le concile de Trente et la réforme catholique.* — Paul III (1534-1549), sur les instances de Charles-Quint, avait, en 1535, envoyé en Allemagne son nonce Vergerio, un futur apostat, pour traiter de la question du concile. Une entrevue avait même eu lieu avec Luther à Wittenberg; les négociations semblaient avoir abouti; un concile fut convoqué à Mantoue pour le 23 mai 1537. Pour arrêter leur ligne de conduite, les chefs du protestantisme tinrent une réunion préalable à Smalkade. Luther y proposa une confession nouvelle, les *Vingt-sept articles de Smalkade*, où il rejetait expressément la primauté du pape, tandis que Mélanchthon, plus pacifique, concédait encore au pontife romain une supériorité de droit humain. Mais tous furent d'accord pour refuser de se rendre à Mantoue et se réserver pour un concile vraiment libre en territoire allemand. « Que Dieu vous remplisse de la haine du pape! » tel fut l'adieu de Luther à l'assemblée.

Le concile de Mantoue fut donc prorogé, le parti des rigoristes vit grandir son ascendant, l'Inquisition fut réorganisée, et l'Index inauguré. Mais la régénération de l'Église demandait autre chose, une vaste et profonde réforme, que seul un concile œcuménique semblait pouvoir efficacement entreprendre et mener à bien.

Il se réunit enfin à Trente, où les sessions s'ouvrirent le 13 décembre 1545. Interrompu à deux reprises (mai 1547-mai 1550, et avril 1552-janvier 1562), violemment agité par les orages qui secouaient le monde politique, il ne put terminer sa tâche qu'avec la XXVe session, les 3 et 4 décembre 1563. Poursuivant de front l'examen et la condamnation des doctrines hérétiques et la promulgation des décrets disciplinaires, il éclaircit les dogmes contestés, excluant par là même de l'Église les sectes protestante ; en même temps il concentrait les forces du catholicisme et donnait à celui-ci une organisation puissante et une discipline précise et rigoureuse.

Il était inévitable que se posât, à un moment ou à l'autre, la question de la primauté du pape et celle qui lui est immédiatement connexe des rapports entre le pape et les évêques soit dispersés, soit groupés en concile.

a) Les partis en présence. — Si l'ensemble de l'épiscopat catholique rejetait avec horreur les invectives des novateurs contre la papauté, s'il considérait comme de droit divin la place du pape au sommet de la hiérarchie, il s'en fallait de beaucoup qu'il fût unanime dans la manière de comprendre les rapports entre le successeur de Pierre et les successeurs des apôtres. Les essais de parlementarisme ecclésiastique de la première moitié du XVe siècle avaient laissé en divers pays, et notoirement en France, des traces extrêmement sensibles. L'idée de la supériorité du concile sur le pape, proclamée à l'époque du grand danger de l'Église et en vue de circonstances très particulières, s'était généralisée. On lui aurait vainement opposé la définition de Florence signalée ci-dessus, col. 314. Outre que celle-ci, destinée aux Grecs, exprimait avant tout, ce que nul en France ne contestait, la supériorité du Siège apostolique sur celui de Constantinople, le concile qui l'avait proclamée, rival du concile de Bâle, n'était pas reconnu par tout le monde comme œcuménique, il s'en fallait. On en dirait autant du Ve concile du Latran, qui, en certains milieux, n'était considéré que comme une machination d'ordre politique et perdait de ce chef, aux yeux des intéressés, son caractère d'œcuménicité.

Tant que la représentation de l'épiscopat se restreignit à peu près exclusivement aux évêques italiens — et ce fut le cas dans les deux conciles de Paul III (1545-1547) et de Jules III (1550-1552) — la question des rapports du pape et de l'épiscopat ne prit aucun caractère d'acuité. Il en fut autrement quand, à la troisième reprise, au concile de Pie IV (1562-1563), arrivèrent à Trente, en nombre plus considérable, tant les évêques espagnols que les évêques français. Peu nombreux au concile de Paul III, totalement absents du concile de Jules III, auquel le roi Henri II était hostile, ces derniers parurent au concile de Pie IV et ils eurent, à partir de novembre 1562, en la personne du cardinal de Lorraine, un chef habile, modéré, assez indépendant de sa cour, d'une part, du pape, de l'autre, et dont l'influence se révéla bientôt prépondérante. On tenait, dans ce milieu gallican, dont le cardinal était l'animateur, à éviter tout ce qui aurait semblé mettre en échec les doctrines de Constance et de Bâle.

Une alliance ne pouvait que se conclure entre ce groupe et celui des prélats espagnols, dont le chef était l'archevêque de Grenade, et qui, d'un autre biais, entendait limiter — ou plus exactement délimiter — la puissance pontificale. Le grand principe invoqué dans ce milieu était celui du droit divin des évêques (on considérait plutôt ici les évêques dispersés et non groupés en concile), et ce quasi-dogme prenait toute son importance à propos d'une question d'apparence secondaire, celle de la résidence des évêques. Non sans raison, l'on attachait à cette question un intérêt considérable. Le concile était réuni avant tout, disait-on, pour promouvoir la réforme de l'Église; la résidence des évêques et, d'une manière générale, des bénéficiers ayant charge d'âmes était le seul moyen efficace de parvenir à des résultats tangibles. On croyait donner à ce précepte un appui plus certain en le déclarant de droit divin. On n'était pas fâché d'ailleurs de heurter, ce faisant, les habitudes de la curie romaine, qui, soit par la pratique du cumul des bénéfices même majeurs, soit par le fait qu'elle attirait et retenait à Rome bon nombre d'Ordinaires, donnait une grave entorse aux principes mêmes de la résidence. Sans doute on ne contestait pas au pape la prérogative, découlant de sa primauté, de décider quelles exemptions comportaient les principes, mais on tenait beaucoup à faire proclamer le droit lui-même. Aussi bien, cette question de la résidence de droit divin n'était-elle qu'un des aspects du problème plus général : d'où vient aux évêques leur juridiction? Leur vient-elle de Dieu *immédiatement*, ou *médiatement* par l'intermédiaire du pape? La majorité de la représentation espagnole tenait pour l'origine immédiate, quelles que fussent les explications, d'ailleurs assez confuses, où s'introduisait le jargon scolastique et par lesquelles on s'efforçait de faire intervenir, dans la collation du pouvoir juridictionnel des évêques, l'autorité du souverain pontife.

A l'extrême opposé de cette manière de voir, se situaient les défenseurs de l'autorité pontificale, canonistes plus encore que théologiens, qui, érigeant en principes éternels les pratiques du moment, avaient tout l'air d'absorber complètement l'autorité des évêques en celle du pape. Ils déclaraient que nombre de docteurs parmi ceux qui avaient bien mérité de l'Église avaient estimé que Notre-Seigneur n'avait institué comme évêque que Pierre tout seul, que les autres évêques l'avaient été par Pierre ou tout au moins par son autorité; ils voyaient des inconvénients à dire, en reprenant le mot de saint Paul, que les évêques avaient

été établis par l'Esprit-Saint pour gouverner l'Église de Dieu; jamais ils n'auraient concédé que les évêques pussent être appelés les « vicaires de Dieu » et ils acceptaient difficilement qu'ils fussent nommés les successeurs des apôtres. Voir des textes en ce sens dans E. Ehses, *Conc. Trid.*, t. IX, p. 231-232. Sur la question même de la résidence, ils soutenaient que les défenseurs du droit divin en arrivaient à séparer l'Église de son chef : faire proclamer la résidence de droit divin, c'était garantir l'indépendance de la juridiction épiscopale à l'égard de Rome, et de cette indépendance il était possible de conclure que l'épiscopat, pris dans son ensemble, était au-dessus de son chef. — Telles étant les positions respectives, il est aisé de comprendre à quels résultats devait aboutir le concile.

b) Les décisions prises. — Sur l'affirmation même de la primauté du pape, il n'y eut jamais de difficulté. Au cours des débats, même les plus aigus, il ne fut jamais porté atteinte à cette prérogative pontificale. On put entendre le vieux doyen de Sorbonne, Maillard, appeler le pape « vicaire de Jésus-Christ, *rector et moderator totius Ecclesiæ* », *Conc. Trid.*, t. IX, p. 386, et les ambassadeurs laïques du roi de France parler de même, en présentant les articles de réforme demandés par leur maître. *Ibid.*, p. 392. Le cardinal de Lorraine, à bien des reprises, s'exprima dans des termes analogues (voir en particulier son *votum*, *ibid.*, p. 207-208) et se vit d'ailleurs confier par le pape de très importantes missions. On pourrait citer nombre d'évêques français qui parlèrent dans le même sens; nommons au moins ceux d'Évreux (*ibid.*, p. 209), de Verdun (p. 210), d'Amiens (p. 211), de Châlons (p. 212). Les sentiments de l'unanimité du concile s'expriment, à ce sujet, dans le vote qui termina la dernière session (4 déc. 1563). A la question posée : *Placetne vobis ut huic sacræ œcumenicæ synodo finis imponatur et omnium et singulorum, quæ tam sub Paulo III° et Julio III° quam sub S^mo D. N. Pio IV, romanis pontificibus, in ea decreta et definita sunt* CONFIRMATIO A B^mo ROMANO PONTIFICE PETATUR ? tous les membres présents, à une seule exception près, celle de l'archevêque de Grenade, répondent : PLACET, reconnaissant par là que leur œuvre ne prend sa valeur que par la confirmation du souverain pontife. *Ibid.*, p. 1108.

Mais il fut impossible de faire aboutir aucune décision sur les points contestés. Laissons de côté, parce qu'elle s'est embrouillée à plaisir au cours des débats, la question de la résidence de droit divin. On s'en tint, en fin de compte, à une formule qui ne donnait aux demandes espagnoles qu'une satisfaction bien imparfaite : *Cum* PRÆCEPTO DIVINO *mandatum sit omnibus quibus animarum cura commissa est oves suas cognoscere, pro his sacrificium offerre*, dit le décret adopté à la XXIIIe session (*ibid.*, p. 623), laissant tomber, entre *cognoscere* et *pro his sacrificium offerre*, le mot *regere* qui avait paru dans les projets de janvier 1563. *Ibid.*, p. 367 et 369, voir surtout la note 7 de la p. 368.

Il est plus instructif de voir le sort qui fut fait aux textes se rapportant de façon directe à la primauté pontificale et aux rapports entre la juridiction papale et celle des évêques. C'est à propos du sacrement de l'ordre que cette question avait été introduite, et les discussions interminables qui s'élevèrent à propos de ces textes expliquent que dix mois se soient écoulés entre la session XXII sur le sacrifice de la messe (17 sept. 1562) et la session XXIII sur l'ordre (15 juill. 1563). Ces discussions interféraient d'ailleurs avec celles qui étaient relatives à la résidence et elles furent terminées en même temps par les décrets dogmatiques et disciplinaires de ladite session.

Sitôt finis les débats sur le sacrifice de la messe, les théologiens mineurs avaient été saisis des articles sur le sacrement de l'ordre. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 5. Au nombre de sept, ces articles représentaient les doctrines protestantes qu'il s'agissait d'examiner. Le 7e était ainsi conçu : *Episcopos non esse presbyteris superiores neque habere jus ordinandi.* Nulle mention n'y était faite, on le voit, du droit divin. C'est sur les articles en question que travaillèrent d'abord les théologiens du concile. De leurs observations sortit le 13 octobre, élaboré par une commission de définiteurs, le projet d'exposé doctrinal et de canons qui devait être soumis aux congrégations générales. Dans l'ensemble, ce double projet avait les mêmes lignes que celui qui fut définitivement adopté à la XXIIIe session. Ce sont les différences qui doivent être remarquées. La *doctrina*, dans la partie qui est devenue le c. IV (Denz.-Bannw., n. 960), faisait allusion à la hiérarchie, où se sériaient les différents ordres, et s'exprimait ainsi : *Sequitur in sancta catholica Ecclesia, quæ ad similitudinem cælestis illius Hierusalem matris nostræ descripta est, hierarchiam per succedentium ordinum aptissimam distributionem* SUB UNO SUMMO HIERARCHA, *Christi in terris vicario, romano pontifice constitutam esse. Conc. Trid.*, t. IX, p. 39, l. 40 sq. Le développement suivant rejetait la conception protestante du sacerdoce universel des fidèles, et passait ainsi au pouvoir des évêques : *(Synodus) declarat, præter ceteras ecclesiasticas potestates episcopos ad hunc hierarchicum ordinem pertinere, qui non solum a presbyteris differunt sed illis etiam superiores sunt; nam, cum in apostolorum locum successerint*, etc. *Ibid.*, l. 49 sq. On voit que rien n'exprimait ici l'existence de droit divin de l'épiscopat; ce droit divin d'ailleurs n'était pas exclu, et les évêques étaient déclarés successeurs des apôtres. Les can. 1-5 avaient sensiblement la forme qu'ils ont gardée. Le 6e, qui signalait l'existence de la hiérarchie, ne faisait pas mention, comme le canon définitif (Denz.-Bannw., n. 966), de l'institution divine *(divina ordinatione)* de cette hiérarchie. Le 7e, à des différences de style près, avait la forme actuelle. Il n'y avait pas de 8e canon.

A cette rédaction qui s'efforçait, semble-t-il, de demeurer neutre, on comparera utilement le texte de la *doctrina* que Séripandi, un des présidents du concile, élaborait vers le même moment. Texte, *Conc. Trid.*, t. IX, p. 41-42. Conçu d'une manière beaucoup plus large, cet exposé s'efforçait de faire place au pouvoir épiscopal et à celui du pape. En dehors des divers ordres de l'Église, il signalait l'existence d'un pouvoir non plus seulement d'ordre, mais de juridiction, marquant ainsi une distinction entre ces deux concepts qui était absente des autres textes.

Sed præter omnes hos gradus, præter omnes hos spirituales et ecclesiasticas potestates necesse fuit, superiorem aliquam in Ecclesia esse potestatem, non quantum ad corporis Christi veri consecrationem, sed quantum ad *corporis mystici gubernationem*. Hæc est episcoporum potestas qui non solum a presbyteris differunt, sed illis superiores sunt; nam cum in apostolorum locum successerint...

Bien que ne fût pas mentionnée l'origine divine de ce pouvoir juridictionnel, la façon dont Séripandi en relevait l'importance était une indication. Mais cette reconnaissance des droits de l'épiscopat s'accompagnait d'une affirmation plus formelle encore des droits de la primauté pontificale :

Verum cum Ecclesia catholica una sit, ad cujus unitatem conservandam requiritur ut omnes fideles in unius fidei veritate conveniant atque ut ejus regimen sit ordinatum, necesse est, unum toti Ecclesiæ præesse ex ordinatione Christi... Ipso Ecclesiam suam invisibiliter gubernante et regente, alium esse voluit episcopum et pastorem, a quo visibiliter Ecclesia catholica optimo regimine gubernaretur, regeretur, pasceretur atque, quod omnium maximum est, in unitate veritatis fidei contineretur. Huc pertinent claves regni cælorum *uni* Petro et successoribus ejus promissæ. Huc quod illi ante passionem mandavit : *Ego rogavi pro te...*

(Luc., XXII, 32). Huc quod ante ascensionem in cælum : *Pasce oves meas* (Joa., XX, 17). Huc, quod ad jurisdictionem pertinet plenitudo potestatis...

Ce texte, d'ailleurs, ne fut pas mis en discussion, et c'est à propos du texte officiellement proposé le 13 octobre que s'abordèrent les deux partis. Il y aurait intérêt à étudier de près les *vota* qui furent exprimés dans la discussion générale qui suivit, spécialement ceux des évêques qui apparurent comme les chefs des deux fractions. Voir le *votum* de l'archevêque de Grenade, *ibid.*, p. 18, et, en sens diamétralement opposé, celui de l'archevêque de Rossano, p. 55. De cette discussion sortit une seconde forme du décret dogmatique qui fut distribuée le 3 novembre. La *doctrina*, répartie en cinq chapitres, s'efforçait, au c. v, de faire, dans la hiérarchie, une place convenable aux évêques et au pape.

Præter jam commemoratos diversos ordinum gradus et spirituales potestates, docet S. synodus, episcopos in Ecclesia catholica sub uno Christi in terris vicario, romano pontifico, *per quem sunt in partem sollicitudinis*, non autem in plenitudinem potestatis vocati, præcipuum locum obtinere, atque ita, ad similitudinem cælestis Hierusalem, ecclesiasticam hierarchiam per succedentium ordinum aptissimam dispositionem *a Christo Domino constitutam esse*... Quoniam vero episcopi in apostolorum locum successerunt... perspicuum est, eos a presbyteris non solum differre, sed illis etiam superiores esse. *Ibid.*, p. 106, l. 29 sq.

Cette idée que le pape appelait les évêques *in partem sollicitudinis* paraissait pour la première fois de manière officielle; elle s'exprimait aussi dans le 7e et dernier canon (les autres demeurant inchangés).

Can. 7 : Si quis dixerit, non fuisse a Christo Domino institutum, ut essent in Ecclesia catholica episcopi ac eos, eum in partem sollicitudinis a pontifice romano, ejus in terris vicario, assumuntur, non esse veros et legitimos episcopos, presbyteris superiores et eadem dignitate eademque potestate non potiri, quam ad hæc usque tempora obtinuerunt : A. S. *Ibid.*, p. 107, l. 29 sq.

Il y a intérêt à comparer cette formule à deux autres, dues à l'archevêque de Grenade, qui accentuaient davantage le droit divin des évêques, tout en reconnaissant celui du pape. Nous les fondons ensemble :

Si quis dixerit, episcopos [qui in partem sollicitudinis a summo pontifice vocantur] jure divino non esse institutos neque presbyteris superiores, et *eodem jure* eos romano pontifici, Christi vicario, in quo solo tanquam in capite omnis plenitudo est potestatis, non subjectos esse : A. S. *Ibid.*, p. 107, note 2.

Il est impossible de relever, même sommairement, les diverses variantes qui furent proposées de ce can. 7 (souvent dédoublé en un 7e et un 8e, parfois un 9e). Leur étude serait néanmoins très instructive, car on y verrait les nuances fort diverses que pouvaient prendre les deux opinions en présence. Textes, *ibid.*, p. 108-111.

C'est pendant la discussion du texte officiellement proposé qu'arriva, le 3 novembre, le gros de la députation française, ayant à sa tête le cardinal de Lorraine. Dès le 20 novembre, l'évêque de Lavaur prenait la parole. Tout en se ralliant, d'une manière générale, au schéma proposé, il faisait sur le can. 7 diverses observations. Il fallait expliquer plus clairement que les évêques étaient institués par le Christ, *chacun dans son Église*. La formule *qui in partem sollicitudinis vocati*, etc., empruntée à d'anciens documents pontificaux, ne lui déplaisait pas, mais il ajoutait :

Papa succedit Petro, sed apostoli, ut Cyprianus ait, habebant eandem auctoritatem cum Petro. Est igitur Petrus pastor pastorum, non autem episcopus universalis Ecclesiæ, quod et Gregorius Magnus fatetur. Itaque quilibet episcopus habet summam auctoritatem in ejus (= sua) Ecclesia, sed subest metropolitano et denique summo pontifici tanquam ei, qui omnium Ecclesiarum et pastorum curam habet, qui speculari debet quomodo ille populum suum gubernet. Principalis itaque cura Ecclesiæ particularis est ejus cui commissa est; accessoria autem est papæ, qui in universali Ecclesia potestatem habet, episcopus, autem in sua sola particulari; alias esset unus episcopus in Ecclesia Dei et alii non essent episcopi, *sed illius episcopi vicarii. Ibid.*, p. 158, l. 12 sq.

Sous une imprécision de termes que le compte rendu analytique a sans doute aggravée, on ne peut s'empêcher de trouver ici un effort pour serrer de près un problème que d'autres noyaient sous des flots d'éloquence. Voir, par exemple, le *votum* de l'archevêque de Rossano, prenant violemment parti contre le droit divin des évêques, p. 112-122.

Plus diplomate que l'évêque de Lavaur, moins théologien peut-être, le cardinal de Lorraine s'expliqua à la séance du 4 décembre. Il essayait une voie moyenne, et, n'en déplaise aux critiques des théologiens pontificaux, il était fort partisan d'un canon qui précisât le caractère de l'autorité du pape : *Octavum canonem necessario uddendum censuit in quo plenaria et universalis potestas summi pontificis statuatur.* Il n'en était que plus fort pour demander la reconnaissance du droit divin des évêques, que la formule officielle du can. 7 ne lui paraissait pas suffisamment garantir; il proposait de dire : *S. q. d. episcopos non esse a Christo in Ecclesia constitutos... A. S. Ibid.*, p. 108, l. 35 sq.

Mais cette institution divine des évêques ne disait rien de bon aux adversaires. Lainez et l'archevêque de Rossano s'accordaient à la trouver fort préjudiciable aux droits du pape. Le général des carmes, Nicolas Audet, la taxait tout uniment d'hérésie : *Non solum error, verum etiam hæresis est dicere quod potestas prælatorum inferiorum papæ est immediate a Deo sicut potestas papæ. Ibid.*, p. 223, l. 36 sq.

De ces discussions fort confuses — 205 avis furent exprimés dans la discussion générale sur la seconde formule — une conclusion semblait s'imposer. C'est qu'il convenait, si l'on parlait des évêques et de leur pouvoir, de parler aussi du pape et de définir mieux que par la simple incise : *in partem sollicitudinis vocati*, son droit universel. Les défenseurs les plus en vue de la primauté, les archevêques d'Otrante et de Reggio, mettaient sur pied, en janvier 1563, une formule qui introduisait quelques retouches dans le c. v de la *doctrina*, mais qui surtout dédoublait le can. 7. Le nouvel art. 7 affirmait l'institution des évêques par le Christ : *episcopos esse a Christo in Ecclesia institutos;* il serait suivi d'un art. 8 :

Si quis dixerit beatum Petrum ex Christi institutione primum inter apostolos *summumque ejus vicarium* (remarquer le *summus*, qui laisse de la place pour d'autres « vicaires » du Christ) in terris non fuisse, aut in Ecclesia non oportere esse unum summum pontificem, Petri successorem et cum eo regiminis auctoritate parem, et in romana sede legitimos ejus successores ad hæc usque tempora jus primatus in Ecclesia non habuisse : A. S. *Ibid.*, p. 228, l. 17 sq.

A Rome, où l'on était tenu jour par jour au courant de la discussion, les canonistes pontificaux essayaient de leur côté une rédaction du c. v, où s'affirmerait de manière plus précise la dépendance des évêques. Ils n'aboutissaient qu'à un texte embrouillé et presque inintelligible :

Docet sancta synodus episcopos, qui a *vero* Christi vicario, pontifice romano, in universum orbem primatum tenente, beati Petri apostolorum principis successore, totiusque Ecclesiæ capite ac omnium christianorum patre, pastore ac doctore, in partem sollicitudinis assumuntur ex ejusdem Christi institutione in Ecclesia catholica præcipuum locum, dependentem ab eodem Christi vicario, cui in B. Petro pascendi, regendi et gubernandi universalem Ecclesiam a D. N. Jesu plena potestas tradita est, obtinere. Quoniam vero episcopi in apostolorum locum successerunt... *Ibid.*, p. 233, l. 17 sq.

Le can. 8, ci-dessus proposé, était maintenu, mais avec suppression de l'épithète *summus* devant *vicarius* et adjonction d'une finale conforme à ce que l'on vient de lire dans la *doctrina* sur les pleins pouvoirs du souverain pontife. *Ibid.*, p. 234, l. 1 sq.

Or, que l'on se reporte maintenant au texte définitif promulgué à la XXIII[e] session et l'on verra qu'aucune de ces rédactions n'a abouti et qu'il reste à peine trace dans le libellé actuel d'une doctrine de la primauté. Le c. IV de la *doctrina* se contente de dire que les évêques, successeurs des apôtres, appartiennent d'une manière spéciale à l'ordre hiérarchique et que, « placés, comme dit l'Apôtre, par l'Esprit-Saint pour régir l'Église de Dieu », ils sont supérieurs aux simples prêtres. On voit que la mention du souverain pontife a complètement disparu. Cette mention ne se retrouve qu'au can. 8, qui paraîtra bien grêle, comparé aux définitions si explicites que nous avons rencontrées.

Si quis dixerit episcopos, qui auctoritate romani pontificis assumuntur, non esse legitimos et veros episcopos, sed figmentum humanum : A. S. Denz.-Bannw., n. 968.

En revanche, on remarquera que le droit divin des évêques n'est pas exprimé non plus dans le can. 7 : *Si quis dixerit episcopos non esse presbyteris superiores.* Tout au plus, le can. 6 exprime-t-il d'une manière vague que l'ensemble de la hiérarchie est d'institution divine : *Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam* DIVINA ORDINATIONE *institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris* : A. S. Denz.-Bannw., n. 966.

Dans l'état actuel de la documentation, il est impossible de dire comment s'est faite cette simplification, qui est en définitive comme un aveu d'impuissance. Le procès-verbal de la congrégation générale du 9 juillet 1563, qui prépara le texte de la XXII[e] session, tient en deux lignes (*Conc. Trid.*, t. IX, p. 601, l. 35) et constate simplement l'accord final sur les deux décrets de l'ordre et de la résidence. *Quæ duo decreta tandem conclusa et approbata fuerunt post decem et ultra menses, quibus magnis contentionibus et disputationibus super eis disputatum est.* Ce n'est certainement pas dans cette séance, bien qu'elle ait duré six heures, que le travail définitif fut accompli, et les renseignements mêmes que fournissent les sources complémentaires (énumérées *ibid.*, p. 602, note 1) ne concernent en somme que des détails de rédaction. De l'histoire fort compliquée des rapports échangés entre Rome, et Trente de janvier à juillet, il semble résulter que, de guerre lasse, le pape Pie IV lui-même demanda à ses légats de laisser tomber les articles litigieux. Dans l'impossibilité de trouver une formule qui satisfît aux desiderata des deux partis, il préféra qu'il ne fût pas touché, dans un texte qui après tout était relatif au sacrement de l'ordre, à la question si délicate des rapports entre juridiction du pape et juridiction des évêques. Beaucoup plus large d'esprit que les canonistes et les théologiens de son entourage, désireux avant tout de faire aboutir le concile, respectueux de la liberté d'une assemblée dont il attendait de grandes choses, préoccupé de réunir pour les votes décisifs l'unanimité morale, il sacrifia, de bonne grâce, semble-t-il, une définition dont la nécessité ne lui paraissait pas s'imposer. Du moins, cette histoire montre-t-elle que l'un des problèmes soulevés par le dogme de la primauté pontificale était encore très loin de sa solution. Sur toute cette histoire, voir P. Richard, *Le concile de Trente* (suite de Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*), p. 651-925, malheureusement confus et partial. Se rapporter de préférence aux textes officiels publiés par E. Ehses.

5. *Les théologiens postérieurs au concile de Trente.* — *a)* Malgré tout la doctrine avait progressé qui affirme la primauté du pape et sa supériorité sur le concile. L'œuvre même de la réforme catholique, dans sa conception et dans sa réalisation, le rôle prépondérant assumé par les pontifes romains pour la réussite finale de l'assemblée de Trente, la fondation et l'extension des ordres religieux nouveaux, comme celui des jésuites, favorisaient de plus en plus l'autorité du Saint-Siège. La défense des positions catholiques contre la théologie protestante amenait nécessairement les auteurs catholique à préciser la question du pouvoir pontifical.

Bellarmin († 1621), qui a considérablement développé l'ecclésiologie en regard des négations luthériennes, calvinistes ou autres, établit d'abord que l'Église n'est ni une démocratie, ni une aristocratie, ni une dépendance de la société civile, mais une monarchie spirituelle, tempérée surtout par un élément aristocratique. Jésus-Christ, en effet, a fait de son Église, royaume de Dieu, une société, un bercail ayant à sa tête, au-dessus des apôtres et des évêques, vrais pasteurs et vrais princes de droit divin, saint Pierre, chef unique et pasteur suprême. Saint Pierre ayant fixé son siège à Rome, les évêques de Rome, ses successeurs, ont hérité de sa primauté.

Si la première fonction du pape est d'instruire, la seconde est de régir le troupeau de Jésus-Christ, agneaux et brebis. A cette fin, il possède la plénitude de la juridiction ecclésiastique. Seul, il tient son autorité de Jésus-Christ immédiatement, les autres évêques devant recevoir la leur par son entremise. Comparé à l'ensemble de l'épiscopat, même réuni en concile général, il garde sa prééminence effective; car les jugements conciliaires demeurent encore subordonnés à ceux du juge suprême, le pontife romain. Bien plus, le pape n'est justiciable d'aucune juridiction humaine. Si un pape venait à tomber formellement dans l'hérésie, par le fait même, cessant d'être membre de l'Église, il cesserait d'être le vicaire du Christ, le concile n'aurait qu'à constater cette déchéance. En conséquence de sa juridiction souveraine, le souverain pontife exerce sur tous les fidèles, dans l'ordre spirituel, un pouvoir véritable et direct, comme les princes sur leurs sujets dans l'ordre temporel. Bellarmin complète son exposé en traitant des principales applications et modalités du pouvoir pontifical : jugement des causes majeures et appels; convocation, présidence et approbation des conciles; élection ou confirmation des évêques; canonisation des saints; approbation des ordres religieux; dispensation des indulgences, etc. Voir l'art. BELLARMIN, t. II, col. 560 sq., spéc. 590-591 ; J. de La Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 71 sq.

Moins original sur la théologie pontificale, plus synthétique peut-être, et plus systématique aussi que Bellarmin, Suarez († 1617) n'a pas manqué de reviser les positions catholiques et d'aborder toutes les objections des novateurs. Dans son traité *De fide catholica*, la disp. X est tout entière consacrée à la primauté de l'évêque de Rome, successeur de Pierre. Bien que tous les apôtres aient reçu du Christ immédiatement les plus amples pouvoirs, c'est à Pierre seul que fut donnée la juridiction suprême sur l'Église universelle, et de telle sorte qu'il eût toujours, en ce pouvoir, un successeur, ce qui n'a pas été donné aux autres apôtres. Tel est le sens de *Tu es Petrus*, dont Suarez discute en détail les interprétations diverses, anciennes ou modernes; telle est de même la conclusion des autres textes du Nouveau Testament concernant les prérogatives de Pierre. *De fide cathol.*, disp. X, sect. I, *Opera*, éd. Vivès, t. XII, p. 280 sq. Mais cette primauté effective de saint Pierre, elle s'est transmise à ses successeurs sur le siège de Rome, et c'est de droit divin que le pontife romain est le pasteur suprême de l'Église universelle. Ce deuxième point est établi avec un luxe de preuves qui prouve le souci de répondre pertinemment aux nombreuses objections historiques faites par les protestants.

Le traité s'achève sur le mode de désignation du pape, sur la certitude que peut comporter la légitimité de tel pape en particulier, sur l'inamovibilité de la dignité et de la fonction papales. *Ibid.*, sect. II-VI, p. 291 sq. Ailleurs, en divers traités, Suarez examine les principaux cas, spécialement en matière de dispenses, d'approbations, de mesures coercitives, où s'exerce la primauté du pontife romain, et il affirme à cet égard qu'il a la suprême juridiction ecclésiastique et que seul il peut créer une obligation qui s'étende à l'Église universelle.

b) Ainsi, l'on constate que les théologiens privés devancent notablement les définitions officielles. Ils devancent aussi, par exemple, le *Catéchisme romain* (1566), qui affirme bien l'autorité du prince des apôtres et de ses successeurs, mais en la rattachant comme une nécessité logique à l'unité de l'Église, sans parler *ex professo* du primat, comme tel, de l'évêque de Rome.

Conclusion sur cette période. — La crise conciliaire et les tentatives d'insubordination n'étaient pas terminées, quand, dans le mouvement complexe du protestantisme, s'amalgamèrent toutes les récentes hérésies. Tandis que les positions théologiques étaient entièrement renouvelées par la controverse, la primauté du pape, aux prises avec les tendances régaliennes, césaropapistes ou nettement schismatiques, sauvait l'essentiel de ses prérogatives, en concluant des concordats, et maintenait plus fermes que jamais les principes sur lesquels s'appuierait une discipline puissamment réorganisée. Si le concile de Trente n'a pas consacré explicitement le triomphe de la doctrine de la primauté romaine, il faut reconnaître que son œuvre tout entière, dont le principal mérite revient à la persévérante action de la papaute, a préparé l'inéluctable et formelle définition du concile du Vatican.

VIII. L'ÉPANOUISSEMENT : DU CONCILE DE TRENTE A NOS JOURS (XVII[e]-XX[e] s.). — Avec le pape Clément VIII (1592-1605), qui donna une édition revisée de la Vulgate et publia un nouveau catalogue de l'Index et les livres liturgiques réformés, on peut considérer l'œuvre du concile de Trente comme achevée. Une nouvelle période commence, pendant laquelle la papauté devra lutter pour assurer l'acceptation et l'application de cette œuvre, en dépit des oppositions des princes, des légistes et parfois de certains prélats.

1° *La théologie moyenne : saint François de Sales.* — Évêque de Genève, fort au courant des objections protestantes et des thèses rajeunies des théologiens pontificaux; très au fait, par ailleurs, des visées des gouvernants et des juristes, François de Sales († 1622), contemporain de Suarez et de Bellarmin, est moins un théologien spéculatif qu'un controversiste et surtout qu'un apôtre travaillant directement les âmes, un évêque aussi de la réforme catholique. Qu'il s'agisse de démontrer à ses adversaires que l'Église catholique est « unie en un chef visible », il va droit à l'essentiel : « Je ne m'amuserai pas beaucoup en ce point, dit-il. Vous sçavez que tous tant que nous sommes de catholiques reconnoissons le pape comme vicaire de Nostre-Seigneur : l'Église universelle le reconnut dernièrement à Trente, quand elle s'addressa à luy pour confirmation de ce qu'elle avoit résolu, et quand elle receut ses députés comme presidens ordinaires et legitimes du concile. » *Les controverses*, part. I, c. III, art. 2, dans *Œuvres complètes*, éd. d'Annecy, t. I, 1892, p. 91. Cependant, l'apôtre du Chablais insiste, quand il y a lieu, sur la primauté du pape et, par exemple, lorsqu'il s'agit de démontrer que :

La cinquième caractéristique des hérétiques est le mépris du Siège apostolique, point où excelle Luther... Si l'on retranchait de Luther et de Calvin les insultes et calomnies déversées contre le Siège apostolique, il en resterait bien peu de pages. Et, cependant, si quelqu'un doute que le mépris du Siège romain soit une caractéristique de l'hérésie, qu'il écoute les paroles par lesquelles le Christ a établi l'apôtre Pierre chef de l'Église : « Et sur cette pierre je bâtirai mon Église. » Par suite, celui-là n'appartient pas à l'Église, qui ne s'appuie pas sur la pierre que la bouche du Christ a si grandement magnifiée. Et, puisque le même Christ a confié ses brebis à la garde de Pierre, elle n'est pas brebis du Christ, celle qui ne veut pas avoir Pierre pour pasteur. Que les hérétiques ne viennent pas après cela prétendre que le pontife romain n'est pas le successeur de Pierre ou que l'autorité accordée à Pierre n'a pas été transmise au pontife romain; car, cette autorité ayant été conférée à Pierre pour le bien commun de l'Église, elle n'a pas dû cesser avec Pierre, lequel devait disparaître par la mort au bout de peu d'années, mais durer autant que l'Église militante, qui demeurera jusqu'à la fin du monde; par conséquent, l'Église doit avoir un successeur revêtu de l'autorité même dont jouissait Pierre. Or, personne n'a jamais été appelé par l'Église successeur de Pierre, dans ce sens, en dehors du pontife romain. Reconnaissons donc, ce qui est vrai, que le siège du pontife romain est cette *pierre* sur laquelle a été bâtie l'Église, véritable bercail du troupeau du Seigneur...

Et François de Sales ne se prive pas de citer les nombreux témoignages des Pères, de saint Cyprien à saint Bernard, qui abondent en son sens. *Opuscules, ibid.*, t. XXIII, p. 144 sq.

L'évêque de Genève cependant n'ignorait rien des difficultés pratiques toujours possibles entre les évêques et la curie, presque inévitables entre les princes et le pontife romain.

2° *Le développement du gallicanisme et des doctrines régaliennes.* — Malgré la bulle de Pie IV (1559-1565) promulguant officiellement le concile, le 26 janvier 1564, et dans laquelle étaient révoquées toutes les concessions de privilèges ou d'exemptions contraires aux décisions tridentines, les gouvernements, qui avaient tant réclamé la réforme ecclésiastique, ne montrèrent que peu ou point d'empressement à l'accueillir. Ni en France ni en Suisse, il ne fut permis de publier les décrets conciliaires. Selon les parlements français, c'eût été porter atteinte aux libertés de l'Église gallicane, et c'est vainement que le clergé en réclamera encore la réception pure et simple aux États généraux de 1614. Il est vrai que les conciles provinciaux avaient souvent passé outre et mis en vigueur la nouvelle discipline, du moins quant à l'essentiel. Sur ce point voir V. Martin, *Le gallicanisme et la réforme catholique : essai historique sur l'introduction en France des décrets du concile de Trente (1563-1615)*, Paris, 1919.

En Italie, saint Charles Borromée († 1584) avait sans retard travaillé puissamment à l'application des décrets du concile et à leur parfaite assimilation par le clergé italien. Mais en Espagne, à Naples, dans les Pays-Bas, Philippe II n'avait donné son acceptation que conditionnelle, « sans préjudice des droits de la couronne ». En revanche, les princes catholiques de l'Allemagne reçurent le concile de Trente à la diète d'Augsbourg de 1566, sans aucune réserve; ainsi agirent la Pologne, le Portugal et la république de Venise. Mais, pratiquement, un peu partout, les gouvernements deviennent absolus et prétendent tout régenter, même la religion de leurs sujets, en n'accordant qu'un respect fort diminué et une obéissance fort intermittente au chef suprême de l'Église.

1. *Le gallicanisme.* — A Venise, à l'occasion d'un grave conflit de la Sérénissime république avec le Saint-Siège, le pape Paul V (1605-1621) fulmina l'anathème et l'interdit, le 17 avril 1606, pour défendre les droits de l'Église en matière d'immunités et de mainmorte. Le servite Fra Paolo Sarpi († 1623) était alors le théologien officiel du gouvernement. Il était surtout le chef d'une opposition à la fois politique et religieuse à la cour romaine. Car non seulement il prit à tâche de démontrer que les immunités ecclésiastiques, loin

d'être de droit divin, ne reposaient que sur les concessions des princes; il écrivit encore une histoire du concile de Trente (1619), qui n'est qu'un long acte d'accusation dirigé contre le concile lui-même et surtout contre la papauté. C'est au même conflit politico-religieux que se rattache l'évolution qui devait mener à l'anglicanisme l'archevêque de Spalato, Marc-Antoine de Dominis, dont le *De republica christiana* commençait à paraître en 1617. La primauté de droit divin du pape y était clairement attaquée. Voir DOMINIS, t. IV, col. 1668.

Il y aurait injustice à confondre avec ces polémistes outranciers les représentants les plus avancés de la théologie gallicane, le légiste Pierre Pithou († 1596) ou même le syndic de Sorbonne, Edmond Richer († 1631), bien qu'ils se soient faits l'un et l'autre les ardents champions des libertés gallicanes. Le clergé de France, d'ailleurs, au premier tiers du XVII[e] siècle, était loin d'être complètement acquis à ces idées. Il faut reconnaître néanmoins que les thèses soutenues jadis à Constance et à Bâle n'avaient pas entièrement disparu; l'absolutisme gouvernemental était tout disposé à s'en servir. Richelieu voulut tenir la balance égale, et, tandis qu'il faisait brûler le livre du jésuite Santarelli, *De potestate summi pontificis*, Rome, 1625, par la main du bourreau, il obligeait, en 1629, Edmond Richer à une rétractation. La crainte de la prépondérance des jésuites, partisans déterminés de l'autorité pontificale, la naissance et les progrès du jansénisme, la complaisance royale, tout concourait à grandir l'école gallicane : en 1636 encore, on voyait une portion du clergé demander le rétablissement de la Pragmatique. Sur tout ceci, voir V. Martin, *Le gallicanisme politique et le clergé de France*, Paris, 1929.

Tant que les conflits furent circonscrits dans les limites des questions temporelles ou mixtes, la primauté du pape ne fut pas mise en cause à proprement parler. Mais, en 1681, Louis XIV convoqua une assemblée extraordinaire du clergé, qui compta trente-six prélats et trente-huit députés du second ordre, choisis à la dévotion de la cour. La question de la régale fut l'occasion d'une déclaration au sujet de la puissance ecclésiastique en général et de l'autorité spirituelle du pape en particulier. Bossuet († 1704), qui avait une confiance médiocre en ceux qui allaient ainsi légiférer, s'efforça de maintenir les débats dans la ligne de la tradition catholique. Dans son sermon d'ouverture, nous savons par lui même qu'il eut grand soin de ne pas atténuer les droits du pape et qu'il voulut expressément maintenir intact ce mot de Charlemagne que, « quand cette Église (l'Église romaine) imposerait un joug à peine supportable, il le faudrait souffrir plutôt que de rompre la communion avec elle ». Néanmoins, l'assemblée adopta les quatre articles si fameux de la déclaration du clergé de France. Voir l'article DÉCLARATION DE 1682, t. IV, col. 185-205, à compléter par V. Martin, *op. cit.* Si le premier article peut être considéré comme respectant suffisamment le principat spirituel du pontife romain, il n'en est pas de même des trois autres. Le deuxième, en effet, professe expressément la validité des décrets de Constance sur la supériorité du concile. Il est d'ailleurs erroné, puisque ni les papes n'ont approuvé ces décrets, ni la pratique de toute l'Église ne les a confirmés. Du troisième article, le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il est fort imprécis : en réalité, il s'éclaire par le précédent et revient à prétendre que l'exercice de l'autorité pontificale est réglé par les canons conciliaires, qui lui sont supérieurs, et aussi par les coutumes, maximes et canons de l'Église gallicane, opposés aux décrets disciplinaires de Trente. Le quatrième, plus vague encore, vise à restreindre l'infaillibilité pontificale, à l'encontre des précédentes déclarations du clergé de France (1625) et de la faculté de Paris (1663). Sur ces deux derniers actes, voir V. Martin, *op. cit.*, p. 151 sq., 270 sq.

Un édit royal du 23 mars 1682 fit de la déclaration une loi d'État et rendit obligatoire en France l'enseignement des quatre articles. La Sorbonne y fit bien opposition pendant quelque temps, moins par souci d'orthodoxie que par indépendance : il fallut se soumettre. A la demande du roi, Bossuet essaya l'apologie de ce qu'il considérait un peu comme son œuvre, dans sa *Defensio declarationis gallicanæ*, remaniée sans cesse jusqu'à son dernier jour et jamais publiée de son vivant. Le P. Maimbourg en fit autant, par son *Traité historique de l'établissement et des prérogatives de l'Église de Rome et de ses évêques*, Paris, 1685. Le gallicanisme s'infiltra de proche en proche jusque chez les savants bénédictins du XVII[e] siècle et, parmi les historiens de l'Église, chez Tillemont, Launoy, Noël Alexandre, plus tard Fleury.

Le pape Innocent XI (1676-1689) et après lui Alexandre VIII (1689-1691) protestèrent contre la déclaration. Alexandre VIII, en 1690, la cassa formellement, comme nulle et sans valeur. L'entente ne se rétablit entre Louis XIV et le Saint-Siège que sous le pontificat d'Innocent XII (1691-1700) : les membres de l'assemblée de 1682 promus à des évêchés n'obtinrent du pape leurs bulles qu'au prix d'une rétractation et d'une lettre de repentir, et le roi, de son côté, écrivit au pape, le 11 septembre 1693, pour lui annoncer le retrait de son édit. Mais les tendances gallicanes persistèrent longtemps parmi les théologiens du clergé de France.

Le plus représentatif, sans doute, de ces maîtres de la théologie gallicane, est Honoré Tournély († 1729), qui reconnaît, à vrai dire, la primauté de Pierre, mais n'accorde à ses successeurs qu'une primauté diminuée, subordonnée à celle des conciles et des canons. Voir l'art. GALLICANISME, t. VI, col. 1096-1137.

En face de cette tradition, qui se réclame fort de Gerson et s'appuie surtout sur le concile de Constance, il faut signaler la permanence de la tradition ultramontaine, acquise à la *plenitudo potestatis* revendiquée par le Saint-Siège. Elle est brillamment représentée par les théologiens des grands ordres religieux, mais aussi par des auteurs moins intéressés aux prérogatives romaines. Citons Fénelon († 1715), dont la *Dissertatio de summi pontificis auctoritate*, composée après l'assemblée de 1682, est explicitement favorable non seulement à la suprême juridiction spirituelle, mais encore au magistère infaillible du souverain pontife. Citons encore Jean-Claude Sommier († 1737), dont l'*Histoire dogmatique du Saint-Siège, dédiée à notre Saint Père le pape Clément XI*, 7 vol., Nancy, 1716-1733, n'était pas simplement destinée à gagner les faveurs de Rome et qui renferme tant de pages solides; citons Mathieu Petitdidier († 1728), dont le *Traité théologique pour l'autorité et l'infaillibilité du pape*, Luxembourg, 1724, fut violemment attaqué par les jansénistes, qui en obtinrent même la suppression, par arrêt du parlement de Metz et de Paris (8 juin et 1[er] juill. 1724). Cf., du même auteur, *Dissertation historique et critique sur le sentiment du concile de Constance, touchant l'autorité et l'infaillibilité des papes*, Luxembourg, 1727.

2. *Le fébronianisme.* — Le plus opiniâtre des canonistes « gallicans » fut, sans contredit, le Flamand Zeger Bernard Van Espen († 1728), professeur à Louvain, qui dut se réfugier en Hollande pour avoir refusé d'accepter la bulle *Unigenitus*. Il eut comme élève Jean-Nicolas de Hontheim († 1790), auxiliaire et vicaire général de l'évêque-électeur de Trèves. Persuadé que les excessives prétentions de Rome avaient creusé la scission dans l'Église, principalement avec les dissidents du protestantisme, Hontheim écrivit, sous le pseudonyme de Fébronius, en 1763, un ouvrage reten-

tissant : *De statu Ecclesiæ deque legitima potestate romani pontificis.* Il n'y reconnaissait au pape qu'une simple primauté d'honneur, sans la primauté de juridiction, déniait radicalement à l'Église son caractère monarchique et subordonnait formellement le pontife romain au concile général. En conséquence, il invitait avec instance le souverain pontife à renoncer aux droits et prérogatives qu'il devait soit aux concessions de ses pairs, les autres évêques, soit aux Fausses décrétales, soit même à la violence. Les évêques, du reste, et les princes étaient véhémentement exhortés à sauvegarder l'Église menacée dans sa constitution divine, en contraignant Rome à se désister de ses prétentions, si les conseils et les prières n'y suffisaient pas. L'ouvrage servit quelque temps, malgré les inégalités et les contradictions qu'on y pouvait relever, à alimenter les polémiques des dissidents contre la hiérarchie catholique et surtout contre la primauté pontificale. Dès 1764, le pape Clément XIII (1758-1769) le condamnait et dès lors toute l'Europe fut inondée de réfutations et d'apologies. Au premier rang des adversaires de Fébronius, il faut distinguer le jésuite Zaccaria († 1795), avec son *Antifebronio*, Pisaro, 1767; Pierre Ballerini († 1764), avec son traité *De vi ac ratione primatus romanorum pontificum*, Vérone, 1776, et Nicolas-Sylvestre Bergier († 1790), qui, malgré ses préjugés gallicans, sut écrire contre l'audacieux traité de Fébronius une lettre fort pertinente au duc Louis-Eugène de Wurtemberg, le 12 octobre 1775. Enfin, à l'incomplète rétractation de Hontheim, en 1778, le cardinal Gerdil († 1802) opposa une remarquable critique, *Animadversiones in commentarium Justini Febronii in suam retractationem*, Rome, 1793.

3. *Le joséphisme et le synode de Pistoie.* — Joseph II, empereur d'Allemagne, sut accommoder à ses fins politiques et à ses visées philosophiques les théories de Fébronius. Il soumit à son placet toutes les bulles pontificales (1781); il abolit la réserve papale et reconnut aux évêques le pouvoir d'absoudre de tous les cas réservés (1781); il supprima de même les empêchements canoniques des troisième et quatrième degrés de parenté (1783). En même temps, il s'attaquait au pouvoir des évêques, fermait des couvents, limitait le nombre des séminaires et s'ingérait de mille manières dans l'administration ecclésiastique et jusque dans les moindres cérémonies du culte. Léopold II, successeur de cet « empereur sacristain », rapporta les lois novatrices dans les Pays-Bas, mais en Autriche le joséphisme, le droit du souverain *circa sacra*, survécut; il prédominera jusqu'en 1850.

Une autre manifestation de fébronianisme, approuvée par Joseph II, ce fut, en 1786, le congrès d'Ems. Là se réunirent, pour protester contre l'érection d'une nonciature à Munich (1785), mais surtout pour assurer l'indépendance des archevêques envers Rome, les délégués des archevêques-électeurs de Cologne, de Trèves et de Mayence, auxquels s'étaient joints les représentants de l'archevêque de Salzbourg. De cette assemblée sortit une *punctation* en 23 articles qui abrogeaient toutes les exemptions, supprimaient les recours et demandes de dispenses à Rome, comme aussi la prestation par les évêques du serment de fidélité et d'obéissance au Siège apostolique. De plus, les bulles et les brefs des papes n'entreraient en vigueur qu'après acceptation et publication par les évêques. En définitive, les électeurs prétendaient réduire les droits et les pouvoirs du pape à ceux qu'il avait durant les trois premiers siècles. Ce ne fut là qu'une démonstration sans suite : la majorité de l'épiscopat allemand demeura dans la soumission au Saint-Siège, qui, en la personne de Pie VI (1775-1799) et du nonce de Cologne, Pacca, garda une attitude ferme et résolue. En 1789, les trois électeurs reconnurent expressément le droit du souverain pontife à envoyer des nonces et à accorder des dispenses, et Pie VI, dans sa réponse, mit en pleine lumière le fondement de ce droit et des autres prérogatives du chef de l'Église. Du reste, en 1786, le pape Pie VI, dans son bref *Super soliditates*, avait condamné à la fois le fébronianisme et la punctation d'Ems.

En Italie, la lutte n'était pas moins vive : la plupart des cours montraient une hostilité grandissante contre le Saint-Siège. Le grand-duc de Toscane, Léopold, frère de Joseph II, secondé dans les affaires ecclésiastiques par un prélat imbu d'idées jansénistes et gallicanes, Scipion Ricci, évêque de Pistoie-Prato, et d'un professeur de Padoue, Tamburini, introduisait nombre de réformes inconsidérées dans les diocèses toscans. Pour vaincre les résistances, Léopold provoqua la réunion d'un synode, qui se tint à Pistoie, par les soins et sous la direction de Ricci. On y toucha, par une foule de mesures, au droit canonique, au culte et aux prérogatives du pouvoir civil *circa sacra;* mais on y professa aussi le jansénisme et le gallicanisme, jusqu'aux quatre articles de la déclaration de 1682 inclusivement. Malgré la pression du gouvernement, la plupart des dix-sept évêques de la Toscane se refusèrent à adopter les décisions de ce conciliabule; le peuple même se révolta contre les innovations : le palais de Ricci fut menacé, et à la mort de Joseph II, quand l'archiduc devint empereur, Ricci dut résigner son siège (1790). La bulle *Auctorem fidei*, du 28 août 1794, condamna le synode de Pistoie et ses doctrines nettement hétérodoxes. Il faut signaler, en particulier, la condamnation, comme hérétique, de la dénomination attribuée au pontife romain de *chef ministériel* de l'Église.

Insuper, quæ statuit, romanum pontificem esse caput ministeriale, sic explicata ut romanus pontifex non a Christo in persona beati Petri, sed ab Ecclesia potestatem ministerii accipiat, qua velut Petri successor, verus Christi vicarius ac totius Ecclesiæ caput pollet in universa Ecclesia : Hæretica.

A la fin du même document est réprouvée la témérité insigne et frauduleuse du synode, qui a osé louanger et adopter les quatre articles gallicans de 1682, malgré les condamnations des papes Innocent XI et Alexandre VIII. Ricci se soumit en 1799 et renouvela sa rétractation, en 1805, aux pieds de Pie VII. Voir l'art. PISTOIE *(Synode de)*, t. XII, col. 2134-2230.

La papauté avait malheureusement moins bien défendu ses prérogatives en cédant, de guerre lasse, à l'offensive des cours et des gouvernements, qui exigeaient la suppression de l'ordre des jésuites. La Compagnie de Jésus supprimée par le pape, qu'elle avait toujours vaillamment servi, allait manquer à l'Église pour un temps, qui serait particulièrement tourmenté et périlleux.

3° *De la révolution française au concile du Vatican* (1789-1870). — Nous n'avons rien dit de l'action des papes contre le jansénisme ou contre le quiétisme; il est à remarquer, à ce propos, que si le gouvernement royal, en France, sut retrouver la véritable notion du magistère pontifical pour demander la condamnation du jansénisme et du quiétisme, les parlementaires gallicans lièrent finalement partie avec les disciples dégénérés d'Arnauld pour faire front contre l'autorité suprême du Saint-Siège. Tandis qu'à Utrecht, dès 1723, un schisme positif se déclarait et se consommait, en opposition à la bulle *Unigenitus*, en France, jansénistes aigris et gallicans obstinés étaient prêts pour des entreprises de plus vaste envergure.

1. *La constitution civile du clergé.* — La constitution civile du clergé fut, en effet, l'aboutissement non pas seulement des menées des « philosophes », mais encore des rancunes et des préjugés accumulés et coalisés contre Rome depuis cent cinquante ans et plus. Ce que nous devons signaler ici, dans cette nouvelle et révolu-

tionnaire pragmatique du 12 juillet 1790, c'est, en même temps que le bouleversement des lois et des coutumes canoniques, la rupture presque complète des liens hiérarchiques avec Rome et la méconnaissance de la primauté du pape.

Le 13 avril 1791, par le bref *Charitas*, Pie VI condamnait solennellement cette violation des droits de l'Église et de son chef, interdisant, du même coup, aux ecclésiastiques de prêter le serment à la constitution, « hérétique en plusieurs articles, sacrilège, schismatique, renversant les droits du Saint-Siège, aussi opposée à l'ancienne discipline qu'à la nouvelle ».

On sait comment le schisme s'aggrava par la persécution et comment cette persécution atteignit Pie VI lui-même, qui devait être, suivant ses ennemis, le dernier pape. Voir l'art. CONSTITUTION CIVILE DU CLERGÉ, t. III, col. 1537 sq.

2. *Concordat et Articles organiques*. — Pie VII (1800-1823), successeur de Pie VI, presque aussitôt après son avènement, put rétablir en France son autorité, avec le libre exercice du culte. Le concordat signé en 1801, devenu loi d'État en 1802, consacrait, une fois de plus, la primauté romaine. Toutefois, au Concordat, traité bilatéral, Bonaparte fit accoler soixante-dix-sept articles organiques, rédigés par ses légistes, à l'insu du pape, et promulgués avec le Concordat, comme s'ils formaient avec lui un tout indivisible (8 avril 1802). A l'instar de l'ancien régime, on veut sauvegarder les libertés gallicanes : l'exequatur gouvernemental est requis pour la publication et la mise en vigueur des actes pontificaux; la déclaration de 1682 sera obligatoirement enseignée dans les séminaires; l'appel comme d'abus est rétabli, et certains cas sont prévus, où les ecclésiastiques sont justiciables du Conseil d'État; aucun concile ne peut se tenir sans autorisation du gouvernement. Bref, tout l'arsenal désuet de la monarchie est de nouveau utilisé. C'est en vain que Pie VII protesta contre cette addition. Par ailleurs, on a pu dire que les Articles organiques ont servi à faire passer le Concordat, malgré l'opposition acharnée qu'il soulevait. Rien, en revanche, ne désarma la fraction des anticoncordataires de la Petite-Église, en France, et des stévénistes en Belgique, qui, les uns et les autres, ne voyaient dans l'acte de 1801 qu'un attentat sacrilège aux droits imprescriptibles de l'Église et déclinaient la juridiction des évêques nouveaux, exemple que suivra, en 1809, la secte tyrolienne des manhartiens à l'égard des prêtres envoyés par la Bavière.

Encore faut-il ici souligner cet acte considérable, inouï dans les fastes de la papauté, par lequel Pie VII demandait à tout l'ancien épiscopat une démission pure et simple et déclarait qu'en cas de refus il passerait outre, dépossédant ainsi de leurs sièges les anciens titulaires. Au seuil du XIXe siècle, c'était une solennelle affirmation, par un fait immense, de la primauté du pontife romain.

Ni les exigences de Napoléon, dans l'affaire du mariage de son frère Jérôme, que Pie VII refusa de déclarer nul, ni la procédure gallicane que l'empereur mit en œuvre pour faire casser son propre mariage, ni la pression exercée sur le pape prisonnier pour lui arracher les onze articles préliminaires du concordat de Fontainebleau (1813), n'eurent raison de la résistance de Pie VII et ne purent lui faire abandonner les droits essentiels du Siège apostolique : le pape au dernier moment parvint à se ressaisir en dépit des manœuvres de l'empereur.

3. *Restauration et renaissance catholique*. — Louis XVIII conclut avec le pape Pie VII une nouvelle convention, le 11 juin 1817, laquelle ne fut jamais exécutée. Mais les Articles organiques furent en partie laissés dans l'oubli jusqu'à ce que, sous le ministère de Villèle, en 1824, un décret royal vînt ordonner de nouveau l'enseignement des quatre articles dans les séminaires.

Cependant, une série de concordats allemands, conclus entre la papauté et les différents États, après le congrès de Vienne, donnaient à l'autorité du Saint-Siège l'occasion de s'affirmer au pays de Luther et de Fébronius, tandis qu'un renouveau catholique y rendait à la vieille foi romaine son prestige dans la littérature et dans les arts.

En France, le comte Joseph de Maistre († 1821) faisait paraître son livre fameux *Du pape*, Paris, 1820, où il s'attache à démontrer non par la théologie, mais par « la nature des choses », comment l'Église universelle appelle la suprématie pontificale, et celle-ci l'infaillibilité du souverain pontife. L'ordre naturel, c'est, en effet, que l'Église soit gouvernée « comme toute autre association », que son gouvernement soit une monarchie, étant donnés « le nombre des sujets et l'étendue de l'empire ». Voir l'art. MAISTRE *(Joseph de)*, t. IX, col. 1663-1678. L'abbé Félicité de Lamennais († 1854) soutenait au début des idées semblables, principalement dans son ouvrage *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, Paris, 1825. Tous deux s'élevaient avec éloquence contre les survivants de ce vieux gallicanisme qui ne pouvait concevoir, disaient-ils, les libertés de l'Église de France que dans l'asservissement à l'État.

Bientôt, le choc du gallicanisme et du libéralisme, la conjonction parfois de ces deux tendances, au cours du XIXe siècle, font apparaître, plus manifeste que jamais, la nécessité d'une suprême juridiction spirituelle. Les changements de régime, en France, l'insurrection de la Belgique, les soulèvements de Grèce, de Pologne, d'Arménie, l'émancipation des Irlandais, les menées du carbonarisme italien, les agitations pour le *Risorgimento*, autant d'occasions pour le souverain pontife d'intervenir. Pie VIII (1829-1830), dans sa première encyclique du 24 mai 1829, s'élève à la fois contre « ces sophistes du siècle qui ouvrent le port du salut à toutes les religions » et contre « ces sociétés secrètes d'hommes factieux qui s'appliquent à désoler l'Église et à perdre l'État ». En Allemagne, c'est contre la législation anticanonique concernant les mariages mixtes que doit agir le chef de l'Église, par un bref du 25 mars 1830 et par une suite d'actes d'autorité. En Portugal, Grégoire XVI (1831-1846), dans les années 1833 et 1834, menace dom Pedro et Marie II des peines canoniques les plus sévères et obtient que cesse la persécution dirigée contre le clergé. En 1845, il reproche au tsar Nicolas Ier les brutales injustices de son gouvernement à l'égard des catholiques et en obtient l'atténuation des lois persécutrices. En Suisse, les catholiques, aux prises avec un gouvernement sectaire, sont vigoureusement défendus par le pasteur suprême, dans l'encyclique du 17 mai 1835. En France enfin, le libéralisme religieux de Lamennais est condamné par l'encyclique *Mirari vos*, de 1831.

Avec Pie IX (1846-1878), l'action du pontife romain s'intensifie encore, au fur et à mesure que les nécessités de l'heure l'exigent. Libéralisme en Italie, joséphisme en Autriche, appellent tour à tour la réprobation du pape, tandis qu'en Allemagne, de 1857 à 1860, il signe avec les principaux États une série nouvelle de concordats pacificateurs et qu'en Angleterre, par un bref du 29 septembre 1850, il rétablit la hiérarchie catholique.

Mais c'est surtout avec l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus* (8 déc. 1864) que s'affirme la primauté spirituelle du vicaire de Jésus-Christ. Toutes les erreurs issues du gallicanisme, du rationalisme et du libéralisme y sont réprouvées une fois de plus. Retenons, parmi les propositions condamnées, celles qui visent particulièrement la primauté du pape :

XXIII. Les souverains pontifes et les conciles œcuméniques se sont écartés des limites de leur pouvoir, ont usurpé

les droits des princes et se sont trompés dans certaines de leurs définitions, même en matière de foi et de morale. — XXVIII. Il n'est pas permis aux évêques de publier même les lettres apostoliques sans la permission du gouvernement. — XXXIV. La doctrine de ceux qui comparent le pontife romain à un prince libre et exerçant son pouvoir dans l'Église universelle est une doctrine qui a prévalu au Moyen Age. — XXXV. Rien n'empêche que, par un décret d'un concile général ou par le fait de tous les peuples, le souverain pontificat soit transféré de l'évêque et de la ville de Rome à un autre évêque et à une autre ville. — XXXVII. On peut instituer des Églises nationales soustraites à l'autorité du pontife romain et pleinement séparées de lui. — XXXVIII. Trop d'actes arbitraires de la part des pontifes romains ont poussé à la division de l'Église en orientale et occidentale. — XLIX. L'autorité séculière peut empêcher les évêques et les fidèles de communiquer librement avec le pontife romain et réciproquement. — L. L'autorité séculière a par elle-même le droit de présenter les évêques et peut exiger d'eux qu'ils prennent en main l'administration de leurs diocèses avant qu'ils aient reçu du Saint-Siège l'institution canonique et les lettres apostoliques. — LI. Bien plus, la puissance séculière a le droit de déposer les évêques et de les priver de l'exercice de leur ministère pastoral;... elle n'est pas tenue d'obéir au pontife romain en ce qui concerne l'institution des évêchés et des évêques. Texte latin dans Denz.-Bannw., n. 1723 sq.

En divers pays, Italie, France, Russie, le pouvoir civil interdit la publication du document pontifical. Mais en France, l'épiscopat et l'opinion catholique, sans distinction d'écoles ou de partis, élevèrent contre cette interdiction d'énergiques protestations; ceux-là même qui seraient un peu plus tard les adversaires de la définition de l'infaillibilité pontificale se firent alors les défenseurs de la suprême juridiction du chef de l'Église.

4. *Le concile du Vatican et la définition de la primauté romaine.* — Au reste, la primauté du pape n'était pas directement mise en question parmi les théologiens catholiques, mais seulement l'infaillibilité « personnelle » du pontife romain, conséquence logique de sa suprême autorité spirituelle; encore ne voulait-on discuter que l'opportunité d'une définition de cette prérogative.

Quoi qu'il en soit, la primauté continuait de s'exercer : le 14 décembre 1869, la constitution *Apostolicæ Sedis*, du 12 octobre précédent, modifiait, sans attendre l'ouverture du concile, toute la législation canonique des censures et des cas réservés. Le 29 juin 1868, Pie IX avait publié la bulle d'indiction du concile, dont il fixait l'ouverture au 8 décembre 1869. Les 8 et 13 septembre, deux autres lettres apostoliques avaient été adressées, l'une, *Arcana divinæ Providentiæ*, à tous les évêques schismatiques d'Orient, l'autre, *Jam vos omnes*, aux protestants et aux membres des autres communions dissidentes. Mais aucun prélat grec ou oriental ne parut au concile, ni aucun représentant des autres confessions séparées. Nous n'avons pas à étudier ici en détail l'histoire du concile, voir l'art. VATICAN *(Concile du)*, mais seulement à marquer le résultat auquel il aboutit sur la présente question. Le 18 juillet 1870, dans la IVe session publique, s'ouvrit le scrutin définitif, par lequel fut adoptée par une majorité importante la constitution *Pastor æternus* sur l'Église, que Pie IX promulgua sur-le-champ. Le c. IV aborde et définit le magistère infaillible du pape, tandis que les chapitres précédents concernent sa primauté. Le c. Ier reconnaît et proclame la primauté de saint Pierre, en condamnant toute assertion qui tenterait de la nier ou de la ramener à une simple primauté d'honneur. Le c. II définit spécialement « la perpétuité » de cette primauté de saint Pierre dans ses successeurs, les pontifes romains :

Quod autem in beato apostolo Petro, princeps pastorum et pastor magnus ovium, Dominus Christus, in perpetuam salutem ac perenne bonum Ecclesiæ instituit, id eodem auctore in Ecclesia, quæ fundata super petram ad finem sæculorum usque firma stabit, jugiter durare necesse est. « Nulli sane dubium, immo sæculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, apostolorum princeps et caput fideique columna et Ecclesiæ catholicæ fundamentum, a Domino nostro Jesu Christo, salvatore humani generis ac redemptore, claves regni accepit : qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus, episcopis sanctæ Romanæ sedis, ab ipso fundatæ ejusque consecratæ sanguine vivit et præsidet et judicium exercet. » (Conc. Ephesinum, act. 3a; cf. Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1295.) Unde quicumque in hac cathedra Petri succedit, is secundum Christi institutionem primatum Petri in universam Ecclesiam obtinet. « Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus in accepta fortitudine petræ perseverans suscepta Ecclesiæ gubernacula non reliquit. » (S. Leo, *Serm.*, III, *De suo natali*, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 146). Hac de causa ad romanam Ecclesiam « propter potentiorem principalitatem necesse semper fuit omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles (S. Irenæus, *Contra hæresen*, l. III, c. III, 3, *P. G.*, t. VII, col. 849), ut in ea sede, e qua « venerandæ communionis jura » (S. Ambrosius, *Epist.*, XI, 4, *P. L.*, t. XVI, col. 946) in omnes dimanant, tanquam membra in capite consociata in unam corporis compagem coalescerent.	Ce que le prince des pasteurs, le souverain pasteur des brebis, Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour le salut perpétuel et le bien de l'Église, a institué dans la personne du bienheureux apôtre Pierre, il faut, avec son aide, que cela dure dans cette Église, qui, fondée sur la pierre, doit demeurer inébranlable jusqu'à la fin des siècles. « Nul ne doute, tous les siècles savent que le glorieux saint Pierre, prince et chef des apôtres, colonne de la foi, fondement de l'Église catholique, a reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, sauveur et rédempteur du genre humain, les clefs du royaume et que, jusqu'aujourd'hui, il vit toujours, préside, juge dans ses successeurs, les évêques du saint siège de Rome, fondé par lui et consacré par son sang. » (Conc. d'Éphèse.) Quiconque dès lors succède à Pierre sur cette chaire, celui-là, selon l'institution du Christ, détient la primauté de Pierre sur toute l'Église. « Ainsi demeurent les dispositions prises par la vérité même, et le bienheureux Pierre, qui garde la force une fois reçue de la pierre, n'abandonne point le gouvernail de l'Église qui lui fut confié. » (Saint Léon.) C'est pour cette raison que de tout temps « il fut nécessaire, qu'avec l'Église romaine, à cause de son pouvoir tout spécial, se mit d'accord toute Église, en d'autres termes les fidèles de partout » (saint Irénée), pour que, en ce siège, « source, pour tous, des droits de la communion » (saint Ambroise), ils se fondissent en un seul corps, étant les membres associés à la tête.
Si quis ergo dixerit, non esse ex ipsius Christi institutione seu jure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores; aut romanum pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem : A. S. Denz.-Bannw., n. 1824, 1825.	Si quelqu'un prétend, dès lors, que ce n'est point par l'institution du Christ, et donc de droit divin, que le bienheureux Pierre a des successeurs de sa primauté sur toute l'Église, ou que le pontife romain n'est pas le successeur du bienheureux Pierre en ce qui concerne la primauté, qu'il soit anathème.

Le c. III, *De vi et ratione primatus romani pontificis*, précise bien que le pape est, par le fait, investi d'un pouvoir direct et immédiat sur toute la chrétienté, sur toute la hiérarchie, sans préjudice d'ailleurs des droits de la juridiction ordinaire et immédiate des évêques qui sont très explicitement rappelés. Par conséquent, le pape doit jouir du libre exercice de son ministère apostolique et de la libre communication avec tous les membres et toutes les parties de l'Église; en toute cause canonique, on peut interjeter appel à son jugement, lequel est irréformable même par un concile œcuménique. Voici les passages essentiels de ces textes :

Docemus et declaramus. Ecclesiam romanam, dispo-	Nous enseignons et déclarons que l'Église romaine,

nente Domino, super omnes alias ordinariæ potestatis obtinere principatum, et hanc romani pontificis jurisdictionis potestatem, quæ vere episcopalis est, immediatam esse, erga quam cujuscumque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam simul omnes, officio hierarchicæ subordinationis veræque obedientiæ obstringuntur, non solum in rebus quæ ad fidem et mores, sed etiam in iis, quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ per totum orbem diffusæ pertinent; ita ut, custodita cum romano pontifice tam communionis quam ejusdem fidei professionis unitate, Ecclesia Christi sit unus grex sub uno summo pastore... Denz.-Bannw., n. 1827.

par une disposition du Seigneur, a sur toutes les autres une prééminence (lui conférant) un pouvoir ordinaire; que ce pouvoir de juridiction du pape, pouvoir qui est épiscopal, est immédiat; que ce pouvoir oblige pasteurs et fidèles de tout rite et de toute dignité, pris à part ou considérés en bloc, aux devoirs de la subordination hiérarchique et de l'obéissance vraie, non seulement en matière de foi et de morale, mais aussi en ce qui touche la discipline et le gouvernement de l'Église répandue dans le monde. De la sorte, en gardant avec le pape l'unité de communion et la profession d'une même foi, l'Église du Christ est un seul troupeau, sous un seul pasteur suprême...

Tantum autem abest, ut hæc summi pontificis potestas officiat ordinariæ ac immediatæ illi episcopalis jurisdictionis potestati, qua episcopi, qui *positi a Spiritu sancto* in apostolorum locum successerunt, tanquam veri pastores assignatos sibi greges singuli singulos pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali pastore asseratur, roboretur ac vindicetur... *Ibid.*, n. 1828.

Loin d'ailleurs que ce pouvoir du souverain pontife porte préjudice au pouvoir ordinaire et immédiat de la juridiction épiscopale, qui fait des évêques, établis par le Saint-Esprit et successeurs des apôtres, les vrais pasteurs qui doivent paître et diriger, chacun pour son compte, le troupeau qui leur est assigné; ce pouvoir des évêques n'en est que mieux affirmé, renforcé, défendu par le pasteur suprême et universel...

Et quoniam divino apostolici primatus jure romanus pontifex universæ Ecclesiæ præest, docemus etiam et declaramus eum esse judicem supremum fidelium et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius posse judicium recurri; Sedis vero apostolicæ, cujus auctoritate major non est, judicium a nemine fore retractandum, neque cuiquam de ejus licere judicare judicio. Quare a recto veritatis tramite aberrant, qui affirmant licere ab judiciis romanorum pontificum ad œcumenicum concilium tanquam ad auctoritatem romano pontifice superiorem appellare. *Ibid.*, n. 1830.

Puis donc que c'est par le droit divin de sa primauté apostolique que le pape est à la tête de l'Église universelle, nous enseignons et déclarons aussi qu'il est le juge suprême des fidèles et que, dans toutes les affaires ressortissant au contrôle ecclésiastique, il est loisible de recourir à son tribunal. Quant au Siège apostolique, n'y ayant aucune autorité supérieure à la sienne, ses jugements ne peuvent être revisés par personne, et nul n'a le droit de juger son jugement. Ainsi ceux-là s'écartent de la voie droite de la vérité, qui affirment qu'il est licite d'en appeler des sentences du pape au concile œcuménique comme à une autorité supérieure à celle du souverain pontife.

Si quis itaque dixerit, romanum pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus quæ ad fidem et mores, sed etiam in iis quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ per totum orbem diffusæ pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremæ potestatis; aut hanc ejus potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas Ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles : A. S. *Ibid.*, n. 1831.

Dès lors, si quelqu'un dit que le pape n'a simplement un office de surveillance ou de direction et non un pouvoir juridictionnel plein et suprême sur toute l'Église, non seulement en matière de foi et de morale, mais encore en ce qui touche la discipline et le gouvernement de l'Église répandue dans tout le monde; que de ce pouvoir suprême il n'a que le principal et non toute la plénitude; ou encore que ce pouvoir n'est pas un pouvoir ordinaire et immédiat sur toutes et chacune des Églises, sur tous et chacun des pasteurs et des fidèles, qu'il soit anathème.

Désormais, la définition solennelle de la primauté du pape est acquise, et la théologie se devra d'en faire état. Ce n'est pas que les apologistes n'aient plus à en justifier les fondements historiques; Pie X (1903-1914), en condamnant le modernisme, par le décret *Lamentabili*, en 1907, réprouvera encore deux propositions qui ont trait précisément aux origines du dogme et du fait de la primauté romaine :

55. Simon Petrus ne suspicatus quidem unquam est, sibi a Christo demandatum esse primatum in Ecclesia. — 56. Ecclesia romana non ex divinæ Providentiæ ordinatione, sed ex mere politicis conditionibus caput omnium Ecclesiarum effecta est. Denz.-Bannw., n. 2055, 2056.

Au vrai, nous reconnaissons ces assertions; mais le théologien n'a plus qu'à ajouter les précisions et les conclusions utiles. L'article PAPE, t. XI, col. 1877-1944, expose en détail et précise comment, dans le gouvernement ecclésiastique, tout aboutit au pape. Il ne nous reste présentement qu'à énoncer un certain nombre de conclusions.

IX. CONCLUSIONS. — Du long exposé qui précède, il résulte que le gouvernement suprême de l'Église catholique est attaché au siège de Rome; que cette juridiction universelle du pontife romain est un pouvoir sans appel, illimité en choses ecclésiastiques, ordinaire et direct, immédiat aussi sur tout le troupeau du « Pasteur éternel »; enfin que cette primauté spirituelle du successeur de Pierre s'ordonne à l'unité du corps du Christ. C'est sur ces trois points qu'il nous faut insister pour finir.

1° *Primauté du pape et siège de Rome.* — En quel sens et à quel titre la primauté de Pierre et de ses successeurs est-elle liée au siège romain ? Le droit divin de Pierre lui-même a son origine dans la volonté du Christ, constituant son Église sur un fondement indéfectible. C'est de ce droit divin encore que les successeurs légitimes de Pierre, les évêques de Rome, tiennent, à leur tour, leur primauté : tel est le fait que nous livre la tradition catholique, en sorte que, de droit divin, au moins médiatement, les évêques de Rome sont à perpétuité les vicaires du Christ, investis de la même primauté qui fut conférée à Pierre. Ainsi parle le concile du Vatican.

Mais est-il de foi que la primauté spirituelle voulue par le Christ doive être indissolublement liée au siège de Rome ? Et sommes-nous tenus de croire que nulle autorité, pas même celle du pape, ne puisse transférer cette primauté à un autre siège ?

Pour répondre à cette question complexe, qui n'est pas neuve, il faut, en définitive, examiner les *conditions* qui actuent et situent le droit divin dans le siège de Rome et, par le fait, les *modalités* historiques et juridiques en vertu desquelles la primauté de Pierre et de ses successeurs demeure et doit demeurer liée au siège romain. Quatre solutions sont en présence.

1. Le privilège du siège de Rome est de droit divin : c'est un ordre formel du Christ qui a déterminé le choix de la Ville éternelle. Ainsi ont pensé des théologiens comme Melchior Cano, Grégoire de Valentia et d'autres, en tête desquels il faut citer saint Robert Bellarmin. Mais il semble bien que cette opinion ne puisse être théologiquement démontrée.

2. Ni le Christ ni même Pierre lui-même n'ont voulu lier la primauté au siège romain. La connexion que nous constatons n'est qu'un simple fait historique, humain. Ainsi pensaient certains jansénistes du XVIIIe siècle, les tenants du synode de Pistoie condamné par

Pie VI, Fébronius et un certain nombre de gallicans. Ainsi enseignait Nuytz, professeur de Turin, condamné, lui aussi, par Pie IX, en 1851 et de nouveau dans le *Syllabus*. La conséquence d'une telle doctrine, c'est que l'Église pourrait, *indépendamment même du pape*, transférer la primauté à tout autre siège épiscopal que celui de Rome : opinion qui, supposant une autorité ecclésiastique supérieure à celle du pape, se trouve par là même écartée tant par la tradition que par la constitution *Pastor æternus*.

3. Une opinion, moins radicale et que les Pères du concile du Vatican se sont abstenus de réprouver formellement, a été soutenue par D. Soto, Bañez, Paludanus et d'autres théologiens. Selon eux, Pierre a librement, de sa seule détermination propre, fait élection de Rome pour y établir son siège définitif et le centre de l'unité catholique, en sorte que le pontife romain, son successeur, peut, avec la même liberté, prendre une détermination différente, qui transférerait la primauté à un autre siège épiscopal.

4. L'opinion communément reçue, celle qui s'accorde le mieux avec l'enseignement des Pères et des conciles, comme avec l'ensemble des théologiens, estime que ce n'est point sans une intervention spéciale de la Providence que Pierre a finalement choisi Rome comme son séjour. Cette doctrine est défendue par Franzelin, Palmieri, Perrone, Billot, Bainvel, Tanquerey, de Groot, Schultes, Van Noort, Mgr d'Herbigny. On la qualifie volontiers de théologiquement certaine. Mais il faut, pour demeurer dans cette note, ne pas exagérer la portée de la thèse. Il faut affirmer, sans doute, que l'élection de Rome par Pierre a manifestement été confirmée par Dieu, sans cependant avoir été formellement l'objet d'un précepte divin antécédent. Il faut en déduire que ce choix ne peut être changé par aucune autorité humaine, pas même par le souverain pontife en personne. Mais il faut ajouter que le pape demeure libre de choisir le lieu de sa résidence, c'est-à-dire de sa présence effective et réelle, pourvu qu'il demeure en droit et en fait évêque de Rome. C'est du reste ce qui advint pendant le séjour de la papauté en Avignon, ce qui était arrivé bien des fois auparavant, ce qui devait arriver encore bien souvent dans la suite. Enfin, il ne saurait être question de considérer Rome comme éternelle, en tant que ville, et de faire de cette perpétuité un dogme de foi : ce n'est pas nécessaire à la primauté de l'évêque de Rome. Il reste que la succession de Pierre dans la primauté est liée au siège de Rome par *le fait* même *de Pierre*, agissant non point nécessairement en conséquence d'un ordre formel du Christ, mais sous l'action de la Providence, sans qu'il paraisse absolument indispensable de faire appel à une révélation au sens précis du mot. Les Actes des apôtres mentionnent la manifestation surnaturelle qui invita Paul à passer d'Asie en Macédoine. Act., XVI, 9. Rien n'empêche de supposer que Pierre, en venant à Rome, aurait été guidé par de semblables avertissements. Rien non plus ne le démontre, et il convient, en ces matières où l'histoire a son mot à dire, de ne pas affirmer plus que l'on ne peut prouver. Il reste du moins que Rome ne conféra pas la primauté à ses évêques, qu'elle la reçut par suite d'une particulière et précise disposition de Dieu.

2° *Rapports de la primauté pontificale et de la juridiction des évêques.* — Nous avons dit que, devant les difficultés d'une solution de ce problème, le concile de Trente avait finalement renoncé à prendre parti et avait même laissé en suspens la définition projetée de la primauté du pape. A l'époque du concile du Vatican, le sujet était assez clarifié pour que l'on pût essayer de donner des précisions qui n'étaient pas possibles au XVIe siècle. A définir la primauté pontificale, nul ne voyait de difficultés ; néanmoins, au concile, quelques-uns des membres de l'opposition étaient d'avis qu'il était bon non point de limiter, mais de délimiter l'autorité universelle attribuée au pape. Ce qui fut fait pour la prérogative de l'infaillibilité, dont l'objet et les conditions furent soigneusement précisés, aurait dû être fait, pensaient-ils, pour la primauté elle-même. Rien ne ferait mieux comprendre ce qu'était celle-ci que la comparaison des droits réciproques du pape et des évêques. Le temps malheureusement ne permit pas au concile de mener à bien cette discussion.

Telle qu'elle fut proposée aux Pères, le 9 mai 1870, la constitution *Pastor æternus* déclarait, dans son c. III, que le pouvoir de juridiction du pape était un pouvoir épiscopal, ordinaire et immédiat : *docemus et declaramus, hanc, quæ proprie est episcopalis jurisdictionis potestas, ordinariam esse et immediatam*. Cf. Mansi-Petit, *Concil.*, t. LII, col. 5 D. Ce sont exactement les mots qui seront employés dans la définition même, ci-dessus, col. 336 sq. Le projet ajoutait d'ailleurs, presque immédiatement, que ce pouvoir du souverain pontife n'était pas en opposition avec le pouvoir de juridiction des évêques, lequel était, lui aussi, ordinaire et immédiat, *ibid.*, col. 6 A, texte qui fut de même finalement adopté. Bien qu'il ne soit dit nulle part que ce pouvoir épiscopal est de droit divin, c'est ce qui ressort néanmoins de l'ensemble de la constitution et aussi de textes que nous verrons plus loin. Nul n'aurait songé à l'époque du Vatican à faire de l'épiscopat, en tant que tel, une institution de droit positif humain. C'est de droit divin qu'il existe des évêques, et, puisque leur pouvoir juridictionnel est dit *ordinaire*, c'est donc qu'il n'est pas simplement une délégation du pouvoir pontifical.

La difficulté restait, à vrai dire, de montrer le rapport entre ces deux juridictions, toutes deux épiscopales, ordinaires et immédiates. Dans les critiques qui furent adressées, lors de la discussion générale, au c. III du projet distribué par la députation de la foi, il convient de retenir celles qui furent faites par Mgr Dupanloup, à la séance du 10 juin ; l'évêque d'Orléans y reprenait, comme il le dit lui-même, les arguments énoncés avant lui par d'autres orateurs de l'opposition : « La primauté du pape, disait-il, nous l'acceptons tous, c'est-à-dire la plénitude de son pouvoir. Mais, de même que l'océan a des limites, de même nous pensons que la primauté a les siennes et doit être réglée dans son exercice. » Les mots *potestas episcopalis, immediata, ordinaria*, employés pour caractériser le pouvoir pontifical, ne lui plaisaient guère, et comme jadis à Trente l'évêque de Lavaur, ci-dessus, col. 323, il rappelait le mot de saint Grégoire : *Si unus universalis est (episcopus) restat ut vos episcopi non sitis.* « Je ne nie point, continuait-il, que, dans un sens très vrai, la juridiction du pape sur chaque diocèse soit épiscopale, puisque le pape est le chef des évêques, qu'elle soit ordinaire, puisque à coup sûr elle n'est pas déléguée, qu'elle soit immédiate, puisqu'elle peut s'exercer directement sur chacun. Mais, puisque la juridiction de l'évêque, elle aussi, est épiscopale, immédiate et ordinaire, que ces mots par l'usage, par le droit, par la nature même des choses sont consacrés, quand il s'agit de l'évêque, je ne serais pas d'avis que ces mots fussent employés, afin que les juridictions de l'évêque et du pape soient marquées comme distinctes et différentes, bien que dérivées de la même source et tendant à la même fin, bien que limitées de manière différente. Je m'associe donc aux amendements qui ont déjà été proposés sur ce point. » *Ibid.*, col. 573-574.

L'amendement essentiel tendait à remplacer le mot *jurisdictio episcopalis* par celui de *jurisdictio primatialis*; c'est à son sujet que parla aussi, non sans habileté, l'évêque de Saint-Brieuc, dans la même séance. *Ibid.*, col. 592-593. Le schéma proposé par la députation de la foi faisait état du mot de saint Grégoire : *meus honor*

est honor universalis Ecclesiæ; non sans malice, le prélat demandait que l'on n'arrêtât pas trop tôt la citation et que l'on ajoutât les mots du vieux pape : *Si sua unicuique episcopo jurisdictio non servatur, quid aliud agitur nisi ut per nos, per quos ecclesiasticus custodiri debet ordo, confundatur? Ibid.*, col. 596 B.

Mais la députation de la foi tint bon sur ces mots; voir *ibid.*, col. 10-11, les réponses faites aux amendements proposés. Sur le mot *episcopalis*, elle renvoyait aux explications qui seraient données dans la IIe partie de la constitution *De Ecclesia Christi;* elle expliquait le mot *immédiat*, le justifiant par les réponses de Pie VI aux « punctateurs d'Ems », où le pontife faisait valoir, pour appuyer ses dires, des mots de Gerson et même de Bossuet; elle développait enfin les raisons pourquoi cette juridiction ne pouvait porter ombrage à celle des évêques.

Elle faisait d'abord remarquer que le schéma proposé expliquait nettement que la juridiction des évêques était, elle aussi, ordinaire et immédiate : elle ajoutait : « Les difficultés faites proviennent de fausses suppositions ou d'explications inexactes de ce pouvoir immédiat que le schéma attribue au pape : on lui fait signifier qu'il pourrait n'y avoir pas, de droit divin, dans l'Église des évêques, qui sont les pasteurs particuliers, ou que le pape pourrait un jour gouverner l'Église sans évêques, sans pasteurs particuliers : *quasi significaretur aut episcopos, qui sunt pastores particulares, non esse in Ecclesia jure divino semper debere, aut romanum pontificem regere unquam posse Ecclesiam absque episcopis seu pastoribus particularibus.* Mais, ce qui est vrai, c'est que le pape a sur l'Église universelle un pouvoir ordinaire et immédiat en ce sens que, suivant une constitution de droit divin *(ex statuto divinitus ordine)*, il appelle à partager sa sollicitude des évêques particuliers, qui, avec un pouvoir ordinaire et immédiat, paissent et gouvernent les troupeaux particuliers qui leur sont confiés.

Ces explications données par la députation de la foi devaient s'inscrire dans la *Constitutio dogmatica IIa de Ecclesia Christi*, qui ne put être discutée. Voir le texte t. LIII, col. 308 sq. On y reprenait, somme toute, les définitions préparées à Trente sur l'organisation générale de l'Église et de sa hiérarchie. Le c. IV, qui visiblement s'inspire de certains des textes présentés jadis, expose que l'Église n'est pas un agrégat de membres égaux; les ministres qui y accomplissent les fonctions sacrées ne s'y distinguent pas seulement d'ailleurs par des droits inégaux au point de vue des sacrements. Outre un pouvoir d'ordre plus étendu, les évêques ont, en plus des simples prêtres, le droit de gouverner, avec un pouvoir propre et ordinaire, les Églises qui leur sont confiées. Et le texte ajoute :

> Itaque et singuli in sua quisque Ecclesia et congregati in synodis de doctrina et disciplina decernunt, leges ferunt, judicium exercent. Neque fas est presbyteris sive aliis clericis suo in gradu et munere quidquam sine antistitis auctoritate agere : ut Ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus Ecclesiæ per eosdem præpositos gubernetur.
> Verum etiam supremi muneris docendi et gubernandi universam Ecclesiam episcopi expertes non sunt. Illud enim ligandi et solvendi pontificium quod Petro soli datum est, collegio quoque apostolorum, suo tamen capiti conjuncto, tributum esse constat, protestante Domino (suit le texte de Matth., XVIII, 18). Quapropter inde ab Ecclesiæ primordiis œcumenicorum conciliorum decreta et statuta jure merito tanquam Dei sententiæ et Spiritus sancti placita summa veneratione et pari obsequio a fidelibus suscepta sunt.

On voit le souci qu'a le texte d'établir le droit divin des évêques, leur rôle de docteurs, de pasteurs et de juges, et non seulement de chacun dans son Église particulière, mais encore, quand ils sont groupés en concile, pour enseigner et gouverner l'Église universelle. Le dernier paragraphe essaie ensuite de montrer comment ce droit se raccorde au droit suprême du souverain pontife :

> At quoniam primatus Petro datus est, ut una Ecclesia Christi et cathedra una monstraretur, romano pontifici cæteri præsules subjecti sunt, tum singuli in propriis Ecclesiis administrandis, tum universi in communibus Ecclesiæ negotiis gerendis. Ad summum enim hierarcham pertinet novas Ecclesias instituere, jam institutas aliis finibus circumscribere aut prorsus abolere, singulis proprios pastores vel eligere vel electos confirmare, horum potestatem etiam ordinariam ampliare et restringere, acta sive singulorum sive synodorum dijudicare, ipsos quoque præsules, ubi opus est, a munere removere. Neque hi pro universali Ecclesia quidquam disponere vel discernere possunt, nisi a regnante pontifice in partem sollicitudinis vocati : et licet, ab eo congregati, tanquam veri judices et fidei decreta et disciplinæ leges condant, romani pontificis est generalia eorum concilia non solum convocare et dissolvere, sed etiam dirigere et confirmare. *Ibid.*, col. 310.

Sur cet effort de serrer d'un peu plus près le problème des rapports entre deux pouvoirs de droit divin, on ne lira pas sans intérêt le rapport du P. J. Kleutgen, S. J., rédigé après lecture des observations faites par divers membres du concile. « Sur ce qui concerne, dit-il, la part qu'ont les évêques dans le gouvernement de l'Église et ce qui touche à l'autorité des conciles, il ne semble pas y avoir de difficulté. Les évêques appelés par le pape à partager sa sollicitude ne sont point de simples conseillers; de concert avec le pape, ils publient de vrais décrets comme juges et définiteurs; ces décrets ont une autorité souveraine et obligent toute l'Église. ceci posé, il n'y a aucun doute que les évêques n'aient quelque rôle dans l'enseignement et le gouvernement. Mais, d'autre part, il est défini au can. 3 de la Ire constitution que le souverain pontife est dépositaire non point de la part principale de l'autorité, mais de toute la plénitude du pouvoir suprême *(non potiores tantum partes, sed TOTAM plenitudinem supremæ potestatis)*; il s'ensuit donc que ce pouvoir suprême est dans un double sujet, dans le corps des évêques uni au pape et dans le pape seul. C'est ici qu'il paraîtrait y avoir difficulté. *Et hoc videatur difficile esse.* » Mansi-Petit, *Concil.*, t. LIII, col. 321 BC.

En définitive, et pour résumer cette discussion, le droit constitutionnel de l'Église présente une particularité qui empêche de le comparer à aucun des droits existants. L'Église n'est pas à coup sûr une fédération, où des dynastes plus ou moins autonomes se grouperaient autour d'un président, même investi de très grands pouvoirs, comme les divers souverains de l'Allemagne de 1871 se groupaient autour de l'empereur allemand. Ce n'est pas non plus un État centralisé selon la formule napoléonienne, où opéreraient, dans les diverses portions du territoire, des préfets *ad nutum*, simples délégués du pouvoir central. C'est quelque chose de très particulier, où il faut faire la part tant des institutions de droit divin que des déterminations que les événements ont apportées à ce droit.

C'est au pape, somme toute, qu'il appartient, dans la plénitude de son pouvoir, de concilier son droit et sa mission avec la mission et le droit des évêques. Selon une sagesse et une discrétion imitées de celles du Père céleste, il prendra les mesures qui lui sembleront le plus utiles au salut des âmes, loi suprême. Primauté ne signifie pas absorption de toutes les juridictions inférieures; surtout primauté ne signifie pas centralisation administrative illimitée. Au vicaire du Christ de serrer ou de desserrer les liens qui rattachent au premier siège les autres sièges, selon des besoins et des exigences toujours variables dans l'espace comme dans le temps. La papauté, dans l'ensemble de son histoire, a fait suffisamment preuve de ce sens supérieur des opportunités fécondes, en rectifiant, le cas échéant, la

ligne de son action, pour que l'Église doive lui faire crédit et confiance.

3° *Primauté et unité.* — Enfin il convient ici de remarquer brièvement que la primauté du pape s'ordonne à la nécessaire unité de l'Église du Christ. « Il n'y aura qu'un seul bercail et qu'un seul pasteur », Joa., x, 16, c'est la volonté du Père et de celui qu'il a envoyé. Joseph de Maistre a magnifiquement démontré comment le pape, pasteur suprême de l'Église universelle, est le seul principe possible, le principe divin d'unité dans l'Église. Par lui seul peut se réaliser l'indispensable unité de doctrine et de gouvernement et, par suite, la véritable catholicité; par lui seul peut se maintenir indéfectible l'apostolicité, avec le progrès et la fécondité de l'évangélisation; lui seul, dominant de son principat spirituel toutes les puissances terrestres, peut assurer à l'Église indépendance et liberté. Les faits sont là, du reste, plus éloquents que toutes les démonstrations, qui prouvent que les Églises séparées souffrent la division, l'émiettement même et jusqu'à l'anarchie, faute d'une autorité suprême unificatrice.

Seule, l'Église catholique, ainsi que le remarquait Vladimir Soloviev (1853-1900), n'est ni une Église nationale, ni une Église d'État, ni une secte fondée par un homme; seule, elle traite avec les puissances du monde, au nom de Dieu, sans en accepter de loi ni de *credo;* seule, elle prétend à l'unité dans la doctrine et dans le gouvernement des âmes. Seule, elle peut entendre et approuver sans réticence cette profession de foi d'une âme éprise d'unité : « Comme membre de la vraie et vénérable Église orientale ou gréco-russe, qui ne parle pas par un synode anticanonique ni par des employés du pouvoir séculier, mais par la voix de ses illustres Pères et docteurs, je reconnais pour juge suprême en matière de religion celui qui a été reconnu comme tel par saint Irénée, saint Denys le Grand, saint Athanase le Grand, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille, saint Flavien, le bienheureux Théodoret, saint Maxime le Confesseur, saint Théodore le Studite, saint Ignace, etc., à savoir l'apôtre Pierre, qui vit dans ses successeurs et qui n'a pas entendu en vain les paroles du Seigneur : Matth., xvi, 18; Luc., xxii, 32; Joa., xxi, 15-17. » Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, p. LXVI, cité par Mgr d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, t. II, p. 211. Ainsi se rejoignent et se complètent les paroles du Maître : *Tu es Petrus... ut unum sint.*

I. Sources. — Les principaux documents ecclésiastiques sur la primauté du pape se trouvent commodément rassemblés dans Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, Paris, 1920, n. 311-388. Les autres textes ont été indiqués au cours de cet article.

II. Travaux. — En dehors des ouvrages de P. Batiffol et des autres travaux mentionnés au cours de la précédente étude; en dehors des nombreux articles de ce dictionnaire qui traitent spécialement des auteurs, des papes, des documents, des doctrines et des faits doctrinaux relatés à propos de la primauté du pape, il faut surtout signaler les articles *Papauté*, par Yves de La Brière, A. d'Alès, G. Neyron et S. Harent, dans le *Dict. apolog. de la foi catholique*, t. III, col. 1333-1534; l'art. *Église*, par A. Médebielle, dans *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. II, col. 545-691 ; P. Schepens, *L'authenticité de saint Matthieu, XVI, 18*, dans *Rech. de sc. relig.*, t. XI, 1920, p. 269-302; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923; *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921; *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925; *Épître aux Galates*, Paris, 1918; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 3 vol., Paris, 1907-1910; le même, *L'Église au VIe siècle*, Paris, 1925; le même, *Études sur le Liber pontificalis*, Paris, 1887; le même, *Églises séparées*, Paris, 1896; E. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 11e sér., Paris, 1910; G. Mollat, *Les papes d'Avignon*, Paris, 1912; L. Salembier, *Le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1902; Noël Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1896 et 1902; le même, *La crise religieuse du XVe siècle*, 2 vol., Paris, 1909; A. Baudrillart, *Quatre cents ans de concordat*, Paris-Lille, 1905; Charles Gérin, *Louis XIV et le Saint-Siège*, 2 vol., Paris, 1898; le même, *Recherches histor. sur l'assemblée du clergé de France de 1682*, Paris, 1870; Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age*, 16 vol. parus en français, Paris, 1888-1934 (16 vol. éd. allem., Fribourg-en-B.); J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrét.*, 3 vol., Paris, 1904-1912.

G. Glez.

PRIMAUTÉ DANS LES ÉGLISES SÉPARÉES D'ORIENT. — Il est d'un grand intérêt pour l'histoire du dogme de la primauté romaine de connaître sur cette question la doctrine des Églises dissidentes d'Orient, après les hérésies et les schismes qui les ont constituées en groupes séparés de l'unité catholique. Au moment où ces schismes se sont produits, c'est-à-dire à partir du ve siècle, la croyance à la primauté de saint Pierre et à celle de son successeur, le pontife romain, était commune en Orient, comme le prouvent les nombreux faits et témoignages rapportés ci-dessus. Les traces de cette croyance n'ont pu disparaître du jour au lendemain dans les écrits des historiens et des théologiens des Églises séparées, d'autant moins que ces Églises ont continué à vénérer tous les Pères et docteurs de l'Église des quatre premiers siècles et qu'elles en conservent les écrits comme les trésors authentiques de la tradition ecclésiastique primitive.

Ce qu'il faut reconnaître tout d'abord, c'est que les fondateurs des groupes dissidents, s'ils n'ont pas toujours nié la primauté romaine, en ont amoindri la portée en n'y voyant pas nécessairement incluse l'infaillibilité doctrinale. En brisant l'unité ecclésiastique, ils ont péché contre la règle première de cette unité, déjà explicitement formulée, dès la fin du IIe siècle, par saint Irénée dans le texte fameux expliqué plus haut, col. 270 : *Ad hanc Ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam.* Il suit de là que les témoignages qu'on peut trouver dans les écrits des dissidents orientaux sur la primauté romaine ne regardent que la primauté de rang ou de juridiction, abstraction faite du privilège de l'infaillibilité. Il est évident, en effet, que, s'ils admettaient que l'Église romaine n'a pu et ne peut se tromper, il ne leur resterait aucune raison de demeurer hors de son sein.

Un autre point aussi est à noter dans l'histoire de la théologie dissidente sur la question qui nous occupe : un grand nombre de théologiens n'ont pas admis une connexion nécessaire entre une véritable primauté de juridiction accordée par Jésus-Christ à Pierre sur les autres apôtres et la transmission de cette primauté faite par Pierre à son successeur sur le siège de Rome. Admettant la première, ils ont nié la seconde pour des raisons diverses. De ce qu'un auteur dissident a enseigné très expressément la primauté de Pierre sur les apôtres, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il ait reconnu à l'évêque de Rome une primauté semblable sur les autres évêques, successeurs des apôtres.

Nous divisons cette étude en quatre parties : I. La primauté de saint Pierre et du pape dans l'Église nestorienne (col. 345). II. La primauté dans les Églises monophysites (col. 351). III. La primauté romaine dans l'Église byzantine à partir du IXe siècle jusqu'à la dernière tentative d'union avec Rome, au concile de Florence (col. 357). IV. La primauté romaine dans l'Église gréco-russe, après le concile de Florence et jusqu'à nos jours (col. 377).

Nous aurons soin de ne pas répéter ce qui a été dit ailleurs dans ce dictionnaire et de renvoyer aux divers articles particuliers. Notre étude sera avant tout d'ordre théologique et rapportera surtout les témoignages des théologiens. Bien que la primauté romaine apparaisse souvent plus dans les faits que dans les écrits, nous parlerons principalement des écrits. Pour ce qui regarde, en effet, l'histoire des deux schismes

de Photius et de Michel Cérulaire, celle des conciles unionistes de Constantinople (869-870), de Lyon (1274) de Florence (1438-1439), les tentatives perpétuelles d'union entre Rome et Constantinople pendant la période byzantine et les relations des deux Églises à partir du XVIe siècle, l'essentiel a été dit ou le sera dans les articles CONSTANTINOPLE (*IVe concile de*), t. III, col. 1291-1296; CONSTANTINOPLE (*Église de*), t. III, col. 1307-1519; MICHEL CÉRULAIRE, t. X, col. 1677-1703; PHOTIUS, t. XII, col. 1586-1640; LYON (*IIe concile de*), t. IX, col. 1374-1410; FLORENCE (*Concile de*), t. VI, col. 24-50; SCHISME ORIENTAL.

I. LA PRIMAUTÉ DE SAINT PIERRE ET DU PAPE DANS L'ÉGLISE NESTORIENNE. — 1° La primauté de saint Pierre. 2° La primauté romaine.

I. LA PRIMAUTÉ DE SAINT PIERRE. — L'Église nestorienne, dans des documents officiels, et ses meilleurs théologiens, dans leurs écrits, ont enseigné, d'une manière particulièrement explicite, la primauté *de juridiction* de l'apôtre Pierre sur le collège apostolique, primauté communiquée directement par Jésus-Christ.

Déjà antérieurement à la querelle nestorienne et au concile d'Éphèse, nous trouvons dans les Actes du synode de Markabta de Tayyayê, tenu en 424 sous le catholicos Dadišo', un magnifique témoignage sur cette primauté. On sait que ce concile promulgua la charte d'autonomie complète ou autocéphalie de l'Église « orientale ». Celle-ci rompait tout lien de subordination à l'égard des « Pères d'Occident », c'est-à-dire d'abord et directement avec le patriarcat d'Antioche et ses métropoles, puis indirectement avec l'évêque de Rome lui-même. Un des Pères du synode, Agapit, évêque de Beit Laphat, pour appuyer l'autorité plénière et souveraine qu'on allait reconnaître au catholicos Dadišo', lut une lettre des « Pères occidentaux » (entendons : des prélats du patriarcat d'Antioche), envoyée au temps du catholicos Mar Papa (vers 310) dans laquelle se trouvait le passage suivant :

« De même que le Père de vérité est un, que son Fils, le Christ Sauveur, est un, que son Esprit vivant et consolateur est un; de même, le Fils ne s'est choisi qu'un seul intendant fidèle, Simon bar Yôna, surnommé Pierre, à qui il a fait cette promesse : « Sur cette « pierre, je bâtirai mon Église » et : « Je te donnerai les « clefs du royaume des cieux »; mais il n'a pas été dit à tous les disciples : « Sur vous je bâtirai », ni : « Je vous « donnerai. » Le don du sacerdoce a été concédé à tous les apôtres, *mais le principat unique, c'est-à-dire la paternité spirituelle, n'a pas été donné à tous et, pour un seul Dieu véritable, il n'y a aussi qu'un seul économe fidèle, qui est le chef, le directeur et le procureur de ses frères.* » *Synodicon orientale* ou *Recueil des synodes nestoriens*, éd. J.-B. Chabot, Paris, 1902, p. 18 du texte syriaque; p. 292 de la trad. (t. XXXVII des *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*).

L'authenticité de la pièce lue par l'évêque Agapit, en tant que document du IVe siècle, n'est pas à l'abri de tout soupçon. On peut y voir un apocryphe fabriqué pour les besoins de la cause, de Dadišo'. Cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, p. 125, note 1. Mais il témoigne sûrement de la croyance des évêques de Perse au début du Ve siècle.

Dans les actes des synodes nestoriens postérieurs, comme dans celui d'Ézéchiel (576), celui d'Išoyahb Ier (585), celui de Georges Ier (680), nous ne trouvons que l'affirmation générale que Pierre est le prince des apôtres et qu'il a reçu les clefs du royaume. Cf. *Synodicon orientale*, p. 374, 420, 505. Mais le synode d'Henanišo' II (775) dit quelque chose de plus. Le patriarche nestorien, qui exerçait une juridiction souveraine et plénière sur toutes les Églises nestoriennes, même sur celles qui débordaient les frontières de la Perse, est comparé à Pierre, chef des apôtres : « Le Christ a établi pour père et pour chef, comme une partie de lui-même et son image, Pierre, le chef des Douze. Celui qui siège sur ce trône catholique (de Séleucie-Ctésiphon) est lui-même Pierre, car il est l'héritier de Pierre. Et, s'il veut être Pierre, il doit être tel que doit être Pierre; car si celui qui est Pierre n'est pas avec Pierre, il ne peut être Pierre. » *Synod. orient.*, p. 247 et 517.

Si, après les synodes, nous interrogeons les théologiens, nous les voyons tout d'abord affirmer la fondation par Pierre de l'Église romaine. Théodore de Mopsueste, le maître et l'interprète par excellence de l'Église nestorienne, est catégorique sur ce point. Cf. *Fragmenta in epist. ad Romanos* et *Proœmium in evang. Joannis*, *P. G.*, t. LXVI, col. 728, 789 A, 873 D, 876 C. Narsaï le Lépreux (399-502) lui fait écho dans un *Sermon sur la Pentecôte* : « Simon fit entendre un son nouveau sur la terre de Rome, et il leur annonça la puissance d'un créateur unique. Le chef des disciples obtint en partage la mère des cités et, comme dans une tête, il y planta les yeux de la foi. » Cité par Georges Ébedjésus Khayyath, *Syri orientales seu Chaldæi nestoriani et romanorum pontificum primatus*, Rome, 1870, p. 8.

Dans son *Discours sur les martyrs*, *Patrologia orientalis* (citée ultérieurement *P. O.*), t. VII, col. 17, le prêtre Isaïe († après 570) salue en Pierre le chef expérimenté des pêcheurs et la tête du collège apostolique, tandis que Hénana d'Adiabène († vers 610), parlant de la guérison du mendiant boiteux, par Pierre et Jean, à la Belle-Porte, déclare que Jean se tenant à son rang, n'osait prendre la parole avant Pierre. *Sermon pour le vendredi d'or*, *P. O.*, t. VII, p. 62; cf. p. 67, où Pierre est appelé la tête des disciples.

Mar Barhadbšabba 'Arbaya († après 628), évêque d'Alwan, un des disciples de Henana, dans son *Discours d'inauguration de la reprise des cours des écoles*, appelle saint Pierre le *badouqa*, c'est-à-dire le scrutateur de l'école du Christ. Or, on sait qu'à l'école de Nisibe le *badouqa* remplissait à la fois le rôle d'économe, de préfet de discipline et de bibliothécaire. Barhadbšabba ajoute qu'à ce *badouqa* qu'est Pierre, le Christ confia les hommes, les femmes et les enfants, pour leur fournir la pâture spirituelle. *Discours inaugural de la session des écoles*, *P. O.*, t. IV, col. 369-372.

L'auteur anonyme de l'*Explication des offices de l'Église* (IXe s.), donne à Pierre le beau titre de vicaire du Christ *à l'égard des apôtres*. Éd. R. H. Connolly, *Corp. script. christ. orient.*, t. XCII, p. 74; cf. p. 36 et 121; texte syriaque dans le t. XCI de la même collection. Ce titre de vicaire du Christ revient sous la plume d'Élie, évêque d'Anbar († après 923), avec des explications qui en montrent la portée :

« Pourquoi, dit-il, le Sauveur, qui est la pierre véritable, a-t-il appelé pierre et partie capitale de l'édifice Simon, fils de Jonas?... C'est que, sur le point de monter au ciel, il voulut établir son vicaire sur terre et l'appela pierre de l'édifice. C'est Pierre qui est l'image et joue le rôle de son Seigneur et Maître sur la terre. Il est le médiateur entre nous et le Fils, le pontife modelé sur son exemplaire... Le Christ donna à Pierre son propre nom. Personne avant lui n'avait été appelé Pierre pour être le fondement et la tête de l'édifice. » *Centuriæ*, part. II, serm. VI, 6. Cf. Khayyath, *op. cit.*, p. 9-15.

Dans ses *Commentaires bibliques*, Aboul-Faradj Abdallah ibn at-Tayyib († 1043) interprète dans le sens catholique les textes évangéliques relatifs à la primauté de Pierre. Il dit, par exemple : « Les mots : « Pais pour moi mes brebis » signifient : « Remplis mon rôle. » Par les béliers, les agneaux et les jeunes brebis sont désignés absolument tous les fidèles des

deux sexes, aussi bien les premiers que les moyens et les derniers. » Khayyath, *op. cit.*, p. 15-17.

Il faut remarquer cependant que plusieurs exégètes nestoriens, à la suite de Théodore (voir en particulier le *Liber ad baptizandos* publié récemment par A. Mingana, *Woodbrooke studies*, t. v, Cambridge, 1932, p. 112; t. vi, Cambridge, 1933, p. 23), ne signalent, à l'occasion de ces textes, aucun privilège spécial accordé à Pierre. Le *Tu es Petrus* est accommodé soit à l'ensemble des fidèles, soit aux prélats de l'Église, qui détiennent les clefs du royaume des cieux. C'est le cas de Babaï le Grand († vers 628) dans le *Liber de unione*, trad. Vaschalde, *Corp. script. christ. orient.*, t. LXI, p. 3-4, qui entend la pierre de la foi de Pierre, commune à tous les fidèles. Le catholicos Timothée Ier († 823), *Epist.*, t. I, éd. O. Braun, *Corp. script. christ. orient.*, t. LXVII, p. 11, et Élie de Nisibe († après 1049), *Demonstratio veritatis fidei*, trad. allemande de L. Horst, *Des Metropolitan Elias von Nisibus Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, Colmar, 1886, p. 87, s'expriment dans le même sens. Quant à l'exégète Išo'dad de Merv (vers 850), il déclare que les clefs du royaume des cieux ont été données à l'universalité des fidèles dans la personne de Simon; que la prière du Sauveur pour Pierre (Luc., XXII, 31, 32) se rapportait aussi aux autres apôtres, et que la scène du lac de Tibériade : *Pasce agnos, pasce oves* (Joa., XXI, 15-17), est une allusion au triple reniement de Pierre ainsi qu'aux trois degrés du sacerdoce. *Commentaria in Evangelia*, éd. de M. Dunlop Gibson, *The Commentaries of Išo'dad of Merv, bishop of Hadatha, in syriac and english*, t. I (trad.), p. 66, 197, 287-288.

Au demeurant, ces interprétations, données en passant ou dans un recueil succinct comme celui d'Išo'dad, ne prouvent pas que les auteurs indiqués aient nié la primauté de Pierre et n'aient pas partagé l'opinion commune de leur Église.

Si nous consultons les livres liturgiques, nous n'y trouvons rien de bien explicite au point de vue doctrinal, mais la répétition telle quelle des passages évangéliques, et le titre de prince et chef des apôtres donné couramment à saint Pierre. Dans les offices liturgiques revient souvent l'antienne suivante : « Tu es heureuse, Rome très célèbre, ville royale, servante de l'Époux céleste, dans laquelle comme dans un port ont été placés les deux prédicateurs de la vérité : Pierre, le chef des apôtres, sur la fermeté duquel notre Sauveur a établi son Église fidèle, et Paul l'élu et l'apôtre. » Voir les deux commémoraisons annuelles des saints apôtres Pierre et Paul, le second vendredi après l'Épiphanie et le vendredi après la Pentecôte. Cf. Khayyath, *op. cit.*, p. 2-4.

II. LA PRIMAUTÉ ROMAINE. — Nous n'avons trouvé aucune allusion à la primauté romaine dans les écrits des théologiens nestoriens avant l'apparition des canons arabes de Nicée (vers le VIIIe s.) et leur insertion dans les collections canoniques. Ce silence peut s'expliquer assez facilement par la situation spéciale de l'Église de Perse, si éloignée de l'Occident, si fermée à toute influence venue d'ailleurs, au point qu'on a peine à découvrir les traces d'une véritable subordination hiérarchique non seulement envers Rome, mais même envers le patriarche d'Antioche ou l'une de ses métropoles. Les lettres des « Pères d'Occident » dont parlent certains synodes et certains auteurs ou sont notoirement apocryphes, ou sont suspectes de l'être, telle celle que lut l'évêque Agapit au synode de Dadišo', en 424. Cependant, chose remarquable, les théologiens nestoriens qui ont affirmé d'une manière si satisfaisante la primauté de juridiction de l'apôtre Pierre au point de l'appeler le *vicaire du Christ* sur terre, ont aussi une vision très nette de la permanence de cette primauté dans l'Église. L'héritier de cette primauté, le vrai successeur de Pierre, devient pour eux, du jour où ils proclament leur autonomie absolue, c'est-à-dire dès 424, le catholicos-patriarche de Séleucie-Ctésiphon, véritable chef monarchique de toute l'Église nestorienne, celle de l'intérieur du royaume des Perses, comme celle de l'extérieur, qui s'accrût dans des proportions remarquables par les missions en Asie centrale, aux Indes et jusqu'en Chine. Cf. art. ÉGLISE NESTORIENNE, t. XI, col. 187-218. Au synode de 424, le même évêque Agapit, qui affirma si nettement, comme on l'a vu, la primauté de juridiction de Pierre sur le collège apostolique, déclara, à la fin de son discours : « Exposons-nous à toutes les morts pour notre père et chef, qui est notre directeur, notre dispensateur, le distributeur de toutes les richesses des trésors divins, le catholicos Mar Dadišo', *qui est pour nous le Pierre*, chef de notre assemblée ecclésiastique... Qu'il reprenne le gouvernement sur nous, selon le précepte du Christ à Pierre, chef des apôtres! » *Synod. orient.*, p. 49-50 et 294.

Cette idée que le patriarche de Ctésiphon est pour l'Église nestorienne (c'est-à-dire pour la seule véritable Église fondée par Jésus-Christ dans la pensée des théologiens dissidents) le véritable successeur de Pierre, orné de toutes ses prérogatives, se rencontre communément dans les documents officiels comme dans les écrits des théologiens et des canonistes. Elle est aussi incarnée dans l'organisation ecclésiastique. Les prérogatives reconnues au catholicos-patriarche sont vraiment papales. Il juge ses collègues, métropolites et évêques, et n'est jugé par personne. *Il n'est justiciable que du tribunal du Christ*, comme le déclare, dès 424, le synode de Dadišo' : « Nous définissons que les Orientaux ne pourront se plaindre devant les patriarches occidentaux de leur patriarche. Que toute cause qui ne pourra être résolue en présence de celui-ci soit réservée au tribunal du Christ. » *Synod. orient.*, p. 296. Il est la source de toute juridiction pour les métropolites et les évêques, et, pout bien marquer cette sujétion, tout nouvel évêque ou métropolite reçoit de ses mains une sorte de complément de son ordination par le rite dit *de la perfection*, qui est une répétition des principales cérémonies de l'ordination elle-même. C'est le patriarche qui institue ou supprime les métropoles et les évêchés, convoque et préside les synodes, règle les rites sacrés et les offices liturgiques, approuve ou condamne, comme juge de la foi, les livres traitant des questions religieuses, se réserve la juridiction sur certaines églises ou certains monastères soumis à l'autorité des Ordinaires. Cf. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III *b*, p. 631-643; Labourt, *op. cit.*, p. 326-339; *Synod. orient.*, passim. Les titres qui lui sont donnés dans la *Profession de foi des évêques*, le jour de leur ordination, correspondent bien à cette juridiction plénière; il est appelé : Père des Pères, tête des têtes, pasteur suprême, consécrateur des pontifes, distributeur des biens célestes, questeur spirituel, catholicos-patriarche de tout l'Orient et du pays habité par les orthodoxes. Voir cette profession de foi, dans *P. O.*, t. IX, col. 82.

Il suit de là que la conception que se font de l'Église en général les premiers théologiens nestoriens, avant l'apparition des canons arabes de Nicée, est au fond la conception catholique : L'Église est une société hiérarchique, monarchique, gouvernée par un pasteur suprême, successeur de saint Pierre dans sa primauté et vicaire de Jésus-Christ sur terre. Cette conception ne reste pas à l'état de théorie : elle est, en fait, réalisée dans l'organisation pratique de l'Église, et elle s'est maintenue à travers les siècles jusqu'à nos jours. Envisagée de ce point de vue, l'Église nestorienne rend un magnifique témoignage à la primauté romaine et contraste nettement avec l'autocéphalisme national ou

phylétique qui a prévalu dans les autres Églises d'Orient, après leur séparation du centre de l'unité.

Une autre conception pourtant se fait jour, à la fin du VIe siècle, au synode de Séleucie, sous Išoyahb Ier, en 585. Nous y lisons le passage suivant : « Après que les apôtres et les soixante-dix disciples se furent endormis, l'Esprit constitua des sièges et des trônes en divers lieux par la division des Pères. Il établit quatre patriarches dans la région occidentale pour diriger par eux toutes les principautés de cette région. Il choisit aussi un cinquième patriarche pour la région orientale, et, de même que les quatre principautés du pays où le soleil se couche règlent et gouvernent les assemblées des prêtres et des fidèles qui s'y trouvent, de même la principauté du pays où le soleil se lève a reçu mission de diriger la contrée, première de toutes, où les peuples embrassèrent la vérité. Cette principauté, resplendissant par la vraie foi, tient le sceptre noble et apostolique de la mère des principautés, à l'instar de Pierre, le chef des Douze, et de Paul, l'architecte des Églises. A cette principauté paternelle sont soumis tous ceux qui détiennent la principauté et les sièges des Pères, c'est-à-dire les métropolitains et les évêques, à qui sont confiées les assemblées des Églises. » *Synod. orient.*, p. 160 et 419-420. Nous avons là un écho de la théorie de la pentarchie, qui commence à prendre corps dans l'Église byzantine dès l'époque de Justinien, sans cependant s'opposer encore à la notion catholique de la primauté. Išoyahb Ier paraît attribuer une origine divine à la pentarchie ecclésiastique, mais en même temps il insinue assez clairement que, seule, à son époque, la principauté orientale, *qui a eu les prémices de la foi*, conserve la vraie foi de Pierre et a par conséquent hérité de sa primauté. Ce qui est sûr, c'est qu'il s'attribue une juridiction semblable à celle de Pierre sur son Église.

Habitués ainsi à concevoir l'Église comme une monarchie, les nestoriens ne trouvèrent pas de difficulté à accepter comme authentiques les canons arabes de Nicée, élaborés dans un milieu melchite orthodoxe sur la fin du VIIe siècle ou au début du VIIIe. Cf. Renaudot, *Perpétuité de la foi catholique*, l. IX, c. VI, éd. Migne, t. III, col. 1181. Ces canons nous présentent l'Église universelle comme partagée en une sorte de tétrarchie, mais une tétrarchie hiérarchisée dans le sens monarchique. Il y a quatre patriarches, mais le premier de tous est le patriarche de Rome, successeur de saint Pierre, chef des apôtres. Sa juridiction sur les trois autres patriarches est assimilée à celle de chacun des patriarches sur ses subordonnés respectifs. Voici, du reste, les passages capitaux des can. 37 et 44, tels qu'ils se présentent dans la rédaction publiée par Abraham Ecchellensis, celle qu'on trouve dans les collections nestoriennes :

Can. 37 : Placuit synodo œcumenicæ quatuor Patres esse in universo mundo, veluti quatuor evangelistæ, et ut veluti quatuor flumina, et etiam quatuor fines orbis, sicut et ipsi sapientes sæculi dicunt quod quatuor sint elementa, ex quibus mundus fit. Sit autem caput Romanus, juxta præceptum apostolorum, quod tulerunt in suis canonibus. Ei vero succedat Alexandrinus, cui succedat Ephesinus, quem excipiat Antiochenus. Ébedjésus, *Collectio can. synod.*, dans Maï, *Script. veter. nova collectio*, t. I, p. 155. Voir aussi les canons arabes dans Mansi, *Concil.*, t. II, col. 947 sq.

Can. 44 (extrait) : Honor patriarchæ tanquam patris super filios dominatur. Et quemadmodum patriarcha potestatem habet faciendi quodcumque vult congruenter circa eos qui potestati ejus subsunt, similiter potestas sit patriarchæ romano supra omnes patriarchas, sicut beatus Petrus supra totam communitatem, quandoquidem locum etiam Petri tenet in universa Ecclesia ille qui Romæ sedet. Ébedjésus, *op.* et *loc. cit.*, p. 165.

Le can. 70 contient un résumé des canons du concile de Sardique sur les appels au pape. Il y est dit que, si l'évêque qui en appelle à l'évêque de Rome demande à celui-ci l'envoi de légats pour présider à la revision de sa cause, les légats romains devront avoir le premier rang : *Principatum habeant legati. Et profecto obediendum in hoc est statimque acquiescendum in causa illius episcopi atque judicio de ipso lato, qua consentaneum rectumque visum fuerit episcopo romano papæ.* Ébedjésus, *op.* et *loc. cit.*, p. 144-145.

Ces décrets, on le voit, reconnaissent au pape une véritable juridiction immédiate sur les autres patriarches et évêques, et cela en vertu du droit divin, *parce qu'il tient la place de Pierre dans l'Église universelle.* Les théologiens et les canonistes nestoriens les ont reçus comme des canons authentiques du concile œcuménique. Ils font allusion à leur contenu dans leurs écrits et leurs compilations. Ainsi, le patriarche Timothée Ier, dans une *Lettre au prince des fidèles indiens*, citée par Aboul-Faradj ibn at-Tayyib dans son *Nomocanon*, composé en arabe, se rapporte visiblement au can. 44 cité plus haut, lorsqu'il écrit :

Si metropolitæ liceret consecrationem accipere a quopiam e suis episcopis seipso inferiore, licebit etiam presbyteris episcopos ordinare, et diaconis itidem presbyteros, ac proinde superior inferiori se submittere deberet eique parere. Atqui ecclesiasticus canon præcipit ut inferior pareat superiori. Et sic ab omnibus obedientia demum pervenit ad patriarcham romanum; ipse enim Simonis Petri locum obtinet. Khayyath, *op. cit.*, p. 38-48.

Les canonistes Élie de Damas (début du Xe s.) et Aboul-Faradj Abdallah ibn at Tayyib († 1043), dans leurs compilations canoniques, donnent aussi le témoignage des canons arabes sur la primauté de l'évêque de Rome. Quant à Ébedjésus, le dernier grand nom de la théologie nestorienne, après avoir rappelé dans son *Epitome canonum*, tract. IX, c. I, éd. Maï, *op. cit.*, p. 111 115, l'existence des cinq patriarcats de Babylone, d'Alexandrie, d'Antioche, de Rome et de Byzance, il déclare que *Rome est le premier siège et la tête des patriarches, à cause de Pierre, le prince des apôtres, et de Paul, le docteur des nations.*

Grâce aux canons arabes, l'Église nestorienne eut donc une notion exacte de la primauté de juridiction de l'évêque de Rome, sur l'Église universelle. Cela même créa un véritable embarras à ses canonistes, qui durent expliquer comment, après le Ier concile œcuménique, le siège de Séleucie-Ctésiphon, d'abord dépendant du patriarcat d'Antioche, était devenu absolument autonome et son titulaire un vrai patriarche. On inventa pour cela deux lettres apocryphes des « Pères occidentaux ». Dans la première est affirmée l'origine apostolique du siège de Séleucie, et les quatre patriarches prévus par les canons arabes lui concèdent tous les droits patriarcaux. Ce sont eux qui, en cas de conflit, auront à juger le nouveau patriarche : *Patriarchæ judicium patriarchis reservetur, et ab istis ejus causa, non ab ejus discipulis cognoscatur.* Dans la seconde, le recours aux patriarches pour juger le patriarche de Ctésiphon est lui-même supprimé, pour couper court aux fausses accusations contre celui-ci, qui, désormais, ne relèvera plus que du tribunal du Christ : *Patriarcha omnium christianorum Orientis est judex, ipsius autem patriarchæ judex est Christus.* Voir ces deux lettres dans Ébedjésus, *Epitome canonum*, éd. *op. cit.*, Maï, p. 161-164, et dans Assémani, *Bibl. orient.*, t. III *a*, p. 51-56. Ces brevets d'autocéphalisme, le patriarche Timothée Ier leur donne une belle antiquité : il date le premier de la quarantième année après la mort des saints apôtres Pierre et Paul, et il fait remonter le second, dont le but visible est de donner un fondement au décret de Dadišo' en 424, au temps du métropolite Papā, c'est-à-dire tout au début du IVe siècle.

Cette notion catholique de la pentarchie tirée des

canons arabes de Nicée préparait les nestoriens à l'union avec l'Église romaine. Sans doute, comme les autres dissidents, ils séparaient la primauté de juridiction de l'infaillibilité doctrinale. L'un d'entre eux, au IXe siècle, nous déclare que l'*Orient* anathématisa Jean d'Antioche, Cyrille d'Alexandrie, Memnon d'Éphèse et Célestin de Rome, pour avoir condamné l'orthodoxe Nestorius. *Expositio officiorum Ecclesiæ*, éd. R.-H. Connolly, dans *Corp. script. orient.*, t. XCI, p. 115-116. Le concile de Chalcédoine, malgré les sympathies que quelques auteurs lui ont témoignées, a été généralement rejeté par eux comme entaché d'hérésie et admettant dans le Christ une seule hypostase. Mais, sous le rapport de l'organisation ecclésiastique, la voie à l'union était ouverte. Aussi, dès les premiers pourparlers avec les représentants de Rome, au XIIIe siècle, le patriarche Sabrišo' V (1226-1256) adressa, en 1247, une lettre au pape Innocent IV, dans laquelle la primauté romaine est expressément reconnue. Innocent est appelé non seulement Père des Pères, chérubin corporel et séraphin terrestre, ce qui ne tirerait pas beaucoup à conséquence, mais encore *le pape de toutes les régions du monde devant Dieu*. Cf. Samuel Giamil, *Genuinæ relationes inter Sedem apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldæorum Ecclesiam*, Rome, 1902, p. 1-3; art. NESTORIENNE *(Église)*, col. 220. Ce ne sont plus des titres pompeux, mais une véritable profession de foi en la primauté romaine qu'envoyait, le 18 mai 1304, au pape Benoît XI, le catholicos Yaballaha III (1283-1318) : *Profitemur insuper sanctum romanum pontificem et patrem universalem omnium fidelium Christi, et confitemur quod ipse est successor beati Petri, universalis vicarii Jesu Christi super omnes filios Ecclesiæ ab Oriente usque ad Occidentem; cujus amor et dilectio in nostris cordibus est firmata, et nos sub ejus obedientia sumus, et requirimus et imploramus ejus benedictionem.* Giamil, *op. cit.*, p. 8; art. NESTORIENNE *(Église)*, col. 223.

Au XVIe siècle, commencent les véritables tentatives d'union avec l'Église romaine. Plusieurs patriarches et prélats envoient des professions de foi tout à fait satisfaisantes sous le rapport de la primauté. On peut les lire dans le recueil de S. Giamil ou l'ouvrage de Khayyath.

La plupart des sources ont été citées au cours de l'article. Plusieurs, et des principales, sont utilisées ici pour la première fois. On ne les trouvera ni dans l'ouvrage de Georges Ébedjésus Khayyath, *Syri orientales seu Chaldæi nestoriani et romanorum pontificum primatus*, Rome, 1870, où les témoignages recueillis sont de valeur fort inégale; ni dans le recueil de Samuel Giamil, *Genuinæ relationes inter Sedem apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldæorum Ecclesiam*, Rome, 1902, spécialement dans l'introduction, p. XXIII-XXV; ni dans l'article de D. Emmanuel, *Doctrine de l'Église nestorienne sur la primauté*, dans *Rev. de l'Orient chrétien*, t. I, 1896, p. 137-148. Nous donnons plus de détails dans le t. V de la *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, p. 42-53. Sur la primauté de saint Pierre d'après les livres liturgiques, voir P. Martin, *Saint Pierre et saint Paul dans l'Église nestorienne*, dans *Rev. des sciences ecclés.*, 1875, t. XXXI, p. 126-166, 209-228, 401-424; t. XXXII, p. 41-65, 97-108, 286-308. L'auteur a traduit en français tout l'office de la commémoraison des saints Pierre et Paul.

II. LA PRIMAUTÉ DE SAINT PIERRE ET DU PAPE DANS LES ÉGLISES MONOPHYSITES. — La doctrine des Églises monophysites sur la primauté de saint Pierre et du pape est examinée à l'article qui traite de chacune d'elles. L'article ARMÉNIE RELIGIEUSE n'ayant donné qu'un bref résumé de l'enseignement *actuel* des théologiens dissidents sur la primauté romaine, t. I, col. 1953-1954, et se taisant sur la primauté de saint Pierre et les polémiques anciennes, doit être complété ici. Pour l'Église copte, l'essentiel a été dit à l'article MONOPHYSITE *(Église copte)*, t. X, col. 2274-2276. L'article SYRIENNE *(Église)* racontera les relations des Syriens jacobites avec l'Église romaine et leur attitude à l'égard de la primauté. Nous ne signalerons ici que les témoignages de la liturgie jacobite et la doctrine des théologiens anciens sur la primauté de saint Pierre. Nous croyons utile de signaler la doctrine des premiers docteurs monophysites sur la primauté romaine à l'époque où les trois groupes monophysites se sont constitués en hiérarchies séparées et autonomes, c'est-à-dire dans le courant du VIe siècle, et la conception générale de l'Église qui en a logiquement découlé, conception qui est en contradiction avec plusieurs sources théologiques et canoniques communes aux trois groupes en question. D'où la division suivante :

1° Attitude des premiers docteurs monophysites à l'égard de la primauté romaine. 2° Conception de l'Église universelle chez les monophysites. Sources théologiques et canoniques favorables à la primauté romaine. 3° La primauté de saint Pierre chez les Syriens jacobites et les Arméniens.

1. ATTITUDE DES PREMIERS THÉOLOGIENS MONOPHYSITES A L'ÉGARD DE LA PRIMAUTÉ ROMAINE (Ve-VIe s.). — Le grand schisme monophysite a commencé par une négation *pratique* de la primauté romaine. A Nicée, au début de septembre 451 (presque à la veille de la réunion de Chalcédoine), Dioscore d'Alexandrie osa lancer l'excommunication contre l'évêque de Rome. Ce ne fut pas cependant parce qu'il niait la primauté romaine qu'il se porta à cette extrémité, mais parce qu'il accusait saint Léon d'être tombé dans l'hérésie de Nestorius, en confessant deux natures en Jésus-Christ après l'union. C'était donc directement l'infaillibilité doctrinale du pontife romain qu'il attaquait, non sa primauté proprement dite; mais, d'après lui, la chute dans l'hérésie faisait perdre la primauté. Ainsi ont raisonné plus ou moins explicitement ceux qui ont suivi Dioscore dans sa révolte. Nous trouvons cependant quelques théologiens monophysites de la première période qui ont fortement atténué ou même nié la primauté romaine considérée en elle-même.

Signalons d'abord Philoxène, évêque de Mabboug († 523). Dans sa *Lettre à Maron, lecteur d'Anazarbe*, il déclare clairement qu'il n'y a point de primauté ni de pouvoir légitime là où il n'y a point l'orthodoxie de la doctrine. C'est pourquoi la sentence portée par le concile de Chalcédoine contre les hérétiques n'a point de valeur, parce que le concile et ceux qui le reçoivent se sont écartés de la vraie foi :

> Potestas ligandi atque solvendi sicut in terra, etiam in cælo Petro prius data est pro eo quod recte credidit in Christum certumque est ejus potestatem apud eum reperiri qui confessionem ejus tenet. Si ergo symbolum Chalcedone factum cum Petro unum confiteatur Christum, putandum est eos qui illud definierunt habere Petri potestatem, atque recipiatur oportet etiam rejectio et excommunicatio quæ processit adversus prædictos hæreticos. Si vero quoad fidem non recte se habent,... necessario putandum est etiam quoad anathema infirmos esse. *Epist. ad Maronem Anazarbensem lectorem*, XIII, éd. J. Lebon, dans *Le Muséon*, t. XLIII, 1930, p. 67-68.

Dans la *Lettre aux moines de Senoun*, le même auteur fait clairement allusion à la primauté du siège de Rome. Ne pouvant la nier, il paraît la réduire à une simple primauté d'honneur, qui n'aurait pour fondement qu'une simple coutume. Parlant des légats que le pape Hormisdas avait envoyés en Orient pour mettre fin au schisme d'Acace, il écrit :

> Qui Roma venerunt, tanquam veri hæretici et nestoriana hæresi plane infecti, primatu honoris freti quem ex consuetudine habent, palam impietatem tradidere et Chalcedonense concilium amplexi sunt... Leonis quidem auctoritati innituntur propter honorem primatus quem sedes illa de more habet; synodo vero Chalcedonensi, propter episcopo-

rum numerum. *Cod. syriac. Nit.* 27, fol. 105, 130, traduction d'Assémani, dans la *Bibl. orient.*, t. II, p. 42-43.

Il reparle des mêmes légats dans sa *Lettre à tous les moines d'Orient* et qualifie de tyranniques les conditions posées par le pape Hormisdas à la réconciliation des Églises. Lebon, *loc. cit.*, p. 219.

Plus radical et plus franc négateur de la primauté romaine nous apparaît le philosophe-théologien Jean Philoponos, qui eut une si grande influence sur la théologie monophysite dans le courant du VIe siècle. C'est dans son ouvrage contre le concile de Chalcédoine, dont Michel le Syrien nous a conservé de larges extraits dans sa *Chronique*, que nous trouvons sa théorie sur l'origine et la portée de la primauté attribuée au siège de Rome. Chose piquante, c'est au concile même de Chalcédoine — nous voulons dire au fameux 28e canon — qu'il emprunte le principal argument qu'il fait valoir contre cette primauté : celle-ci n'aurait d'autre fondement que la grandeur de la ville de Rome, capitale de l'empire, et l'autorité impériale elle-même. Mais, tandis que les rédacteurs du 28e canon parlent d'une intervention positive des Pères, qui auraient attribué la préséance au siège de l'ancienne Rome, parce que cette ville était la capitale de l'empire, Philoponos, lui, déclare que ce privilège s'est établi *par un certain usage*. C'est l'intervention du légat romain Paschasinus, à la première session de Chalcédoine, demandant de la part de saint Léon l'exclusion de Dioscore du nombre des Pères et fixant sa place au banc des accusés, qui inspire au polémiste monophysite sa virulente diatribe contre la primauté romaine. Le passage vaut la peine d'être cité, tant parce qu'il se trouve dans un ouvrage rare et difficilement abordable, que parce qu'il constitue, à notre connaissance, la première attaque directe contre la primauté de droit divin de l'évêque de Rome :

Paschasinus, représentant de Léon, dit : « Nous avons ordre de l'archevêque Léon que Dioscore ne siège pas dans l'assemblée, mais qu'il soit chassé » etc. Quel canon ecclésiastique, quelle loi impériale ont donné à l'évêque de Rome une puissance telle qu'il puisse faire ce qu'il veut, promulguer légitimement un décret en dehors du synode, agir illégalement, et, lors même que personne n'est d'accord avec lui, faire ce qui lui plaît? Cela est le propre des seuls tyrans. S'ils mettent en avant l'autorité apostolique de Pierre et s'ils croient que les clefs du ciel leur ont été données, qu'ils considèrent les autres villes qui sont ornées de l'auréole apostolique. Je passe sous silence la nôtre, qui dirige le siège de Marc l'Évangéliste; quant à celle des Éphésiens, instituée par l'apôtre Jean, elle est dirigée par un autre, par celui de Constantinople, parce que le siège de l'empire est transféré là. Quoi donc! si l'évêque de Rome est convaincu de penser mal, à cause de ce trône apostolique, on changera la foi de tout le monde? Et qui parmi tous les disciples du Christ songe à l'imiter? Pourquoi ceux d'Antioche ne revendiquent-ils pas pour eux la préséance : premièrement, parce que Pierre, sur lequel les Romains appuient leur grande prétention, y a tout d'abord exercé l'autorité, ensuite, parce que là le nom honorable de chrétien obtint droit de cité? Pourquoi pas celui de Jérusalem?...

Parce que l'évêque de Rome seul eut l'autorité dans la ville impériale, il obtint la préséance sur tous les autres, par un certain usage, à cause de la grandeur de la ville et de l'autorité impériale. Mais aucun canon ecclésiastique n'a institué, aucune loi impériale n'a établi l'évêque de Rome autocrate de tout le monde. *Articles contre le concile de Chalcédoine*, c. IV, dans la *Chronique de Michel le Syrien*, l. VIII, c. XIII, éd. Chabot, trad., t. II, p. 101-102.

Philoponos continue sur ce ton. Faisant allusion à ce qui venait de se passer au Ve concile œcuménique (533) contre les Trois-Chapitres, il accuse d'arrogance le pape Vigile, parce que, invité au concile, il ne voulut point s'y rendre, bien qu'il se trouvât en ce moment à Constantinople, mais confirma ensuite, par écrit, à part soi, les décrets des Pères. Il voit dans cette conduite un orgueil insupportable, une discordance parfaite avec Jésus, doux et humble de cœur. Puis, comme le feront plus tard les théologiens césaro-papistes de Byzance, il dénie au pape le pouvoir de convoquer les conciles pour l'attribuer à l'empereur, et, pour prouver sa thèse, il se base sur ce qui s'est passé au Brigandage d'Éphèse (449). Dans l'histoire du concile de Constantinople des cent cinquante Pères (381), il puise un nouvel argument contre la primauté romaine. A la manière dont il parle, on voit fort bien qu'il ne distingue pas entre concile œcuménique et concile particulier :

Il n'est pas au pouvoir de l'évêque de Rome, dit-il, de faire un synode, mais au pouvoir des empereurs. Il en fut ainsi du IIe concile d'Éphèse, que réunit Dioscore par la volonté de Théodore. A propos de cela, l'évêque Lucensius, représentant de Léon, dit : « Qu'il rende raison de son jugement, car il a ravi le rôle de juge, qu'il n'avait pas; il a osé tenir un synode sans la permission de ce trône apostolique. Qui donc a permis à ton Léon de juger seul les dissentiments ecclésiastiques? Car il est notoire que, dans le nombre des cent cinquante Pères, il n'y avait aucun évêque de Rome; et pour cela les cent cinquante Pères de Constantinople, réfrénant l'arrogance de Damase et des autres de Rome, nomment, avant la leur, l'Église d'Antioche « ancienne et vraiment apostolique », et ils appellent l'Église de Jérusalem « la mère de toutes les Églises » à cause de Jacques, son premier évêque, et des mystères qui s'y sont accomplis. *Chronique de Michel le Syrien*, *loc. cit.*, p. 102; cf. Mansi, t. III, col. 585; t. VII, col. 144.

La polémique de Philoponos contre la primauté romaine présente ceci d'intéressant qu'elle devance la polémique photienne et byzantine. Nous retrouverons ses arguments sous la plume de Photius, lorsque celui-ci se sera révolté contre la sentence du pape Nicolas Ier. Parmi les théologiens monophysites, il paraît avoir eu peu d'imitateurs, du moins dans la période ancienne. Nous allons même voir les Églises monophysites accepter dans leurs collections canoniques des documents qui contredisent ouvertement sa thèse. D'ailleurs, il fut lui même condamné par ces Églises comme hérétique, au cours de la controverse trithéiste.

II. CONCEPTION DE L'ÉGLISE UNIVERSELLE CHEZ LES MONOPHYSITES. SOURCES THÉOLOGIQUES ET CANONIQUES FAVORABLES A LA PRIMAUTÉ ROMAINE. — Une fois séparés de la communion romaine et constitués en groupes dissidents, les monophysites, comme tous les hérétiques en général, se considèrent comme les seuls détenteurs de l'orthodoxie. Ce n'est pas ici le lieu de raconter leurs divisions intestines et les nombreuses sectes écloses dans leur sein au cours du VIe siècle, sectes, du reste, dont il ne faudrait pas exagérer l'importance. Cf. art. MONOPHYSISME, t. X, col. 2211-2251. Dès le début du VIIe siècle, le gros des dissidents se stabilisa en trois Églises autonomes, professant le monophysisme sévérien et unies entre elles par les liens d'une foi commune et de relations fraternelles, dont le principal signe était, comme dans les patriarcats catholiques, l'envoi des lettres iréniques ou enthronistiques, lors de l'élection des patriarches. Dans les premiers siècles, les relations furent assez suivies entre Coptes d'Égypte et jacobites de Syrie, plus rares avec les Arméniens, dont la foi n'était pas complètement à l'abri de tout soupçon, à cause d'infiltrations julianistes dans leur théologie. Il y eut aussi, de temps en temps, des querelles entre les trois groupes, portant, la plupart du temps, sur des usages purement liturgiques, mais n'entraînant pas la rupture de la communion.

Il résultait de cette situation une conception de l'Église fort différente de la conception catholique. C'était, déjà réalisé en fait, le système des Églises autocéphales nationales ou phylétiques, qui de nos jours a prévalu dans le groupe byzantino-slave. Dans ce système, chaque Église se gouverne d'une manière absolument indépendante des Églises sœurs. Comme

autorité visible commune, il ne reste que le concile œcuménique, au cas où il se réunirait. Or, autant les Églises autocéphales de rite byzantin se préoccupent, à notre époque du moins, d'un concile œcuménique éventuel, autant cette question a laissé indifférentes les Églises monophysites, au cours de leur histoire. Certains théoriciens en sont même venus, de nos jours, à considérer comme inutile tout nouveau concile œcuménique et à déclarer que, depuis le concile d'Éphèse (431), rien d'obligatoire, pour l'ensemble des chrétiens, ne saurait être défini par une assemblée quelconque. Telle est la théorie développée par le patriarche arménien Malachia Ormanian dans son ouvrage *L'Église arménienne*, Paris, 1910, p. 85-86 : « L'Église arménienne, dit-il, ne saurait admettre qu'une Église particulière ou nationale, si vaste soit-elle, puisse s'arroger le caractère d'universalité. Elle soutient que la véritable universalité ne peut exister que dans le groupement de toutes les Églises autour du principe *unitas in necessariis*, où se résument les principes fondamentaux du christianisme. Cette condition une fois admise, chacune est libre de varier sur les points secondaires. Ces principes, l'Église arménienne les réduit à la plus stricte signification. Elle n'admet comme nécessaires que les définitions des trois premiers conciles œcuméniques, définitions qui remontent à une époque où les Églises particulières gardaient encore entre elles leur unité et leur communion respective. De sorte que toute Église qui reconnaît les dogmes de la Trinité, de l'incarnation et de la rédemption, peut, suivant son opinion, faire partie de l'Église universelle et, à ce titre, elle confère à ses fidèles le droit au salut éternel. »

C'est, on le voit, la théorie des « articles fondamentaux » appliquée à la situation spéciale des Églises monophysites, qui arrêtent, en fait, tout progrès dogmatique après le IIIe concile œcuménique. Il va sans dire qu'Ormanian, quoiqu'il entende parler au nom de toute l'Église arménienne, n'exprime, en fait, que son opinion personnelle. La thèse classique des Églises monophysites sur l'Église universelle est que celle-ci est constituée par toutes les Églises particulières autonomes qui admettent les formules de la christologie monophysite en opposition avec la formule catholique arrêtée à Chalcédoine. Quant au principe en vertu duquel les Églises autonomes se multiplient, il est irréductible à l'unité. Pour expliquer les fractionnements des Églises monophysites, il faut faire appel tantôt à l'origine apostolique des Églises, tantôt à l'autocéphalisme national ou phylétique, tantôt au droit créé par la prédication de l'Évangile, droit en vertu duquel nous voyons encore l'Église d'Abyssinie dépendre dans une certaine mesure de l'Église copte d'Alexandrie, tantôt enfin à l'ambition des prélats, qui seule explique, par exemple, la constitution des cinq patriarcats arméniens d'Etchmiadzin, d'Aghtamar, de Sis, de Constantinople et de Jérusalem. Cf. art. ARMÉNIE, t. I.

De nos jours, tous les groupes monophysites sont d'accord pour rejeter la primauté romaine de droit divin. Tout au plus concèdent-ils que, dans les premiers siècles, l'Église romaine a joui d'une certaine primauté d'honneur reconnue par les conciles. Cf. Malachia Ormanian, *Le Vatican et les Arméniens*, Rome, 1873, p. 15 sq., 112 sq. Ils ont visiblement subi l'influence de la polémique anticatholique menée, dès le haut Moyen Age, par les Byzantins séparatistes.

En opposition avec cette négation, il est fort intéressant de relever dans les sources théologiques et canoniques reçues communément par ces Églises des témoignages tout à fait explicites en faveur de la primauté de droit divin de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre.

Tout d'abord, ces Églises ont de commun avec nous toute la tradition de l'ancienne Église jusqu'à la veille de Chalcédoine. Elles n'excommunient aucun des Pères de cette première période qui ont reconnu la primauté romaine. Elles reçoivent les Actes du concile d'Éphèse, où cette primauté se manifeste avec éclat, comme l'ont montré certains travaux récents; voir en particulier l'art. de V. Grumel, *Le concile d'Éphèse. Le pape et le concile*, dans *Échos d'Orient*, t. XXX, 1931, p. 293-313.

Dans leurs collections canoniques, elles ont introduit les canons de Sardique sur les appels au siége de Pierre et fait bon accueil, tout comme les nestoriens, aux canons arabes de Nicée. Or, nous avons vu plus haut que ces canons affirment expressément la primauté de juridiction de l'évêque de Rome, successeur de Pierre, sur l'Église universelle. Entre ces documents anciens non encore reniés officiellement et l'attitude actuelle des théologiens dissidents, la contradiction est flagrante. Pour se donner une apparence de logique, ils ne devraient point nier la primauté romaine, mais la déclarer sans effet par le fait de la chute dans l'hérésie. Ce fut, nous l'avons vu, le raisonnement de Dioscore et de ses premiers partisans.

III. LA PRIMAUTÉ DE SAINT PIERRE CHEZ LES SYRIENS JACOBITES ET LES ARMÉNIENS. — Comme dans toutes les liturgies orientales, nous trouvons dans les livres liturgiques des Syriens jacobites des affirmations générales de la primauté de saint Pierre. Celui-ci est communément nommé le chef des apôtres, et l'on rappelle les textes évangéliques relatifs à sa primauté. Plus importants sont les textes où Pierre est comparé à Moïse, tel celui-ci qui se lit au IIe nocturne de l'office férial du lundi : « Moïse fut le chef de l'ancienne Loi; Simon est le chef de la Loi nouvelle. L'un ressemble à l'autre, et Dieu habite dans les deux. Moïse, descendant de la montagne, apporta les tables de la Loi; Simon reçut les clefs du royaume des cieux. Moïse construisit l'arche d'alliance; Simon a édifié l'Église. » Cyrille Benham Benni, *The tradition of the syriac Church of Antioch concerning primacy and the prerogatives of St. Peter and of his successor the roman pontiffs, translated under the direction of the author by the Rev. Joseph Gagliardi*, Londres, 1871, p. 47, où l'on trouvera plusieurs passages du même genre. Cf. aussi *Synod. Libanensis Syrorum in seminario Sciarfensi anno 1888 habita*, Rome. 1891, p. 15.

Plusieurs anciens théologiens jacobites affirment aussi très clairement la primauté de saint Pierre. Voici, par exemple, ce qu'écrit Moïse bar Képha († 903) dans son *Traité du sacerdoce* : « Jésus-Christ conféra le sacerdoce suprême non à Jean, malgré son zèle très ardent, mais à Simon, qui avait été marié et avait connu par expérience sa faiblesse, lorsqu'il le renia. » *De sacerdotio*, tract. II, c. VII. Cité par Benham Benni, *op. cit.*, p. 45. Le même auteur, dans sa *Première homélie sur la dédicace de l'église*, affirme que « Simon bar Jona, surnommé Képha, c'est-à-dire Pierre, prince des apôtres, vint à Rome, où il fonda une Église, qu'il établit siège du prince des apôtres. Il la gouverna lui-même vingt-cinq ans durant. » Benham Benni, p. 78.

Pour ce qui est de l'Église arménienne, elle a dans ses livres liturgiques de nombreuses affirmations générales de la primauté de saint Pierre sur les autres apôtres, analogues à celles qu'on rencontre dans les livres liturgiques des autres Églises. Dans le canon de la semaine sainte, Pierre est appelé *la pierre de la foi*, et le *coryphée (arakelabed)* des apôtres. Dans le rituel, une oraison pour la bénédiction de la première pierre d'une église débute par ces mots : *Domine Deus noster, qui nomen sancti principatis apostoli Petri vocasti petram et super eum ædificasti universam Ecclesiam*

catholicam. Étienne Azarian, *Ecclesiæ armenæ traditio de romani pontificis primatu jurisdictionis et inerrabili magisterio*, Rome, 1870, p. 36 sq., où l'on trouvera d'autres témoignages semblables.

Parmi les théologiens arméniens qui ont enseigné clairement la primauté de Pierre on peut citer : 1° Serkis, surnommé le Docteur melliflue (XIIe s.), qui adresse au prince des apôtres la prière suivante : *Precor te, Pater venerabilis, caput, dux, apostole et præfecte novi fœderis et populi, universam plenitudinem Ecclesiæ commendabis Domino Verbo, ut inconcussa firmitate stet supra fundamentum professionis tuæ et confessionis*. Azarian, *op. cit.*, p. 68; — 2° Jean d'Orodn, théologien du XIVe siècle, qui déclare que le Sauveur a conféré à Pierre quatre prérogatives qui lui sont propres, à savoir d'être le fondement de l'Église, le chef de tous les fidèles, le pasteur de l'Église et le juge de tous. Azarian, *op. cit.*, p. 78.

Il y eut cependant, aux XIIIe-XIVe siècles, quelques théologiens hostiles à l'union avec Rome, qui attaquèrent directement la primauté de Pierre et enseignèrent l'égalité de tous les apôtres entre eux. Ils en déduisaient logiquement que tous les évêques étaient aussi égaux et que l'Église romaine, fondée par Pierre, n'avait pas plus d'autorité que les autres Églises d'origine apostolique. Parmi ceux qui raisonnèrent ainsi il faut citer Mekhitar de Dachir et Vartan de Partzerp (XIIIe s.), qui composèrent des dissertations spéciales contre la primauté romaine. Galano, au t. III de son ouvrage *Conciliatio Ecclesiæ armenæ cum romana*, Rome, 1661, p. 228-352, passe en revue leurs arguments. Résumons, à titre d'exemple, un des arguments de Mekhitar : Si Rome se glorifie d'avoir été fondée par l'apôtre Pierre, l'Arménie peut se réclamer des apôtres Barthélemy, Judas, fils de Jacques, et Simon le Zélote. Si vous nous reprochez, à nous autres Arméniens, d'être venus tard à la connaissance de l'Évangile, il n'y a pas eu en cela de notre faute. Le maître de la vigne ne nous a appelés qu'à la onzième heure, mais nous aurons la même récompense que les premiers appelés. On voit que le théologien arménien considère l'égalité des apôtres entre eux comme un principe indiscutable. Les adversaires plus récents de la primauté romaine soutiennent la même thèse. Voir art. ARMÉNIE, t. I, col. 1953-1954.

M. Jugie, *La primauté romaine d'après les premiers théologiens monophysites*, dans *Échos d'Orient*, t. XXXIII, 1934, p. 181-189; Cyrille Behnam Benni, *The tradition of the syriac Church of Antioch concerning primacy and the prerogatives of St. Peter and of his successor the roman pontiffs*, translated under the direction of the autor by the Rev. Joseph Gagliardi, Londres, 1871 (série de textes syriaques, avec trad. anglaise, dont la plupart appartiennent à des Pères orthodoxes honorés par l'Église jacobite ou à des théologiens nestoriens; très peu de témoignages d'auteurs monophysites); Galano, *Conciliatio Ecclesiæ armenæ cum romana*, Rome, 1661, t. II, pars 2a; t. III; Étienne Azarian, *Ecclesiæ armenæ traditio de romani pontificis primatu jurisdictionis et inerrabili magisterio*, Rome, 1870; Malachia Ormanian, *Le Vatican et les Arméniens*, Rome, 1873; le même, *L'Église arménienne*, Paris, 1910.

III. LA PRIMAUTÉ ROMAINE DANS L'ÉGLISE BYZANTINE A PARTIR DU IXe SIÈCLE JUSQU'A LA DERNIÈRE TENTATIVE D'UNION AVEC ROME, AU CONCILE DE FLORENCE. — 1° La primauté de saint Pierre et du pape dans l'Église byzantine au cours du IXe siècle. 2° La primauté romaine à Byzance aux Xe et XIe siècles. L'attitude de Michel Cérulaire et la consommation du schisme. 3° Partisans et adversaires byzantins de la primauté de saint Pierre à partir du XIIe siècle. 4° Partisans et adversaires de la primauté romaine du XIIe siècle au concile de Florence. Aperçu sur les diverses conceptions de l'Église chez les théologiens et les canonistes byzantins.

I. LA PRIMAUTÉ DE SAINT PIERRE ET DU PAPE DANS L'ÉGLISE BYZANTINE AU COURS DU IXe SIÈCLE. — L'étude historique de la primauté romaine dans la tradition écrite et la vie de l'Église grecque jusqu'au IXe siècle a montré que cette primauté avait été souvent reconnue, et quelquefois très solennellement, tant en actes qu'en paroles par les docteurs, les conciles, les prélats et les fidèles de cette partie de la chrétienté. Cette étude a eu aussi à relever des résistances opiniâtres, de formelles désobéissances, de vrais schismes, qui ont duré de longues années. Au seuil du IXe siècle, qui va être le siècle de Photius, ce qu'on peut appeler les forces centripètes et les forces centrifuges par rapport au centre de l'unité catholique se coudoient à Byzance et se balancent à peu près. A considérer les choses d'un œil superficiel, ce IXe siècle byzantin, pour ce qui regarde les relations de l'Église byzantine avec l'Église romaine, ressemble fort aux siècles précédents. On y découvre les mêmes alternatives d'union et de rupture, les mêmes affirmations catégoriques de la primauté romaine dans les écrits et aussi dans les actes, toutes les fois qu'on a besoin de son intervention; les mêmes résistances passives, voire la rébellion ouverte et les contumaces éclatantes, chaque fois que l'exercice de cette primauté contrarie les intérêts ou les ambitions. A y regarder de plus près, cependant, on s'aperçoit que le schisme entre les deux Églises, latent depuis plusieurs siècles, est en progrès et a tendance à passer en habitude. Un grand événement politique se produit en Occident, au début même du siècle, qui va accroître la désaffection des Grecs à l'égard de la papauté : le couronnement de Charlemagne par le pape saint Léon III comme empereur d'Occident est un adieu de Rome à l'Orient. Il a beau n'être qu'un événement politique; à Byzance, l'État et l'Église sont si étroitement unis que les événements politiques ont leur contre-coup dans le domaine ecclésiastique. Désormais, les Byzantins auront plus de répugnance à se soumettre à un pape qui n'est plus l'un des leurs et qui demande protection aux barbares, au milieu desquels il vit.

Dans la seconde moitié de ce siècle, la déposition anticanonique du patriarche Ignace divise l'Église byzantine en deux camps rivaux. Pour mettre fin au schisme, on recourt à Rome. Le procès traîne en longueur, et la sentence romaine provoque un schisme qu'envenime, au moment même, l'affaire bulgare. Ce schisme ne ressemble pas à ceux qui ont précédé. Ce n'est plus directement la foi qui est en jeu. C'est le conflit de deux juridictions. Photius saisit cette occasion pour prendre l'offensive non pas aussitôt contre la primauté romaine, trop bien établie pour être niée ouvertement, mais contre la foi même et les usages de l'Église d'Occident. Il entre dans le schisme par la même voie que les nestoriens et les monophysites : il attaque l'infaillibilité romaine pour pouvoir se soustraire à sa primauté. Cela est un fait nouveau gros de conséquences. La polémique anticatholique est née et elle porte déjà en germe tout le schisme byzantin.

Cet élément nouveau mis à part, nous trouvons dans ce siècle autant, et plus peut-être, qu'en aucun autre, des témoignages formels sur la primauté de saint Pierre et du pape dans les écrits des théologiens comme dans les démarches des prélats. Nous attachant surtout aux témoignages écrits, nous relèverons brièvement les principaux, ne citant des textes que ce qu'il y a de vraiment important et décisif. Nous ne séparons pas pour cette période la primauté de saint Pierre de celle du pape. Presque tous les passages que nous aurons à signaler se rapportent, en effet, à l'une comme à l'autre. Nous groupons ces témoignages en deux séries : 1° témoignages antérieurs à l'affaire photienne; 2° témoignages contemporains de cette affaire ou l'ayant suivie immédiatement. Nous signalerons, en

dernier lieu, les premiers essais de polémique spéculative contre la primauté romaine qui ont vu le jour au cours du schisme de Photius.

1° *Témoignages antérieurs à l'affaire photienne.* — Les trois patriarches orthodoxes qui ont tenu le siège de Constantinople au IXe siècle, avant saint Ignace, trois saints, à savoir Taraise (784-806), Nicéphore Ier (806-815), Méthode Ier (843-847), ont reconnu très clairement la primauté de saint Pierre et du pape.

Taraise, dans sa *Lettre contre la simonie*, adressée au pape Adrien Ier, aussitôt après le IIe concile de Nicée, et insérée dans le *Corpus juris* de l'Église byzantine, où elle est restée jusqu'à nos jours, dit en propres termes : « Votre Sainteté a hérité du siège du divin apôtre Pierre... C'est légitimement et par la volonté de Dieu qu'elle préside toute la hiérarchie religieuse... Aussi, nous obéissons aux paroles sorties de votre bouche : Ἡ ἀδελφικὴ ὑμῶν ἱεροπρεπὴς ἀρχιερωσύνη, ἡ ἐνθέσμως καὶ κατὰ Θεοῦ βούλησιν πρυτανεύουσα τὴν ἱεραρχικὴν ἁγιοτείαν. » J.-B. Pitra, *Juris eccles. Græcorum hist. et mon.*, t. II, Rome, 1868, p. 305, 309.

Saint Nicéphore nous a laissé, dans ses écrits, trois ou quatre témoignages de sa foi en la primauté romaine. Dans le premier de ses *Antirrhétiques contre les iconomaques*, d'abord, où il établit la légitimité du VIIe concile œcuménique « parce que, selon les règles divines établies dès l'origine, il a été dirigé et présidé par cette glorieuse portion de l'Église occidentale, je veux dire par l'Église de cette ancienne Rome, sans laquelle tout dogme agité dans l'Église ne peut, quand bien même il aurait la sanction préalable des lois canoniques et des usages ecclésiastiques, être regardé comme approuvé ni comme définitivement arrêté, car *c'est Rome qui détient le principat du sacerdoce et la dignité des coryphées apostoliques. Apolog. pro sacris imaginibus*, I, *P. G.*, t. C, col. 597 A. Dans son *Symbole de foi*, voulant prouver que les iconoclastes sont retranchés de l'Église, il en appelle « aux lettres récentes du très saint et bienheureux évêque de l'ancienne Rome, c'est-à-dire du siège premier et apostolique. » Papadopoulos-Kérameus, Ἀνάλεκτα τῆς ἱεροσολυμιτικῆς βιβλιοθήκης, t. I, p. 460. Pour lui, quiconque est condamné par Rome, ou n'admet pas la foi de l'Église romaine et n'est pas en communion avec elle, est par le fait même exclu de l'Église de Jésus-Christ. C'est ce qu'il répète encore dans l'*Apologeticus minor pro imaginibus*, *P. G.*, t. C, col. 841 CD. Voir aussi sa *Lettre synodale au pape Léon III*, *P. G.*, t. C, col. 193-196. Cf. V. Grumel, *Quelques témoignages byzantins sur la primauté romaine*, dans *Échos d'Orient*, t. XXX, 1931, p. 423-427.

De saint Méthode, tout dévoué au Saint-Siège, qui, en 821, ose porter à l'empereur Michel II le Bègue le grave document romain qui condamne une fois de plus l'iconoclasme (*Vita Methodii patriarchæ*, dans les *Acta sanctorum*, junii t. II, p. 440-447), nous pouvons citer un beau témoignage sur la primauté de saint Pierre, qui se trouve dans l'*Office de la réconciliation des apostats*, composé par lui et faisant partie de l'*Euchologe* ou rituel de l'Église byzantine; Pierre y est appelé le coryphée des apôtres, à qui les clefs du ciel ont été remises par Dieu et sur lequel le Sauveur a édifié son Église : Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας σου Πέτρῳ τῷ κορυφαίῳ τῶν ἀποστόλων κατεμπιστεύσας καὶ ἐπ' αὐτῷ τὴν ἁγίαν σου Ἐκκλησίαν οἰκοδομήσας. Goar, *Euchologium Græcorum*, Venise, 1730, p. 690.

A côté de ces patriarches de Constantinople, apparaît leur illustre contemporain, saint Théodore Studite († 826), dont on peut dire qu'il est le grand docteur grec de la primauté romaine. C'est à chaque page de sa correspondance qu'on peut cueillir des textes sur la primauté de saint Pierre et les prérogatives de son successeur, l'évêque de Rome. Pour lui, Pierre et l'évêque de Rome ne font qu'un. Le prince des apôtres continue toujours à vivre dans ses successeurs pour gouverner l'Église universelle. Le pape est le chef divinement établi, le coryphée des patriarches, le pasteur suprême de l'Église de la terre. Sans sa participation et son approbation, pas de concile œcuménique possible. Il est depuis toujours la source limpide de l'orthodoxie, la pierre de la foi, sur laquelle est bâtie l'Église catholique. Impossible d'énumérer ici tous les témoignages. Les principaux ont été recueillis par S. Salaville, *La primauté de saint Pierre et du pape d'après saint Théodore Studite*, dans *Échos d'Orient*, t. XVII, 1914-1915, p. 23-42. Voir aussi J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, 3e éd., Paris, 1923, p. 290-291, 294-295. Citons seulement ces trois courts passages pour montrer comment Théodore unit intimement l'apôtre Pierre à l'évêque de Rome. On lit dans une lettre au pape Léon III, écrite en 810 : « C'est à Pierre, c'est-à-dire à son successeur, qu'il faut soumettre toutes les nouveautés hérétiques introduites dans l'Église universelle par ceux qui s'écartent de la vérité. » *P. G.*, t. XCIX, col. 1017-1020. En 817, Théodore interpelle en ces termes le pape Pascal Ier : « Écoute, tête apostolique, pasteur préposé par Dieu aux brebis raisonnables, porte-clefs du royaume des cieux, pierre de la foi sur laquelle est bâtie l'Église catholique, car tu es Pierre, toi qui gouvernes le siège de Pierre. » *Ibid.*, col. 1152 C. Et, dans sa lettre dogmatique adressée au concile des iconomaques, il dit : « C'est en toute assurance que nous nous appuyons sur le Siège romain, dont le Christ a dit : *Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église*, etc. » *Ibid.*, col. 1117 B. Ce n'est pas, du reste, seulement en paroles, c'est aussi par des actes que l'higoumène du Stoudion proclame la primauté du siège de Pierre. C'est au pape qu'il ne cesse de faire appel pour restaurer à Byzance la discipline canonique et la foi orthodoxe.

Son homonyme et contemporain de Syrie, Théodore Abou-Qourra, évêque de Haran († vers 820), proclame, lui aussi, très nettement et la primauté de Pierre et sa permanence dans son successeur, l'évêque de Rome. Dans son huitième *mimar* ou traité, qui est une brève démonstration chrétienne et catholique, il écrit : « Il faut noter que les apôtres avaient pour chef saint Pierre, à qui le Christ avait dit : « Tu es Pierre » etc. : à qui il dit aussi trois fois, après sa résurrection, près de la mer de Tibériade : « Simon, m'aimes-tu? » etc., et ailleurs : « J'ai prié pour toi afin que tu ne perdes pas ta foi. » Vous voyez bien que saint Pierre est le fondement de l'Église... Les paroles du Seigneur : « J'ai prié pour toi » etc., ne désignent pas la personne de Pierre ni les apôtres eux-mêmes. *Le Christ a voulu désigner par ces mots ceux qui tiendront la place de saint Pierre à Rome et les places des apôtres...* Dire que le Christ a voulu désigner saint Pierre et les apôtres en personne, ce serait priver l'Église de ce qui doit l'affermir après la mort de saint Pierre. » Constantin Bacha, *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque de Haran, publié et traduit en français*, Paris, 1905, p. 34, 35.

Lorsque en 808 éclata à Jérusalem la querelle du *Filioque* entre les moines francs du mont des Oliviers et un moine grec de Saint-Sabas, le patriarche de Jérusalem, Thomas, envoie, dès 809, une ambassade au pape Léon III pour lui soumettre la question. Cf. *Vie de Michel le Syncelle*, dans l'Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος, supplément archéologique aux t. XXIV-XXVI, 1896, p. 25, et Le Quien, *Oriens christianus*, t. III, col. 350 D. En 811, saint Grégoire le Décapolite et ses amis iconophiles font un geste semblable en sollicitant, par l'intermédiaire de saint Joseph l'Hymnographe, le secours du pape Grégoire IV contre l'hérésie iconoclaste.

A la veille même de la querelle photienne, un appel au pape particulièrement intéressant est celui de Grégoire Asbestas, métropolite de Syracuse, le futur consécrateur de Photius. Déposé par le patriarche Ignace, ce prélat, se basant sur les canons de Sardique, une des sources du droit canonique byzantin, interjeta appel de cette sentence auprès du pape Léon IV (847-855). Cf. *Epist. Nicolai I ad Photium* (866), *P. L.*, t. CXIX, col. 1050; *Epist. Styliani Neocæsariensis ad Stephanum V*, Hardouin, *Coll. conciliorum*, t. V, col. 1121.

2° *La primauté romaine et la querelle photienne.* — Il ressort clairement de l'histoire si compliquée du schisme de Photius qu'à cette époque l'évêque de Rome était considéré à Byzance comme le primat de la catholicité, le centre de l'unité et le juge suprême des causes ecclésiastiques. Les ignatiens comme les photiens en appellent à plusieurs reprises au Siège apostolique. Si les uns comme les autres lui désobéissent tour à tour, c'est quand la sentence romaine est en leur défaveur. Cette versatilité, qui fut particulièrement criante chez Photius, loin de déposer contre la primauté, est au contraire la preuve éclatante qu'elle était universellement reconnue. Laissant de côté cette preuve, découlant directement des faits et largement mise en lumière à l'article PHOTIUS, signalons seulement quelques témoignages recueillis dans les écrits des principaux antagonistes.

Photius vient ici en première ligne. Quand il n'est pas en rupture ouverte avec Rome, il parle de la primauté de saint Pierre et du pape comme tout le monde en parlait à son époque, et n'est point du tout le farouche adversaire de cette primauté, comme certains polémistes modernes voudraient nous le faire croire. La primauté de saint Pierre, il l'affirme aussi nettement que quiconque. Non seulement Pierre est pour lui le coryphée des apôtres, le premier et le plus élevé des disciples, celui à qui le Seigneur, en récompense de sa foi, a confié les clefs des portes célestes et l'entrée des cieux; mais encore il déclare que Dieu permit sa chute parce que, devant recevoir le gouvernement de l'univers, il avait à apprendre par sa propre expérience à être miséricordieux envers les pécheurs, ἔμελλε τῆς οἰκουμένης προστασίαν καταπιστεύεσθαι. *Quæstio XCVII ad Amphilochium*, *P. G.*, t. CI, col. 608 C. Dans une homélie, prêchée dans l'église Sainte-Irène, à Constantinople, le vendredi saint de l'année 861, il dit en propres termes : « Voyez Pierre : à la voix d'une servante, il renia son maître, déclarant avec serment ne pas le connaître. Mais il lava les souillures de son apostasie par des larmes si abondantes qu'il ne déchut point de sa dignité de coryphée du chœur apostolique, qu'il a été établi pierre fondamentale de l'Église et qu'il a été proclamé par celui qui est la vérité même porte-clefs du royaume des cieux. » S. Aristarchis, Φωτίου λόγοι καὶ ὁμιλίαι, t. I, Constantinople, 1901, p. 181-182. Voir plusieurs autres textes dans notre dissertation, *Photius et la primauté de saint Pierre et du pape*, p. 5-8, extrait du *Bessarione*, t. XXXV-XXXVI (1919-1920), et *Theologia dogmatica dissidentium orientalium*, t. I, Paris, 1926, p. 119-123.

Quant à la primauté du pape, Photius lui a rendu témoignage non seulement par sa conduite, mais aussi par ses déclarations écrites. Dans sa seconde lettre écrite au pape Nicolas Ier, après la déposition d'Ignace au concile de 861, il appelle le pape son *père spirituel*, à qui il est juste et pieux d'obéir, à qui il veut se soumettre en toutes choses : ἐν πᾶσι τὸ πειθήνιον τῇ πατρικῇ ἐπιδεικνύντες ἀγάπῃ... Δεῖ γὰρ τὰ τεθέντα φυλάσσειν καὶ πατράσι τέκνα δίκαιόν τε καὶ ὅσιον πειθαρχεῖν. *P. G.*, t. CII, col. 596, 609. C'est bien à la primauté de Nicolas qu'il fait allusion lorsqu'il écrit : « Ce qu'il faut dire et ce que j'ai presque oublié, je l'ajouterai à ma lettre, qui, je le crains, est déjà trop longue. Les vrais canons doivent être gardés par tous, mais principalement par ceux que la Providence a appelés à gouverner les autres; et parmi ces derniers, ceux qui ont en partage la primauté doivent briller entre tous par leur fidélité à les observer, car, plus ils sont haut placés, plus ils doivent s'attacher à la règle... C'est pourquoi Votre Béatitude, prenant soin de faire observer la discipline ecclésiastique et suivant la droite ligne des canons, ne doit pas recevoir indistinctement, sans lettres de recommandation, ceux qui vont d'ici à Rome et qui, à la faveur de l'hospitalité qui leur est accordée, jettent des semences de division. » *Ibid.*, col. 616. En écrivant ces lignes, Photius songe au moine Théognoste, qui réussit à tromper la surveillance de la police de Bardas et porta à Rome l'appel d'Ignace. Cf. M. Jugie, *La vie et les œuvres du moine Théognoste. Son témoignage sur l'immaculée conception*, dans *Bessarione*, t. XXXIV, 1918, p. 162-171. Après l'éclat du conciliabule de 867, où l'on osa déposer le pontife romain, Photius fit au fond amende honorable au pape au concile de Sainte-Sophie de 879-880. Quelles que soient l'origine et la valeur des Actes de ce concile tels que nous les possédons actuellement, il est remarquable que les lettres de Jean VIII proclamant très clairement la primauté romaine furent lues au concile et approuvées de tous. Dans le canon même où le concile déclare que Photius condamne ceux que Jean VIII condamne, et vice versa, il y a la clause : *sans que cette disposition porte atteinte en quoi que ce soit, soit pour le présent, soit pour l'avenir, aux privilèges attachés au très saint siège de l'Église des Romains et à son chef*, μηδὲν τῶν πρεσβείων τῶν προσόντων τῷ ἁγιωτάτῳ θρόνῳ τῆς Ῥωμαίων Ἐκκλησίας, μηδὲ τῷ ταύτης προέδρῳ τὸ σύνολον καινοτομουμένων, μήτε νῦν, μήτε εἰς τὸ μετέπειτα. Hardouin, *op. cit.*, t. VI, col. 320. Si, quelques années plus tard, on conteste à Constantinople la légitimité de l'élection du pape Marin Ier, c'est affaire de droit canonique, non de théologie; et quand, sur la fin de sa vie, Photius rédige son ouvrage sur la *Mystagogie du Saint-Esprit* loin d'attaquer l'Église romaine, il se prévaut, au contraire, quoique bien à tort, de l'approbation donnée à sa thèse hérétique par une dizaine de papes.

Après Photius, il nous faut entendre son adversaire et sa victime le patriarche Ignace. Celui-ci a, plus d'une fois, fait la sourde oreille aux injonctions et aux réclamations romaines; il a même failli encourir l'excommunication de Jean VIII, juste au moment de mourir; il n'en est pas moins certain qu'il a proclamé en termes tout à fait catégoriques le dogme de la primauté romaine. Qu'on en juge par cet extrait de sa *Lettre à Nicolas Ier*, écrite en 867, après l'expulsion de Photius du trône patriarcal : « Pour guérir les blessures et les meurtrissures qui sont dans les membres de l'homme, l'art a produit de nombreux médecins...; pour guérir celles qui sont dans les membres du Christ, notre Sauveur, la tête de l'Église catholique et apostolique, le roi suprême, le Verbe tout puissant, l'ordonnateur universel, le Dieu maître absolu de l'univers, n'a créé qu'un seul et unique médecin, à savoir votre fraternelle Sainteté et votre fraternelle Bienfaisance, en disant à Pierre, le plus grand des apôtres : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église*, etc. Ces bienheureuses paroles il ne les a pas circonscrites et limitées, par un privilège spécial, au seul prince des apôtres, mais il les a transmises par lui à tous ceux qui, comme lui et après lui, devraient être les pontifes de l'ancienne Rome. C'est pourquoi, dès les temps les plus anciens, chaque fois que l'hérésie et la prévarication se sont fait jour, vos prédécesseurs sur ce siège, c'est-à-dire les successeurs du prince des apôtres et les imitateurs de son zèle pour la foi chrétienne, ont arraché l'ivraie et

détruit les membres corrompus ou atteints d'une façon incurable : τὰς δὲ τοιαύτας μακαρίας φωνὰς οὐ κατά τινα πάντως ἀποκλήρωσιν τῷ Κορυφαίῳ μόνῳ περιέγραψεν, ἀλλὰ δι' αὐτοῦ καὶ πρὸς πάντας τοὺς κατ' ἐκεῖνον ἱεράρχας πρεσβυτέρας Ῥώμης παρέπεμψε. » Hardouin, *op. cit.*, t. v, col. 1038-1040; cf. col. 791-793; Bernardakis, *Les appels au pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius*, dans *Échos d'Orient*, t. vi, 1903, p. 251-256. Le même Ignace en avait appelé au pape, au nom des canons de Sardique, du conciliabule photien de 861, qui le déposa. L'adresse, rédigée par le moine Théognoste était ainsi conçue : « Au bienheureux président et patriarche de tous les sièges, successeur du coryphée et pape œcuménique : τῷ μακαριωτάτῳ καὶ πατριάρχῃ πάντων τῶν θρόνων καὶ τοῦ κορυφαίου διαδόχῳ καὶ οἰκουμενικῷ Νικολάῳ πάπᾳ. » Hardouin, *op. cit.*, t. v, col. 1013, et *P. G.*, t. cv, col. 856.

Au IVe concile de Constantinople, VIIIe œcuménique (869-870), les privilèges du successeur de Pierre furent aussi reconnus par l'épiscopat byzantin, malgré certains incidents regrettables et certaines tirades ambiguës sur la pentarchie. Voir les art. CONSTANTINOPLE *(IVe concile de)* et PHOTIUS. Signalons le témoignage d'un des principaux champions du parti ignatien, Stylien de Néocésarée, écrivant au pape Étienne V après la seconde déposition de Photius : « Sachant que nous devons être régis et gouvernés par votre Siège apostolique, nous vous prions d'accorder votre pardon au peuple, qui pour de graves motifs a reconnu l'ordination de Photius : ἐπεὶ δὲ ἴσμεν, ὅτι ἐκ τοῦ ἀποστολικοῦ ὑμῶν θρόνου τὸ ἰθύνεσθαι καὶ κανονίζεσθαι ἔχομεν. » *Epist. Styliani ad Stephanum papam*, Hardouin, *op. cit.*, t. v, col. 1128.

Pendant que se déroulaient les divers actes du drame photien, l'apôtre des Slaves, saint Méthode, poursuivait l'œuvre d'évangélisation commencée en Moravie avec son frère Cyrille. Quelques mois avant sa mort, il traduisit en langue slavonne, entre autres ouvrages, la collection canonique appelée le *Nomocanon des cinquante titres*. De cette traduction primitive, le savant canoniste russe A. Pavlov († 1898) a découvert des extraits importants dans plusieurs manuscrits slavons s'échelonnant entre le XIIe et le XVIe siècle. Deux de ces manuscrits contiennent un article spécial sur *Les privilèges du très saint siège de Constantinople*, dont le savant russe a trouvé le prototype grec dans un manuscrit de la Laurentienne de Florence (cf. Bandini, *Catalogus codd. mss. græcorum bibliot. Medic. Laurentianæ*, t. I, p. 45) remontant au XIIe siècle et représentant une recension du *Nomocanon des cinquante titres*, telle qu'elle devait exister au IXe siècle. Dans ce recueil, le texte du fameux 28e canon du concile de Chalcédoine, qui paraît nier l'origine divine de la primauté romaine en l'attribuant à un décret des Pères « qui auraient accordé la prééminence (τὰ πρεσβεῖα) au siège de l'ancienne Rome, parce que cette ville était la capitale de l'empire », est suivi d'un bref commentaire ainsi formulé : « Il faut savoir que les Pères donnèrent le second rang à l'Église de Constantinople parce qu'alors l'ancienne Rome était aussi capitale de l'empire. Si donc, comme l'affirme ce saint concile, les Pères ont accordé la primauté à l'ancienne Rome à cause de son rang de capitale, maintenant que, par la bienveillance divine, cette ville [de Constantinople] est l'unique capitale, c'est elle qui, à juste titre, possède le premier rang : Εἰ τοίνυν, καθά φησιν ἡ ἁγία αὕτη σύνοδος διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν Ῥώμην οἱ πατέρες τὰ πρεσβεῖα δεδώκασι, μόνης νῦν εὐδοκίᾳ Θεοῦ ταύτης τῆς πόλεως βασιλευούσης, εἰκότως αὕτη καὶ τὴν προτέραν κέκτηται. » On voit que le commentateur anonyme du 28e canon de Chalcédoine a tiré la conséquence logique du faux principe qui y est contenu. Nous avons là la première expression de la fameuse théorie de la translation de la primauté de l'ancienne Rome à la nouvelle, que Photius et ses amis vont mettre en avant au plus fort de leur querelle avec le pape Nicolas. L'apôtre des Slaves a traduit ce commentaire comme le reste, mais sa foi catholique lui a dicté la réfutation péremptoire que voici :

Il faut savoir que ce décret (le 28e canon de Chalcédoine) ne fut pas accepté par le bienheureux pape Léon, qui occupait alors le siège de l'ancienne Rome. Il n'approuva pas sur ce point le saint concile de Chalcédoine, mais il écrivit au concile qu'il ne pouvait accepter pareille nouveauté, machinée par le douteux Anatole, alors évêque de Constantinople. Aussi bien, quelques évêques présents au concile refusèrent de souscrire à ce canon. Et il n'est pas vrai, comme l'affirme ce canon, que les saints Pères ont accordé la primauté à l'ancienne Rome parce qu'elle était la capitale de l'empire; mais c'est d'en haut et dès l'origine que, par la grâce divine, cette primauté a été constituée. C'est à cause du degré de sa foi que Pierre, le plus élevé des apôtres, a entendu ces paroles de la bouche même de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Pierre, m'aimes-tu ? Pais mes brebis. C'est pourquoi il possède parmi les hiérarques le rang prééminent et le premier siège. Car, si, comme l'affirme la décision précitée, c'est parce qu'elle était capitale que l'ancienne Rome possède la primauté, c'est évidemment Constantinople, actuellement capitale de l'empire, qui a hérité de cet honneur. Mais tout le monde sait que, bien que les empereurs aient siégé à Milan et à Ravenne et que leurs palais s'y trouvent jusqu'à nos jours, ces villes n'ont pas reçu pour cela le primauté, car la dignité et la prééminence de l'ordre sacerdotal n'ont pas été établies par la faveur du pouvoir civil, mais par le choix divin et l'autorité apostolique. Si donc les saints Pères, voulant honorer la ville de Jérusalem à cause du Roi des rois, Notre-Seigneur Jésus-Christ et de sa passion digne de toutes louanges, lui confirmèrent bien le rang de métropole, mais ne lui donnèrent pas les privilèges patriarcaux, parce qu'il ne leur était pas possible de changer les bornes fixées par les prédicateurs de la vraie foi, comment serait-il possible à cause d'un empereur terrestre, de déplacer les dons divins et les privilèges apostoliques et d'introduire des innovations dans les prescriptions de la foi immaculée? C'est pourquoi les privilèges de l'ancienne Rome sont inamovibles jusqu'à la fin. Parce que son évêque préside à toutes les Églises, il n'est pas obligé, à cause de cette primauté, de se rendre aux saints conciles œcuméniques; mais, sans sa participation manifestée par l'envoi de quelques légats, tout concile œcuménique est inexistant, et c'est lui-même qui tient la première place dans le concile. Si quelqu'un veut nier la vérité de ce que nous avançons, qu'il se réfère aux lettres du même très saint pape Léon à Marcien, à Pulchérie, de pieuse mémoire, et aussi à l'évêque de Constantinople déjà nommé, Anatole, et il sera convaincu qu'il en est bien ainsi. A. Pavlov, *Un article grec anonyme sur les privilèges du siège patriarcal de Constantinople et sa traduction paléoslave avec deux importants compléments*, dans la *Vizantiiskii Vremennik*, t. IV, 1897, p. 150-152.

Ce magnifique passage sur les privilèges du siège de Pierre suffit, à lui seul, à dissiper les nuages que certains critiques avaient amoncelés, en ces derniers temps, autour de l'orthodoxie de l'apôtre des Slaves. C'est, en effet, quelques mois avant sa mort qu'il écrivait ces lignes. Mais ces lignes sont-elles de lui? A. Pavlov y voit une simple traduction d'un original grec aujourd'hui perdu. *Loc. cit.*, p. 14. F. Grivec, qui a longuement étudié et commenté le morceau dans son opuscule, *Doctrina byzantina de primatu et unitate Ecclesiæ (Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantiskem pojmovanju)*, Lubljana, 1921, p. 81-100, est du même avis. Nous serions en présence de scolies du VIIIe siècle d'origine monastique. Nous croyons, pour notre part, qu'elles ont été inspirées à saint Méthode lui-même par la présence, dans le manuscrit qu'il traduisait, du commentaire du 28e canon signalé plus haut. Cette réfutation de la théorie de la translation de la primauté romaine, mise en avant, comme nous allons le voir, au cours du schisme photien, venait à son heure. Contre

elle saint Méthode voulut prémunir ses néophytes. Au demeurant, la question de savoir si saint Méthode a fait ici œuvre originale, ou s'il a été simple traducteur, reste secondaire. L'important est qu'il ait inséré le passage en question dans le recueil canonique qu'il livrait à ses enfants spirituels. Cf. notre article : *Le plus ancien recueil canonique slave et la primauté du pape*, dans le *Bessarione*, t. XXXIV, 1918, p. 46-55, où nous avons attiré l'attention des théologiens catholiques sur ce document, resté jusque-là inaperçu en Occident. La première traduction que nous avons donnée doit être corrigée sur celle qu'on trouvera dans le t. I de la *Theologia dissidentium orientalium*, p. 225-227, et qui s'inspire de celle de F. Grivec, *op. cit.*, p. 96-97.

3° *Premiers essais de polémique spéculative contre la primauté romaine.* — Comme nous l'avons déjà dit, ce qui a caractérisé le schisme photien, ce qui en a constitué la gravité exceptionnelle, malgré sa durée éphémère, ce sont les premières attaques directes dirigées contre la foi de l'Église occidentale.

Le concile *in Trullo* avait déjà osé condamner certains de ses usages rituels et disciplinaires. Quelques escarmouches avaient précédé sur la question du *Filioque*. Mais rien encore de grave n'avait paru dans le domaine de la foi proprement dite. Il était réservé à Photius, pendant les quelques années qu'il fut en rupture ouverte avec Rome, d'inaugurer à Byzance la polémique anticatholique, et c'est pour cela qu'il mérite le titre de « père du schisme byzantin » qu'on lui a donné dans la suite. Comme il ressort de ce que nous avons dit plus haut, ses attaques contre la primauté romaine furent de courte durée. Il semble même qu'elles aient été honteuses. Si l'opuscule intitulé *A l'adresse de ceux qui disent que Rome est le premier siège* (Πρὸς τοὺς λέγοντας, ὡς ἡ Ῥώμη πρῶτος θρόνος), si court mais si dense, est bien de lui — et tout porte à le croire (voir art. PHOTIUS, col. 1511) — nous ne pensons pas qu'il l'ait jamais signé. Du reste, il ne lui fait pas grand honneur, car les erreurs historiques y coudoient les puérilités. Dans les écrits qui nous sont parvenus sous son nom, il ne vise la primauté romaine que d'une manière indirecte et par le côté canonique, non par le côté dogmatique. Il est sûr néanmoins que des attaques de cet ordre se produisirent entre les années 863 et 869, c'est-à-dire pendant la période la plus aiguë de la rupture. Nous en avons pour preuve et les lettres du pape Nicolas Ier et les Actes du concile romain de 869, sous Adrien II. Dans sa *Lettre à Hincmar de Reims et aux autres évêques du royaume de Charles (le Chauve)*, Nicolas Ier déclare que les souverains byzantins — il ne dit pas Photius — exigèrent des légats romains se rendant de Bulgarie en territoire impérial une profession de foi où étaient condamnées certaines croyances et pratiques de l'Église d'Occident. A la fin de l'énumération, le pape fait allusion aux attaques contre la primauté en ces termes : *Gloriantur enim atque perhibent, quando de Romana urbe imperatores Constantinopolim sunt translati, tunc et primatum romanæ sedis ad constantinopolitanam Ecclesiam transmigrasse et cum dignitatibus regiis etiam Ecclesiæ romanæ privilegia translata fuisse, ita ut ejusdem invasor Ecclesiæ Photius etiam ipse se in suis scriptis archiepiscopum atque universalem patriarcham appellet.* *P. L.*, t. CXIX, col. 1157. Ces attaques, Nicolas les avait lues d'abord dans la lettre que lui avait adressée Michel III après la condamnation de Photius, et dont nous connaissons la substance par la réponse même du pape, datée de 865. *P. L.*, t. CXIX, col. 918. Par ailleurs, le concile romain de 869 condamne aux flammes des écrits de Photius et de Michel III contre le Siège apostolique : *Similiter de cæteris scripturis, quæ, viris jam nominatis auctoribus, contra eumdem Sedem tempore diverso sunt editæ, gerendum modis omnibus definimus.* Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 868 (parmi les Actes du VIIIe concile œcuménique).

De ces écrits polémiques contre la primauté romaine, l'opuscule signalé plus haut (Πρὸς τοὺς λέγοντας, ὡς ἡ Ῥώμη πρῶτος θρόνος) est un beau spécimen. L'auteur s'en prend d'abord à la primauté de Pierre. Il ne nie pas que saint Pierre ait été le premier évêque de Rome, mais de ce fait il ne s'ensuit pas, d'après lui, que le siège romain soit le premier. Veut-on un exemple des sophismes qu'il accumule pour démontrer sa thèse? Voici l'un des plus typiques : « Si c'est à cause du coryphée que Rome cherche la première place, c'est Byzance qui est le premier siège à cause d'André, le premier appelé et plus âgé que son frère. Car André fut évêque de Byzance assez longtemps avant que son frère devînt l'évêque des Romains. » Venant au fameux texte évangélique : *Tu es Petrus*, il écrit : « Sachez que ce n'est pas à cause de l'Église qui est à Rome que ces paroles ont été prononcées. Non, c'est raisonner d'une manière misérable et toute judaïque que de limiter le bienfait divin à certaines régions et à certains endroits, alors que son efficacité doit s'étendre également à toute la terre. Quant à ces mots : « Sur cette pierre », quel est l'impertinent qui oserait pousser l'impudence jusqu'à les tourner au profit de l'Église romaine? Il est manifeste, en effet, qu'ils ont été dits *de la pierre de la confession qui a proclamé la divinité du Christ, et, par elle, de l'Église universelle répandue par tout l'univers.*

Pour établir les privilèges de leur siège, les Romains s'appuient sur les canons du concile de Sardique qui reconnaissent au Siège apostolique le droit de recevoir des appels de toute l'Église. Photius essaie de ruiner l'autorité de ce concile, qui le gênait particulièrement. C'est en effet au nom des canons de Sardique que Nicolas Ier avait protesté contre son élévation soudaine de l'état laïque à l'épiscopat. C'est aussi en invoquant le can. 4 de ce même concile qu'Ignace en avait appelé au pape de la sentence du conciliabule de 861. Pour dénigrer ce concile, Photius va jusqu'à mettre en avant la belle raison suivante : Hosius, qui présida cette assemblée, tomba ensuite dans l'arianisme en consentant à la déposition d'Athanase et en souscrivant à une doctrine contraire à celle qu'il avait professée à Sardique; en d'autres termes, Hosius, après Sardique, commit une faute; donc, le concile qu'il présida ne vaut rien.

La véritable origine de la primauté romaine, notre polémiste la voit dans l'acte de l'empereur païen Aurélien, établissant l'évêque de Rome arbitre du conflit entre la communauté catholique d'Antioche et l'hérétique Paul de Samosate. Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XXX, n. 18. Voilà, dit-il, le fondement putride des privilèges romains. Il ne s'arrête pas là, mais va chercher dans les Actes des conciles œcuméniques et dans certains faits de l'histoire ecclésiastique des preuves positives contre la primauté romaine. Il insiste, cela va sans dire, sur le can. 3 du concile de Constantinople de 381 accordant le second rang au siège de Constantinople, parce que cette ville est la nouvelle Rome, et sur le can. 28 de Chalcédoine, qui confirma ce décret en déclarant encore plus clairement que l'ancienne Rome devait sa primauté à sa qualité de capitale de l'empire.

Enfin, il signale certains faits de l'histoire de l'Église d'Orient défavorables à l'autorité du pape : « C'est souvent, dit-il, que les évêques de Rome ont attaqué sans raison les pontifes de Dieu, sans arriver à leur porter grand préjudice. Tout ce qu'ils y ont gagné a été de se couvrir eux-mêmes de honte. Ainsi, les Romains eurent beau ne pas reconnaître Euphémius et Macédonius II, patriarches de Constantinople, cela n'empêche pas que leur mémoire soit célébrée dans toute l'Église

à cause des glorieux combats qu'ils ont soutenus. » Pour justifier sa conduite, d'avoir accepté le trône patriarcal à la place d'Ignace injustement déposé, il trouve dans l'histoire de l'Église byzantine plusieurs cas plus ou moins similaires. C'est à ce genre d'apologie qu'il se livre aussi *ex professo* dans un autre opuscule intitulé : Συναγωγαὶ καὶ ἀποδείξεις ἀκριβεῖς συνηλεγμέναι ἐκ τῶν συνοδικῶν καὶ ἱστορικῶν γραφῶν περὶ ἐπισκόπων καὶ μητροπολιτῶν καὶ ἑτέρων ἀναγκαίων ζητημάτων, *P. G.*, t. CIV, col. 1219-1232. Cf. Hergenröther, *Photius von Konstantinopel*, t. II, p. 558-570; t. III, p. 165-170, qui analyse longuement le contenu. Sans attaquer directement la primauté romaine, il en rabaisse la dignité et en diminue l'autorité surtout dans les deux premières questions. Il rappelle en particulier le cas du prêtre africain Apiarius, la confusion faite par les Romains entre les canons de Nicée et ceux de Sardique, la condamnation du pape Honorius par le VIe concile.

On le voit par ce court aperçu, la polémique contre la primauté romaine est bien née au cours du schisme photien, comme aussi a été sérieusement amorcée la controverse sur la procession du Saint-Esprit. Pendant longtemps, on ne prêta guère attention, à Byzance, à cette sorte de littérature; mais, à mesure que s'envenimèrent les relations entre les deux Églises, les polémistes allèrent puiser des armes contre les Latins dans l'arsenal photien, y ajoutant, au fond, peu de chose. C'est pourquoi ce IXe siècle byzantin qui nous a fourni des témoignages si nombreux et si explicites sur la primauté romaine, prépare cependant, d'une manière plus prochaine que la période antérieure, la rupture définitive entre Rome et Byzance.

II. LA PRIMAUTÉ ROMAINE A BYZANCE AUX Xe ET XIe SIÈCLES. L'ATTITUDE DE MICHEL CÉRULAIRE ET LA CONSOMMATION DU SCHISME. — La période qui s'écoula entre la fin du schisme photien et le patriarcat de Michel Cérulaire fut fatale à l'influence romaine en Orient, et l'idée de la suprématie spirituelle du siège de Pierre s'affaiblit dans les milieux byzantins au point de disparaître à peu près complètement.

On connaît les causes de cette éclipse. L'Église romaine traverse alors l'époque la plus triste de son histoire. Les papes ne font que passer sur le Siège apostolique, faits et défaits ou massacrés par les factions. Le Xe siècle n'en compte pas moins de soixante. Comment auraient-ils pu s'occuper des affaires de l'Orient, voire entretenir avec Byzance ce minimum de relations nécessaires pour maintenir le contact entre les deux Églises et assurer au moins le *statu quo?* Pendant la même période, au contraire, le siège de Constantinople est occupé par plusieurs patriarches remarquables, et de 897, date de la fin du schisme photien, à 1043, date de l'avènement de Michel Cérulaire, ne connaît que treize titulaires.

Le Xe siècle débute par une triste affaire, celle de la tétragamie. L'empereur Léon VI le Sage se souvient de la primauté romaine, mais c'est pour lui faire jouer un rôle odieux. Voulant convoler en quatrièmes noces contre l'usage canonique de l'Église byzantine, il en appelle au pape pour obtenir une dispense et force le patriarche Nicolas le Mystique, réfractaire à ses désirs, à démissionner. Cette affaire amène une répétition de la tragédie d'Ignace et de Photius. Léon VI mort (912), un schisme s'ensuit et se termine péniblement, après 920, dans des conditions encore mal connues. De ce malencontreux épisode, le prestige de Rome sort amoindri.

Que se passe-t-il entre Rome et Byzance pendant tout le reste du Xe siècle? Nous l'ignorons à peu près complètement. Certains documents parlent de ruptures intermittentes sous les trois patriarches Nicolas II Chrysovergès (984-996), Sisinnius II (996-998) et Sergius II (999-1019). Mais il n'y a rien de clair ni de certain, et les récentes recherches d'A. Michel sur cette période, dans son ouvrage, *Humbert und Kerullarios*, 2 vol., Paderborn, 1925-1930, n'ont, au fond, apporté rien de nouveau. Tout ce qu'on sait, c'est qu'en l'année 1009, Pierre d'Antioche voyait le nom du pape inscrit aux diptyques de Sainte-Sophie. *Epistola ad Michaelem Cærularium*, *P. G.*, t. CXX, col. 800. Il n'est pas prouvé du tout qu'un schisme soit intervenu sous le patriarche Sergius II (999-1019); mais de sérieux indices permettent de supposer qu'une rupture de fait entre les deux Églises se produisit après l'échec de l'ambassade de l'empereur Basile II (963-1025) et du patriarche Eustathe (1020-1025) auprès du pape Jean XIX, par laquelle le prélat byzantin demandait que lui fût officiellement reconnu le titre de patriarche œcuménique avec la juridiction sur tout l'Orient byzantin : *quatenus cum consensu romani pontificis liceret Ecclesiam constantinopolitanam in suo orbe, sicuti romana in universo, universalem dici et haberi.* Raoul Glaber, *Historiæ*, l. IV, c. I, *P. L.*, t. CXLII, col. 670-672. Ce que les Byzantins postulaient, c'était la reconnaissance de droit de ce qui existait déjà depuis longtemps en fait et qu'avait sanctionné le fameux canon du synode photien de Sainte-Sophie de 879-880 par rapport à Jean VIII et à Photius : une sorte de *dyarchie*, où le pape gardait encore sa primauté, mais se donnait un brillant second en la personne du patriarche byzantin. Ayant essuyé un refus, de l'opportunité duquel, à la distance où nous sommes de l'événement, il est permis de douter, les Byzantins ne se soucièrent plus de la communion romaine et ils en prirent à leur aise avec le Saint-Siège. Nous en avons un indice dans une addition au *Synodicon* du dimanche de l'*Orthodoxie*, qui apparaît dans les manuscrits à cette époque : *A Photius, patriarche orthodoxe, mémoire éternelle! Aux sentences et aux écrits contre les saints patriarches Ignace et Photius trois fois anathème!* Ms. de Madrid de 1025-1028; *cod. Monacensis 380*, transcrit entre 1025-1050. Cf. A. Michel, *op. cit.*, t. I, p. 20-40; t. II, p. 22-40. Les acclamations délivraient un brevet d'orthodoxie à Photius et annulaient pratiquement le VIIIe concile œcuménique. Sous cette forme, elles étaient incompatibles avec la communion romaine.

Ce qui est parfaitement établi, c'est que Michel Cérulaire, à son avènement (1043), n'envoya point au pape sa lettre *enthronistique* avec la profession de foi coutumière. Cf. art. MICHEL CÉRULAIRE, t. X, col. 1680. Quelle fut son attitude à l'égard de la primauté romaine pendant l'essai d'union politique entre le pape saint Léon IX et l'empereur Constantin X Monomaque contre les Normands d'Italie, le même article MICHEL CÉRULAIRE l'a parfaitement mis en lumière. Tout comme Photius, Michel s'est bien gardé de nier ouvertement la prééminence du siège de Pierre. Il a même évité d'entrer directement et personnellement en lutte avec le pape. Ce n'est pas contre lui qu'est promulgué l'édit synodal du 20 juillet 1054, mais contre ceux qu'il appelle jusqu'à la fin ses *faux légats*, subornés par Argyros. Bien plus, il a laissé entendre, dans sa *Lettre à Léon IX*, qu'il était prêt à faire la paix aux conditions proposées par son prédécesseur Eustathe, quelque trente ans auparavant. C'est bien, en effet, ce que signifie cette phrase, que nous a conservée le pape dans sa réponse : *Si una Ecclesia romana per te habet nomen nostrum, omnes Ecclesiæ per totum orbem dispersæ per me habebunt nomen tuum. Epist. ad Michaelem*, *P. L.*, t. CXLIII, col. 776.

Mais que pensaient, en Orient, les contemporains de Cérulaire touchant la primauté romaine? Rares sont les documents qui nous renseignent sur ce point. Pourtant il en est un particulièrement suggestif, parce qu'il vient non d'un adversaire, mais d'un partisan de l'union

avec Rome : nous voulons parler de la *Lettre de Pierre d'Antioche à Dominique, patriarche d'Aquilée.* Comme il ressort de sa correspondance avec Michel Cérulaire, avec saint Léon IX et même avec Dominique, Pierre est opposé au schisme; il veut maintenir l'union des Églises; mais il se révèle imbu d'une conception absolument fausse de l'Église universelle. Cette conception n'est autre que la fameuse théorie de la *pentarchie* poussée à sa dernière limite et excluant la primauté de juridiction du patriarche de l'Occident. Pour le patriarche d'Antioche, la catholicité est divisée en cinq patriarcats, ni plus ni moins. Ils correspondent aux cinq sens du corps mystique du Christ, qui est l'Église. De même que le corps humain ne compte que cinq sens, de même il ne saurait y avoir plus de cinq patriarches dans l'Église. Dominique de Grado est vertement repris d'avoir osé prendre le titre de patriarche, puisqu'il serait le sixième, ce qui est impossible. Chose plus grave et qu'on n'avait pas ouïe jusqu'ici, même quand on faisait allusion aux cinq patriarches, Pierre enseigne la parfaite égalité des patriarches entre eux. Dans ce petit collège des cinq, tout se décide à la pluralité des suffrages : ὅτι τῶν πλειόνων ἡ ψῆφος κρατεῖ. La voix d'un seul ne compte pas, s'il a contre lui les quatre autres : εἷς δὲ οὐδείς. C'est pourquoi les Latins sont invités à abandonner l'usage du pain azyme pour se rallier au rite des quatre patriarcats orientaux, *P. G.*, t. CXX, col. 760, 776. Le patriarche d'Antioche débite cette énormité avec une sereine inconscience. On voit tout le chemin parcouru dans la voie du schisme depuis Photius, depuis les déclarations pentarchiques de quelques membres orientaux du VIIIe concile œcuménique.

Pierre n'est malheureusement pas le seul à penser et à parler ainsi. Son contemporain, Michel Psellos, fait une allusion transparente à la même théorie quand il écrit à Cérulaire, au sujet des patriarches : « L'un d'entre eux gouverne l'Orient, un autre Alexandrie, un autre la Palestine; un autre a obtenu en partage la vieille Rome. » C. Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, t. II, p. 509. L'idée qu'on se fait, à Byzance, du pontife romain, au XIe siècle, apparaît bien dans l'en-tête du fameux opuscule intitulé *Contra Francos*, rédigé dans l'entourage de Cérulaire : *Romanus pontifex et quotquot sunt ex parte Occidentis christiani extra sinum Ionium, Itali, Longobardi, Franci... et reliqui præter Calabrorum gentem..., omnes una cum papa a multis jam annis extra catholicam Ecclesiam degunt. Monumenta ad Photium ejusque historiam pertinentia*, Ratisbonne, 1869, p. 62-63. On ne nie pas que l'évêque de Rome soit le successeur de Pierre, qu'il occupe son siège; mais on n'en conclut pas qu'il ait tous les privilèges de Pierre, car celui-ci aussi a été évêque d'Antioche et il a fondé Alexandrie par son disciple saint Marc.

Quant à la primauté même de l'apôtre saint Pierre, on ne la nie pas encore; on la proclame même avec autant de netteté qu'en plein IXe siècle. Un anonyme du Xe-XIe siècle dit de la sainte Vierge qu'étant encore sur terre elle considérait Pierre comme le fondement de l'Église et traitait Jean comme son fils selon la grâce : Ἡ παρθένος Πέτρῳ καὶ Ἰωάννῃ τοῖς θεολόγοις καὶ κορυφαίοις τῶν ἀποστόλων συνδιῆγε τῷ μὲν ὡς θεμελίῳ τῆς Ἐκκλησίας, τῷ δὲ ὡς υἱῷ αὐτῆς κατὰ χάριν. Pour Pierre d'Antioche, saint Pierre est toujours le coryphée des apôtres, sur *lequel la grande Église de Dieu a été édifiée*, ἐφ'ὃν ἡ τοῦ Θεοῦ μεγάλη Ἐκκλησία ἐπῳκοδόμηται. *Epist. ad Michaelem Cerularium*, *P. G.*, t. CXX, col. 800.

Philippe le Solitaire, dans sa *Dioptra*, déclare expressément que les clefs du royaume des cieux ont été confiées à Pierre seul, qui avait renié trois fois le Christ, l. I, c. XI, *P. G.*, t. CXXVII, col. 743-744.

Quant au grand exégète byzantin du XIe siècle, Théophylacte de Bulgarie, il parle de la primauté de Pierre à peu près dans les mêmes termes que saint Jean Chrysostome. Pierre a la primauté sur tous; à lui seul a été confié le gouvernement de l'univers : πάλιν τὰ πρωτεῖα πάντων καὶ τὴν τῆς οἰκουμένης προστασίαν λαβόντα διὰ τῆς μετανοίας. *In evangel. Lucæ*, *P. G.*, t. CXXIII, col. 1073 D; cf. *Enarrat. in evang. Joannis*, t. CXXIV, col. 309 : τῷ Πέτρῳ τὴν προστασίαν τῶν τῆς οἰκουμένης προβάτων ἐγχειρίζει.

III. PARTISANS ET ADVERSAIRES BYZANTINS DE LA PRIMAUTÉ DE PIERRE, A PARTIR DU XIIe SIÈCLE. — La primauté de Pierre, si bien établie dans la tradition grecque, à laquelle les livres liturgiques de l'Église byzantine rendent un éclatant témoignage, continua, après le schisme de Cérulaire et jusqu'au seuil de la période moderne, à être affirmée par un grand nombre de théologiens byzantins, par ceux surtout qui ne se mêlèrent point de polémique antilatine. La plupart, du reste, ne paraissent pas songer au lien nécessaire qui unit la primauté de saint Pierre à celle de l'évêque de Rome.

A côté de ces partisans de l'ancienne tradition commencent à apparaître, surtout à partir du XIIIe siècle, les polémistes antilatins. Les relations entre Grecs et Latins s'enveniment après la quatrième croisade et la prise de Constantinople, en 1204. On établit, en Orient, et à Constantinople même, une hiérarchie latine. Les tentatives d'union sont continuelles, mais n'aboutissent jamais. Les Latins, dans les pourparlers et les discussions, font sans cesse appel à la primauté du pape, comme successeur de saint Pierre. C'est alors que les polémistes grecs se souviennent du petit opuscule de Photius contre la primauté romaine, et, pour miner celle-ci par le fondement, s'enhardissent jusqu'à enseigner que tous les apôtres étaient égaux entre eux et que la primauté de Pierre n'a été qu'une préséance honorifique fondée sur l'âge ou le mérite. Ou bien ils prétendent que, si Pierre a eu une primauté, celle-ci lui a été personnelle et n'a été transmise à personne. Nommons quelques représentants de l'un et de l'autre groupe.

1° *Les tenants de l'ancienne tradition.* — Parmi eux, nous trouvons, au XIIe siècle :

Euthyme Zigabène, exégète qui marche sur les traces de Théophylacte et interprète à peu près dans le même sens que lui les textes évangéliques relatifs à la primauté de Pierre, avec les mêmes réminiscences de saint Jean Chrysostome : Pierre a reçu la charge de paître le monde entier, alors que Jacques n'a reçu que le siège de Jérusalem. Les apôtres ne crurent pas les saintes femmes leur annonçant la résurrection de Jésus, mais ils ajoutèrent foi à Pierre, parce qu'il était le chef de tous, ὡς κορυφαίος πάντων ἐπιστεύθη. *Comment. in Joannem*, *P. G.*, t. CXXIV, col. 1496, 1500; *In Marcum*, *ibid.*, col. 848 B.

Théophane Kérameus, dans ses homélies, salue en l'apôtre Pierre le fondement des disciples du Christ, κρηπῖδα τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. *Homil.*, XXXVII, *P. G.*, t. CXXXII, col. 701, 705; celui dont le Seigneur a permis la chute parce qu'il devait lui confier le gouvernement des brebis raisonnables, ἐπειδὴ ἔμελλε τῶν λογικῶν προβάτων τὴν προστασίαν εἰσδέξασθαι. *Homil.*, LV, *loc. cit.*, col. 968.

Les canonistes byzantins Balsamon et Zonaras insèrent dans le *Nomocanon* byzantin, comme une pièce d'une authenticité dont ils ne doutent point, la fameuse *Donatio Constantini*, qui affirme d'une manière si claire à la fois la primauté universelle de Pierre et celle de son successeur, l'évêque de Rome : ἵνα, ὡς ὁ ἅγιος Πέτρος ἐκ προσώπου τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ἐστιν εἰς τὴν γῆν, οὕτω καὶ οἱ ἐπίσκοποι, οἱ διάδοχοι τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων ἀρχικὴν ἐξουσίαν εἰς τὴν γῆν ἔχωσι. *Nomocanon*, tit. VIII, c. I.

P. G., t. CIV, col. 1077 C; cf. Balsamon, *In can. 12 conc. II Antioch.*, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 1312 C.

Au XIIIe siècle, le Russe *Cyrille*, évêque de Tourov, honoré comme saint par l'Église russe, proclame Pierre le fondement inébranlable de l'Église, le pasteur du bercail spirituel du Christ, le porte-clefs du royaume des cieux (Macaire Bulgakov, *Histoire de l'Église russe* [en russe], t. III, p. 165), tandis qu'*Arsène Autorianos*, deux fois patriarche de Constantinople (1255-1259 et 1261-1267), dans un opuscule polémique dirigé contre les Latins, écrit ces mots : « Cela, Pierre l'a déclaré, Pierre le bienheureux, vraiment *Pierre de la pierre*, ἀληθῶς Πέτρος τῆς πέτρας, la pierre sur laquelle le Christ a édifié son Église, Pierre, qui détient les clefs du royaume des cieux, qui en sa qualité de coryphée et de chef, ὡς κορυφαῖος καὶ προστάτης, terrassa, à Rome, Simon le Magicien, le premier voleur et disciple du diable dans l'invention des hérésies. » Ἀπόδειξις περὶ τοῦ πότε καὶ διὰ τίνων ἡ τῆς Ῥώμης ἐξέπεσεν Ἐκκλησία, opuscule publié par M. Gédéon, Ἀρχεῖον ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας, t. I, fasc. 3, Constantinople, 1911, p. 331, d'après un ms. de l'Athos daté de 1320. Sur la fin du même siècle, *Maxime Planude*, dans son long *Panégyrique des saints apôtres Pierre et Paul*, déclare expressément que Pierre a été choisi par Jésus-Christ pour tenir la place même du Christ auprès des apôtres; que, sur les bords du lac de Tibériade, Jésus l'éleva au-dessus de tous les autres apôtres, l'établissant pasteur et docteur de toutes les nations, et cela pour toujours. *P. G.*, t. CXLVII, col. 1072 AB, 1097 C.

Au XIVe siècle, *Grégoire Palamas* enseigne que Pierre fut établi par Jésus-Christ *coryphée des coryphées*, κορυφαῖος τῶν κορυφαίων ὑπὸ τοῦ κοινοῦ δεσπότου κατέστη. Il le compare à Adam, tête du genre humain, et l'appelle le *chef suprême et le père de la race des croyants*, πατέρα καὶ ἀρχηγέτην τοῦ τῶν θεοσεβῶν γένους, celui qui a reçu la présidence de l'Église du Christ, τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας τὴν προστασίαν κεκλήρωται. *Homil.*, XXVIII, *In fest. SS. apost. Petri et Pauli*, *P. G.*, t. CLI, col. 356-357, 364 A. Cf. *Homil.*, V, *In Occursum Domini*, *P. G.*, t. CLI, col. 69 BC.

La primauté de Pierre, on la trouve affirmée jusque dans le fameux *Tome synodique* du concile de Constantinople de 1341, relatif à la controverse palamite : Pierre y est appelé le fondement de la foi et le coryphée des disciples. *Tomus synodicus contra Barlaam et Acindynum*, *P. G.*, t. CLI, col. 689 B. Calliste II Xanthopoulos, avant d'être patriarche de Constantinople (1397), a écrit un opuscule ascétique où il affirme expressément que Pierre a reçu du Christ l'*hégémonie* sur les disciples, τὸν Πέτρον, ᾧ καὶ τὴν ἡγεμονίαν τῶν μαθητῶν ἐνεπιστεύσατο. *Opuscula ascetica*, *P. G.*, t. CXLVII, col. 617 D.

Au XVe siècle, *Siméon de Thessalonique* († 1429) est encore un témoin non seulement de la primauté de Pierre, mais aussi de celle du pape, comme nous le verrons plus loin. Cf. *Dialogus contra hæreses*, *P. G.*, t. CLV, col. 36 B, 100 D.

2° *La tendance nouvelle.* — C'est sous l'influence de l'esprit polémique et généralement dans des discussions directes avec les Latins que certains Byzantins de cette période sont amenés à nier la primauté de Pierre, parce que celle-ci est présentée comme le fondement de la primauté romaine.

Nous trouvons les premières traces de cette négation dans les paroles de *Nicétas de Nicomédie*, telles que nous les rapporte Anselme de Havelberg dans ses *Dialogues* (1136). Le prélat byzantin insinue que tout ce que Pierre a reçu du Seigneur, les autres apôtres l'ont eu également. Il n'insiste pas cependant sur ce point, et à Anselme expliquant les textes évangéliques relatifs à la primauté de Pierre, il finit par répondre d'une manière évasive : *Potest esse quod dicis. Dialogi*, l. III, c. IX, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1221, 1223.

Beaucoup plus catégoriques dans le sens de la négation furent les réponses des Grecs dans les discussions qui suivirent la prise de Constantinople par les croisés en 1204. Dans une lettre adressée au pape Innocent III, le patriarche de Constantinople, *Jean X Camatéros* (1198-1206), dénie expressément toute primauté à Pierre sur les autres apôtres, en faisant appel aux paroles du Christ : *Vos autem nolite vocari Rabbi. Omnes vos fratres estis. Qui major est vestrum sit vester minister.* Matth., XXIII, 8-11. Dans les textes évangéliques sur lesquels les catholiques appuient les privilèges du coryphée, il ne trouve rien qui ne convienne aux autres apôtres : ἡμεῖς γὰρ οὐδὲν ἧττον ταῦτα διανοούμεθα καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων Χριστοῦ. Lettre inédite, dans le *cod. Paris. 1302*, du XIIIe siècle, fol. 271 v° 272 v°.

Dans une discussion qui eut lieu, le 30 août 1206, entre Grecs et Latins en présence du premier patriarche latin de Constantinople, Thomas Morosini, le diacre Nicolas Mésaritès, qui devint ensuite métropolite d'Éphèse, répéta mot pour mot les sophismes de Photius dans son opuscule : *A ceux qui prétendent que Rome est le premier siège* (voir ci-dessus, col. 365 sq.); puis il ajouta de son cru : « La primauté de Pierre se réduit à une préséance d'honneur et de rang, comme celle du fils aîné dans une famille », οὐκ ἐξουσίας δραστηριότητι, ἀλλὰ τῶν προσηκόντων οἷον χρόνῳ τε καὶ βαθμῷ, κατὰ τοῦτο Πέτρος ὑπερανέστηκεν ἀποστόλων. A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und Kirchenunion*, II : *Die Unionsverhandlungen vom 30. August 1206*, Munich, 1923, p. 24, 25 (extrait des *Sitzungsberichte der bayer. Akademie der Wissenschaften. Philos.-philol. und hist. Klasse*, 1923).

A la même époque, un polémiste anonyme, fait prisonnier par les Latins en 1204, écrit sa virulente diatribe intitulée : Περὶ τοῦ ὅπως ἴσχυσε καθ' ἡμῶν ὁ Λατῖνος, dans laquelle il passe en revue tous les textes scripturaires invoqués par les Latins pour étayer la primauté de Pierre. Comme Jean Camatéros, il ne trouve rien, en tous ces passages, qui ne s'applique également aux autres apôtres. Ce n'est pas Pierre, mais sa confession de foi orthodoxe qui est la pierre sur laquelle l'Église est bâtie. Tous les apôtres ont reçu, comme Pierre, le pouvoir de lier et de délier, et il serait ridicule de réserver à Pierre seul le pouvoir de remettre certains péchés plus graves. Si nous voyons Pierre, après la Pentecôte, prendre toutes les initiatives, parler et agir toujours le premier, c'est une preuve de l'humilité des autres apôtres, non un signe de prééminence chez celui qui se met ainsi en avant. Si Jésus dit aux saintes femmes : *Ite, dicite discipulis ejus et Petro*, ce n'est point pour mettre en relief la primauté de Pierre, mais pour rappeler à celui-ci que son reniement est pardonné. De même, s'il reçoit par trois fois la garde des brebis, c'est par allusion à son triple reniement; et il *confirmera ses frères qu'il a scandalisés*, par l'exemple de son repentir et du pardon qu'il a obtenu. Les autres apôtres n'étaient pas sans reproche : ils avaient abandonné leur Maître. En voyant Pierre obtenir le pardon de son péché plus grave, ils ne désespéreront pas de la miséricorde du Sauveur. Arsenii, *Trois opuscules d'un écrivain grec inconnu du début du XIIIe siècle* (texte grec et version russe), Moscou, 1892, p. 86-87, 100-102, 105-106.

Nous avons là un spécimen de la manière des polémistes. C'est celle que nous retrouvons au XIVe siècle, dans les opuscules polémiques de Barlaam encore attaché à l'Église dissidente (cf. *P. G.*, t. CLI, col. 1262 C), et dans ceux, beaucoup plus violents, de Matthieu-Ange Panarétos. Cf. P. Risso, *Matteo Angelo*

Panaretos e cinque suoi opuscoli, Grottaferrata, 1914, p. 32-33. Extrait de *Roma e l'Oriente*.

A la veille du concile de Florence, *Macaire d'Ancyre*, dans son grand *Traité contre les Latins*, ne consacre pas moins de sept chapitres à attaquer la primauté de Pierre. Il enseigne que non seulement Pierre n'avait aucune juridiction sur les autres apôtres, mais encore qu'il ne pouvait rien faire sans leur consentement, comme le témoigne l'élection de saint Mathias; qu'il était envoyé par eux; que Jacques, en certaines circonstances, a eu le pas sur lui; que Paul lui a résisté, parce qu'il était répréhensible; que tous les apôtres, et pas seulement Pierre, ont été les vicaires de Jésus-Christ, etc. Κατὰ Λατίνων, c. XI-XVII, dans le Τόμος καταλλαγῆς de Dosithée, Jassy, 1692, p. 11-20.

On aurait tort, cependant, d'ajouter trop d'importance à ces sorties polémiques. On n'osait les produire dès qu'il était sérieusement question d'union avec Rome. C'est ainsi qu'à Florence la question de la primauté de saint Pierre ne se posa même pas, et si, sur la fin, on discuta de la primauté du pape, ce fut moins pour la nier que pour en restreindre l'exercice en Orient.

IV. PARTISANS ET ADVERSAIRES DE LA PRIMAUTÉ ROMAINE, DU XIIe SIÈCLE AU CONCILE DE FLORENCE. — Une fois la séparation des deux Églises passée à l'état de fait, nous voyons les théologiens byzantins soutenir les théories les plus disparates sur l'Église en général et la primauté romaine en particulier. Il n'est pas rare même de rencontrer des conceptions divergentes chez le même auteur. C'est un peu au gré des situations et des circonstances, au gré aussi de la politique impériale, que l'on adopte telle ou telle position.

Au demeurant, il faut bien le dire, pendant toute cette période la primauté romaine, du côté byzantin, demeure à l'arrière-plan des controverses. Quand il s'agit de pourparlers unionistes — et ces pourparlers sont pour ainsi dire continuels — c'est toujours autour de la procession du Saint-Esprit, de l'addition du *Filioque* au symbole, des azymes ou de toute autre divergence de ce genre, que roulent les discussions. Ainsi, aux conférences qui eurent lieu à Nicée et à Nymphée (1232-1234) entre les franciscains délégués par le pape Grégoire IX et les représentants du patriarche Germain II, on ne s'occupa que de la procession du Saint-Esprit et des azymes. Pendant la grande controverse suscitée par l'union conclue au IIe concile de Lyon (1274), la polémique se concentre sur la question de la procession du Saint-Esprit. Il en sera encore ainsi à Florence. Officiellement, l'Église byzantine n'attaque pas directement la primauté du pape, mais son orthodoxie, son infaillibilité. C'est la tactique qu'elle adopte pour garder son autonomie chaque fois que la politique impériale veut la forcer à l'union.

1° *Reconnaissance théorique de la primauté romaine.* — Certains théologiens, et des meilleurs, adoptent cette attitude. Ils ne nient pas que l'évêque de Rome soit le successeur de saint Pierre dans sa primauté, que cette primauté soit effective et de droit divin; mais ils refusent d'obéir au pape parce qu'il n'est pas orthodoxe. C'est le cas, par exemple, de *Siméon de Thessalonique* dans son *Dialogue contre les hérésies*. Ses paroles méritent d'être rapportées, car elles contrastent singulièrement avec les dires des polémistes de son temps et surtout de ceux de notre époque.

« Nous n'avons pas, dit-il, à contredire les Latins, lorsqu'ils revendiquent la primauté pour l'évêque de Rome. Cela ne peut nuire à l'Église. Qu'ils nous montrent seulement que le pape persévère dans la foi de Pierre, qu'il est vraiment son successeur sous ce rapport, et nous lui accordons tous les privilèges de Pierre, et nous le reconnaissons pour le chef, la tête et le pontife suprême : καὶ πάντα ἐχέτω τὰ τοῦ Πέτρου, καὶ πρῶτος ἔστω καὶ κορυφὴ καὶ ἀρχιερεὺς πάντων καὶ ἄκρος ἀρχιερεύς. Ces titres, la tradition écrite les décerne aux patriarches de Rome. Ce siège est apostolique et celui qui l'occupe est dit le successeur de Pierre, s'il est attaché à la vraie foi. Personne de ceux qui pensent et parlent selon la vérité ne contredira à cela : καὶ οὐδεὶς τῶν ὀρθὰ φρονούντων καὶ λεγόντων ἐπὶ τούτοις ἀντερεῖ... Que l'évêque de Rome professe seulement la foi de Sylvestre, d'Agathon, de Léon, de Libère, de Martin et de Grégoire, et nous le proclamerons vraiment apostolique et nous le considérerons comme le premier des pontifes et nous lui obéirons non seulement comme à Pierre, mais comme au Sauveur lui-même. Mais s'il n'est pas l'héritier de la foi des saints, il ne sera pas non plus l'héritier du siège de Pierre; il ne sera jamais l'apostolique, ni le premier, ni le Père, mais au contraire l'adversaire et le dévastateur et l'ennemi des apôtres. *P. G.*, t. CLV, col. 120-121.

Avant Siméon, *Nil Cabasilas*, au risque de se contredire, avait parlé à peu près dans le même sens dans son opuscule Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα. Il avait écrit : « Tant que le pape reste dans la vérité, il ne perd pas la primauté, le principat véritable. Il est la tête de l'Église, le pontife suprême, le successeur de Pierre et des autres apôtres, et il faut lui obéir. » *P. G.*, t. CXLIX, col. 728. Malheureusement, ces belles déclarations ne concordaient pas avec ce qu'il avait dit plus haut en attribuant l'institution de la primauté romaine non à Jésus-Christ, mais aux Pères et aux conciles. *Ibid.*, col. 709.

Georges Scholarios, au contraire, est de l'avis de Siméon. Dans une lettre adressée au pape Eugène IV, avant le concile de Florence, il l'appelle le père commun et le pasteur universel : κοινὸς πατὴρ καὶ ποιμὴν τῆς οἰκουμένης. S. Lambros, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, t. I, Leipzig, 1912, p. 310. Plus tard, au plus fort de sa polémique contre le dogme catholique de la procession du Saint-Esprit, il déclare que le pape seul, en sa qualité de supérieur, de père et de docteur de l'Église, peut mettre fin au schisme, en usant d'économie, c'est-à-dire en supprimant le mot *Filioque* dans le symbole, pour le bien de la paix : τὸ γὰρ οἰκονομεῖν πανταχοῦ τοῦ μείζονος προσήκει, αὐτὸς δὲ ἐστι μείζων ὡς ἀληθῶς ἐν τῇ τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίᾳ. Ὁ δὲ πάπας, πατὴρ ὢν καὶ διδάσκαλος, δύναται μόνος τὸ σχίσμα λύειν δικαίως. *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, dans *Œuvres complètes de Georges Scholarios*, t. II, Paris, 1929, p. 231; *Second dialogue sur la procession du Saint-Esprit*, dans *Œuvres complètes*, t. III, Paris, 1930, p. 11. Ailleurs, le même théologien ne connaît que deux divergences sérieuses entre Grecs et Latins : celle qui a trait à la procession du Saint-Esprit et celle qui regarde la distinction entre l'essence divine et son opération. Cf. préface au *Résumé de la Somme contre les gentils*, dans *Œuvres complètes*, t. V, 1931, p. 2.

2° *La primauté est d'origine canonique.* — A côté de cette conception, qui ne s'oppose directement qu'à l'infaillibilité du pape, nous rencontrons la théorie de la primauté canonique. Ses partisans nient l'origine divine de la primauté romaine et en font une *institution d'origine ecclésiastique*, motivée par le rang de capitale autrefois occupé par l'ancienne Rome. Ils appuient cette doctrine hérétique sur le 3e canon du concile de Constantinople de 381 et surtout sur le 28e canon du concile de Chalcédoine, et il faut reconnaître que ces décrets, *pris en dehors de leur contexte historique* et dans le sens obvie des mots, favorisent cette conception. Sur ces décrets se fondent les privilèges du siège de Constantinople, nouvelle Rome. D'après certains interprètes, l'ancienne Rome a perdu la primauté canonique du jour où elle a cessé d'être capitale de l'empire : *c'est la théorie de la translation de la primauté*, qui aboutit à la monarchie canonique du siège de Constantinople. D'après d'autres, les

canons conciliaires, établissent une *dyarchie* : l'ancienne Rome, *tant qu'elle se maintient dans l'orthodoxie*, garde le premier rang vis-à-vis de Constantinople; rang purement honorifique et de préséance; car les canons accordent à la nouvelle Rome les mêmes prérogatives, τὰ ἴσα πρεσβεῖα, qu'à l'ancienne. Si celle-ci tombe dans l'hérésie, il ne reste plus que Constantinople, qui devient alors la seule héritière de la primauté canonique avec tous les privilèges que ce titre comporte : privilèges non purement honorifiques, mais impliquant une véritable juridiction suprême sur les autres Églises. Au fond, à l'époque dont nous nous occupons, la divergence des deux interprétations est purement théorique. Pratiquement, puisque l'ancienne Rome est déchue de la vraie foi, Constantinople seule possède la primauté, une véritable primauté de juridiction sur l'Église universelle, mais une primauté canonique, d'origine ecclésiastique.

Nombreux sont les théologiens et les canonistes qui ont adhéré à cette théorie sous l'une ou sous l'autre de ses formes. Elle a eu, cela va de soi, la faveur des patriarches de Constantinople. Plusieurs d'entre eux ont revendiqué au nom des anciens canons, une véritable primauté de juridiction sur les autres Églises, y compris les patriarcats. Voici, par exemple, ce qu'écrivait, en 1330, le *patriarche Isaïe* au catholicos des Arméniens, qui cherchait à s'unir à l'Église byzantine : « Le Seigneur, dans sa miséricorde, vous a ramenés à *la mère commune des Églises*. Pour vous, en effet, et pour tous ceux qui veulent être chrétiens et dignes de ce nom, nous tenons lieu de mère, comme vous le savez bien. C'est de nous, en effet, que partent les dogmes de la piété pour se répandre dans l'univers entier : μητρὸς λόγον ἡμεῖς ἐπέχομεν πρός τε ὑμᾶς καὶ πάντας τοὺς βουλομένους χριστιανοὺς καὶ εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι. Miklosich et Müller, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, t. I, p. 159; cf. *P. G.*, t. CLII, col. 1208 BC.

Le *patriarche Calliste* (2°, 1355-1363) écrit au clergé de Tirnovo en Bulgarie pour protester contre la conduite du prélat de cette ville, qui refusait d'inscrire le nom du patriarche œcuménique dans les diptyques : « Si le siège de Constantinople revoit, approuve et confirme les décisions des patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, comme les sacrés canons l'ordonnent et comme en témoigne la pratique ecclésiastique, à fortiori notre siège exercera-t-il son pouvoir sur l'Église des Bulgares : Ὁ τῆς Κωνσταντινουπόλεως θρόνος καὶ τὰς τῶν ἄλλων πατριαρχῶν κρίσεις... καὶ ἐπανακρίνει καὶ διευθετεῖ καὶ ἐπιψηφίζεται καὶ τὸ κῦρος δίδωσιν. *Epistola ad clerum Trinovii*, *P. G.*, t. CLII, col. 1384 BC.

Le *patriarche Philothée*, dans une lettre au grand kniaz de Russie, Démétrius, écrite en 1370, se nomme le père commun, établi par Dieu, de tous les chrétiens de la terre : ὡς κοινὸς πατὴρ ἄνωθεν ἀπὸ Θεοῦ καταστὰς εἰς τοὺς ἁπανταχοῦ τῆς γῆς εὑρισκομένους χριστιανούς. Miklosich et Müller, *op. cit.*, t. I, p. 516. Nous avons bien ici la monarchie du siège de Constantinople se substituant à la primauté romaine.

Nommons, parmi les partisans de la translation proprement dite, le canoniste *Aristène* qui, interprétant le 3e canon de Constantinople et le 28e canon de Chalcédoine, où il est dit que le siège de Constantinople aura la primauté, τὰ πρεσβεῖα, *après* l'évêque de Rome, μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον, entend la préposition μετά d'une succession dans le temps, non d'un ordre hiérarchique, de telle sorte que le sens sera celui-ci : après l'ancienne Rome, la primauté a passé au siège de Constantinople : τὸ γὰρ « μετὰ » ἐνταῦθα οὐ τῆς τιμῆς, ἀλλὰ τοῦ χρόνου ἐστὶ δηλωτικόν. *In can. 3 concil. Const. II*, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 325 D.

Balsamon et Zonaras ne sont pas de l'avis d'Aristène. Pour eux, d'après les anciens canons, l'évêque de Rome garde un droit de préséance envers celui de Constantinople, mais c'est toute sa supériorité à l'endroit de cet égal. Au patriarche œcuménique ils attribuent tous les privilèges dont se prévaut le pape, d'où que viennent ces privilèges, en vertu du principe énoncé dans le 28e canon de Chalcédoine : τὰ ἴσα πρεσβεῖα ἀπένειμαν τῷ τῆς νέας Ῥώμης θρόνῳ. C'est ainsi qu'ils accordent au patriarche de Constantinople tous les droits et honneurs concédés au pape par la fameuse *Donatio Constantini*. Sur un point cependant, le hiérarque byzantin restera inférieur au pape : il ne pourra porter les pantoufles de pourpre parce que le basileus s'est réservé cette distinction. Cf. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 321-325, 483-492, 1433-1444. En vertu du même principe, Zonaras restreint au seul Occident le droit d'appel reconnu au pape par le canon du concile de Sardique, parce que le patriarche de Constantinople, d'après les anciens canons, ne peut recevoir d'appels que de l'Orient. Pour qu'il y ait égalité, il faut que le pape ne puisse recevoir des appels que de l'Occident. *Ibid.*, col. 1444 B.

3° *La pentarchie.* — Une troisième conception de l'Église a cours dans les milieux byzantins concurremment avec les deux précédentes : c'est la théorie de la *pentarchie*. Voir art. PATRIARCAT, t. XI, col. 2269 sq. C'est celle que l'on met surtout en avant, quand on veut repousser les prétentions romaines. Elle se présente sous deux formes : la *forme monarchique* et *la forme oligarchique*. Dans sa forme monarchique, elle revient pratiquement au même que la théorie de la primauté canonique. L'Église universelle est divisée en cinq patriarcats. Parmi les cinq patriarches, celui d'Occident a reçu des Pères et des empereurs une vraie primauté de juridiction, qu'il conserve tant qu'il se maintient dans l'orthodoxie; qui passe de droit au patriarche de Constantinople s'il fait défection. Or il a fait défection.

Mais la vraie notion de la pentarchie est celle qu'a exposée *Pierre d'Antioche* à Dominique de Grado. Voir plus haut, col. 369. Elle suppose l'égalité parfaite des patriarches entre eux. Celui de Rome, s'il est orthodoxe, garde la primauté de rang et d'honneur; sinon, le premier rang est dévolu au patriarche œcuménique. Il faut pourtant mentionner la fantaisie du moine *Nicétas Seidès*, au XIIe siècle. Celui-là a trouvé une recette pour démontrer que la primauté n'a jamais appartenu à Rome en aucune façon. Selon le plan divin dit-il, cinq sièges patriarcaux ont été établis dans le monde, qui sont les *têtes*, en grec κάραι, des autres Églises. Or, il se trouve que chacune des lettres de ce mot κάραι désigne un des patriarcats. Si l'on prend le mot tel qu'il est, nous avons les patriarcats dans l'ordre qu'ils occupent actuellement : Κ = Κωνσταντινούπολις; ά = Alexandrie; ρ = Rome; α = Antioche; ι = Ἱεροσόλυμα. Si, au contraire, on le prend en anagramme, on a la liste des patriarcats dans l'ordre historique de leur apparition : Jérusalem vient le premier, établi par Jésus lui-même, avec saint Jacques pour titulaire. Puis c'est Antioche, fondé par saint Pierre; puis Rome, constitué par le même saint Pierre; puis Alexandrie; enfin, Constantinople. Par où l'on voit que, pour les patriarcats, s'est réalisée la parole du Sauveur : *Erunt primi novissimi, et novissimi primi*, et que Rome n'occupe jamais le premier rang, mais toujours le troisième.

Parmi les partisans de la pentarchie monarchique, il faut signaler l'archimandrite *Nil Doxopatris*. Dans sa *Notice sur les sièges patriarcaux*, rédigée en 1143 pour le roi Roger II de Sicile, il commence par développer la théorie des cinq patriarcats considérés comme les cinq sens du corps mystique du Christ, puis il ajoute : « Parce que Rome a perdu la dignité de capi-

tale de l'empire, à cause de laquelle on lui avait attribué le premier rang, et parce qu'elle est maintenant au pouvoir des barbares, elle a perdu sa primauté, qui a passé à Constantinople, devenue à son tour la ville de l'empereur... De même que l'évêque de Rome eut autrefois le privilège de recevoir des appels contre les autres patriarches, de même l'évêque de Constantinople, qui a obtenu les privilèges de Rome, peut juger les trois autres patriarches : ἐπεὶ ὁ Κωνσταντινουπόλεως ἔλαβε τὰ τῆς Ῥώμης προνόμια, εἰκότως καὶ οὗτος δύναται δικάζειν τοὺς προειρημένους τρεῖς πατριάρχας. » *Notitia patriarchatuum*, *P. G.*, t. CXXXII, col. 1100-1101. On voit que Nil n'ose pousser jusqu'au bout la conséquence logique de son principe, puisqu'il ne dit pas que l'évêque de Rome est soumis lui aussi au patriarche byzantin.

On trouve aussi de l'inconséquence, voire une vraie contradiction, dans les déclarations du canoniste *Théodore Balsamon*, qui fut patriarche d'Antioche. D'une part, en effet, dans sa *Réponse canonique sur les privilèges des patriarches*, il affirme que les cinq patriarches, qu'il compare tantôt à l'unique tête du corps de toutes les Églises de Dieu, tantôt aux cinq têtes des mêmes Églises et tantôt aux cinq sens de l'unique corps mystique dont le Christ est la tête, sont égaux en tout et régissent d'une manière indépendante le territoire soumis à leur juridiction : ἰσοτιμίαν ἐν ἅπασιν ἔχουσι..."Εκαστος τὴν ἀπονεμειθεῖσαν αὐτῷ διοίκησιν ἐνεργήσει μονοειδῶς. *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 1016 et 1024. Au contraire, quand il commente les canons conciliaires, il attribue, comme nous l'avons vu plus haut, une vraie primauté de juridiction d'ordre canonique au pape et au patriarche œcuménique, donnant ainsi son suffrage à une sorte de dyarchie ecclésiastique, qui se mue automatiquement en monarchie si le pape est déclaré déchu de l'orthodoxie.

Au demeurant, la pentarchie oligarchique a beau être décrite et approuvée par les théologiens byzantins pour les besoins de la polémique, c'est une pure théorie contredite par les faits. Le patriarche de Constantinople, après Michel Cérulaire, joue, en Orient, le rôle d'un vrai pape. Seulement, sa primauté repose sur une base humaine. Elle est d'ordre canonique, et le temps pourra venir où cette base sera ébranlée. C'est ce qui est arrivé, comme nous allons le voir en étudiant l'attitude des théologiens gréco-russes à l'égard de la primauté romaine pendant la période moderne.

Les sources ont été indiquées au cours de l'article. Pour la primauté romaine à Byzance, au IXe siècle, avant Photius, voir J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 289-295. Sur la doctrine de Photius et ses diverses attitudes à l'égard de la papauté, voir M. Jugie, *Photius et la primauté de saint Pierre et du pape*, dans le *Bessarione*, t. XXXV-XXXVI (1919-1920) et tirage à part. On trouvera une étude d'ensemble, pour toute la période étudiée, avec de nombreux détails et de copieux extraits des théologiens byzantins, dont beaucoup n'ont pu être signalés ici, dans les t. I et IV de notre *Theologia orientalium dissidentium* (t. I, p. 113-153, 224-254, 279-285, 351-354; t. II, p. 320-351, 366-375, 379-398, 425-437, 450-463).

IV. La primauté romaine dans l'Église gréco-russe, après le concile de Florence et jusqu'a nos jours. — 1° Aperçu général sur la controverse touchant la primauté romaine dans l'Église gréco-russe, à partir du XVIe siècle. Conceptions divergentes sur la constitution de l'Église. 2° La primauté de saint Pierre et les théologiens gréco-russes modernes. 3° Origine et développement de la primauté romaine d'après les historiens et les théologiens gréco-russes de la période moderne et contemporaine. 4° Les raisons théologiques des polémistes contre la primauté romaine. 5° Les livres canoniques et liturgiques de l'Église gréco-russe et la primauté de saint Pierre et du pape.

I. Aperçu général sur la controverse touchant la primauté romaine dans l'Église gréco-russe, a partir du XVIe siècle. — Après le concile de Florence, la question de la primauté du pape entendue dans le sens non d'une primauté de rang ou d'honneur, mais d'un véritable pouvoir suprême de juridiction, d'une ἀρχή, comme s'expriment les polémistes, devient l'une des principales divergences dogmatiques entre l'Église catholique et l'Église gréco-russe.

Si, dans les traités polémiques qui suivirent immédiatement le concile, la question de la procession du Saint-Esprit occupe encore la première place, à partir du XVIe siècle, plusieurs théologiens voient dans la prétention des papes à une juridiction effective sur l'Église universelle la principale cause du schisme byzantin. D'autres lui accordent une importance au moins égale à la procession du Saint-Esprit et en traitent immédiatement après cette dernière question, quand ils ne lui consacrent pas des monographies spéciales. C'est aussi à partir de cette époque que les appellations de *papistes* et de *papolâtres* commencent à être employées par les polémistes les plus emportés pour désigner les catholiques. De nos jours, et depuis la définition du concile du Vatican sur la primauté et l'infaillibilité personnelle du pape, la plupart des théologiens dissidents déclarent que la monarchie papale est le grand obstacle à l'union des Églises, comme elle a été la grande cause du schisme. Quelques-uns même avouent que c'est la seule divergence dogmatique vraiment sérieuse entre l'orthodoxie orientale et le catholicisme; aussi, tous les efforts de la polémique gréco-russe, depuis cinquante ans, sont-ils tournés contre les privilèges du successeur de Pierre.

En fait, depuis le XVIe siècle, sur la constitution de l'Église, nous trouvons chez les théologiens gréco-russes les mêmes imprécisions, les mêmes conceptions divergentes, les mêmes contradictions que chez les théologiens byzantins de la période précédente.

1° *La tétrarchie.* — Nous voyons d'abord la *tétrarchie* succéder à la *pentarchie* sous ses deux formes *monarchique* et *oligarchique*. Déjà, sur la fin de la période byzantine, on avait senti le besoin de renoncer à la pentarchie. La théorie ingénieuse des cinq sens du corps mystique ne tenait plus, du moment que le patriarche d'Occident s'obstinait à « mutiler le corps de l'Église », selon l'expression de Nicétas Seidès, en ne s'unissant pas aux quatre autres patriarches. Il n'y avait plus, en réalité, qu'une tétrarchie, et il fallait trouver une comparaison appropriée. On ne tarda pas à la découvrir. Dans une profession de foi rédigée en 1452 par les antiunionistes de Constantinople pour le hussite Constantin Plastris, l'Église orientale est comparée à un édifice soutenu par les quatre colonnes que sont les quatre sièges patriarcaux. Le premier est celui de Constantinople : Αὕτη δὲ ἐστιν ἡ ἀνατολικὴ Ἐκκλησία τέτταρσι στύλοις τοῖς πατριαρχικοῖς θρόνοις ἐρειδομένη, ὧν ὁ Κωνσταντινουπόλεως ὑπερκάθηται. Dans le Τόμος ἀγάπης de Dosithée, p. 331.

Dans ce document, c'est la tétrarchie sous la forme monarchique qui est indiquée, le patriarche de Constantinople est dit posséder une primauté canonique de juridiction et d'enseignement sur les autres patriarches : προέχων ἀρχαίῳ καὶ κεκανονισμένῳ ἀξιώματι τῆς ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας καὶ τῇ ὀρθοῦ λόγου διδασκαλίᾳ. *Loc. cit.* C'est dans le même sens que, pendant toute la période moderne, les patriarches de Constantinople entendent la tétrarchie. Comme leurs prédécesseurs et avec plus d'insistance qu'eux, ils réclament un vrai pouvoir papal sur les trois autres patriarches d'Orient. Dans le *Tome synodal* du mois de mai 1590, par lequel la fondation du patriarcat de Moscou était officiellement reconnue, le nouveau patriarche Job était invité à considérer « comme sa

tête et son primat le siège de Constantinople à l'exemple des autres patriarches : καὶ κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ πρῶτον ἔχειν καὶ νομίζειν τὸν ἀποστολικὸν θρόνον Κωνσταντινουπόλεως, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἔχουσι πατριάρχαι. W. Regel, *Analecta byzantino-russica*, Saint-Pétersbourg, p. 85-91. Quelques années auparavant, le patriarche Jérémie II, dans sa *Première réponse aux théologiens de Tubingue* (15 mai 1576), avait appelé l'Église de Constantinople la patrie et la tête de toutes les Églises, possédant la primauté de l'orthodoxie : πατρὶς τῶν Ἐκκλησιῶν, καὶ ἡγεμονεῖ τῇ γνώσει... τὰ πρεσβεῖα τῆς ὀρθοδοξίας εἴληφε καὶ εἰς κεφαλὴν τέτακται. Gédéon de Chypre, Κριτὴς τῆς ἀληθείας, t. I, Leipzig, 1758, p. 73. Les textes abondent, dans les documents du patriarcat œcuménique de la période moderne, où des expressions analogues se rencontrent. On en trouve de semblables en plein XIXe siècle. Encore en 1850, dans le tome d'autocéphalie délivré à l'Église de Grèce, le patriarche de Constantinople se considère comme investi par Dieu de l'administration et du soin de toutes les Églises : ἡμεῖς, οἱ ἐλέῳ Θεοῦ τὴν ἀποστολικὴν μέριμναν πασῶν τῶν Ἐκκλησιῶν ἀναδεδεγμένοι καὶ τῆς περὶ αὐτὰς οἰκονομίας ἐμπεπιστευμένοι τὴν διαχείρησιν. Mansi-Petit, *Concil.*, t. XL, col. 461-462. Jusqu'à une période très récente, le patriarcat œcuménique intervenait dans les affaires intérieures des autres patriarcats orientaux, recevant des appels contre leurs titulaires, s'occupant de nommer ceux-ci et allant jusqu'à les déposer. Cf. Delicanis, Πατριαρχικὰ ἔγγραφα, spécialement le t. III. Ces faits montrent que la primauté de Constantinople n'a pas été un vain titre.

Cependant, tout comme au Moyen Age, il se trouve des théoriciens qui, fermant les yeux sur la réalité, soutiennent l'égalité absolue des quatre patriarches, n'accordant à celui de Constantinople qu'une simple primauté d'honneur. C'est le cas de Métrophane Critopoulos, au c. XXII de sa *Confession de foi* : « Il y a, dit-il, entre les quatre patriarches l'égalité qui convient à des pasteurs chrétiens. Aucun d'entre eux ne s'élève au-dessus des autres; aucun ne s'estime digne d'être appelé la tête des autres. Jamais on n'a ouï dire, dans l'Église catholique, qu'un homme mortel et sujet à de nombreux péchés était la tête de l'Église... Ils vivent sur le pied d'une parfaite égalité et, en dehors de la préséance, aucune différence entre eux : αὐτοὶ δὲ ὁμοτίμως διάγουσι καθ'ἑαυτοὺς ἐν πᾶσι. Πλὴν γὰρ τῆς καθέδρας, οὐδεμία τις ἄλλη διαφορά ἐστι μεταξὺ τούτων. Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis*, t. II, Iéna, 1851, p. 209-210.

Dans une *Réponse à la secte anglicane des non-jureurs*, datée de 1718, les quatre patriarches orientaux font allusion aux « quatre colonnes de la sainte Église », sans laisser entendre qu'il y ait quelque différence entre ces colonnes. En théorie, il est entendu qu'elles sont égales. Mansi-Petit, *op. cit.*, t. XXXVII, col. 408. Tout comme Métrophane Critopoulos, ils oublient que l'ancienne pentarchie a été rétablie en 1590 par la création d'un patriarcat à Moscou. Ou plutôt ils s'en souviennent, mais ils considèrent le patriarche moscovite comme étant d'un rang inférieur. Ils l'appellent archevêque de Moscou et patriarche de toute la Russie. On voit qu'ils tiennent à la comparaison des quatre colonnes.

La tétrarchie a régné dans l'esprit des théologiens grecs jusqu'au début du XIXe siècle. Athanase de Paros, en parle encore dans son Ἐπιτομὴ τῶν θείων δογμάτων, éditée en 1806, p. 39-40. Cette théorie avait été combattue, au XVIe et au XVIIe siècle, par les théologiens russes, qui essayèrent de ressusciter, au profit de Moscou, *la théorie de la translation de la primauté canonique*, basée sur le 28e canon de Chalcédoine. Du moment que Constantinople, la seconde Rome, avait cessé, en 1453, d'être la capitale d'un empire chrétien orthodoxe, elle avait perdu, par le fait même, cette primauté, que, d'après les canons conciliaires, les Pères avaient d'abord accordée à l'ancienne Rome parce qu'elle était la capitale de l'empire. C'était à Moscou que revenaient τὰ ἴσα πρεσβεῖα du 28e canon de Chalcédoine, puisqu'elle était la capitale du seul empire orthodoxe alors existant. Moscou devenait la *troisième Rome*. Il se trouva un moine russe, Philothée, du couvent d'Eleazarov, près Pskov, pour développer, tout au long et d'une manière très logique, la théorie de *Moscou, troisième Rome*. L'idée fit fortune. Elle sourit aux tsars encore plus qu'aux théologiens. Ivan IV commença par se faire couronner et consacrer tsar ou *basileus* par le métropolite de Moscou, Macaire, en 1547, et obtint, après de pénibles négociations, que le patriarche de Constantinople, Joasaph II, ratifiât, sinon la légitimité de la cérémonie du sacre, du moins le titre de βασιλεύς, qu'il s'était fait décerner (1561). En 1589, Féodor Ivanovitch et Boris Godounov profitaient d'un voyage de Jérémie II à Moscou pour faire consacrer patriarche de Moscou et de toutes les Russies le métropolite Job. La théorie de la troisième Rome aurait exigé que le nouveau patriarche fût proclamé d'emblée le premier de tous. En fait, il n'obtint même pas le troisième rang, que Jérémie II lui avait imprudemment promis. Il dut se contenter de la cinquième et dernière place. Encore avons-nous vu que les Grecs feignirent d'ignorer son existence, ou tout au moins le considérèrent comme un patriarche de second ordre.

2° *L'autocéphalisme national.* — A partir du XIXe siècle, sous la poussée des événements, la tétrarchie s'est définitivement écroulée, comme aussi a disparu toute théorie donnant un primat à l'Église universelle. Un nouveau système est né, cadrant avec les faits : celui de l'*autocéphalisme national*, voire de l'*autocéphalisme phylétique*. Il tient dans cette phrase : « Toute nation politiquement indépendante — les Bulgares ont dit : toute race ayant sa langue propre — a droit à une organisation ecclésiastique absolument autonome et indépendante. » Plus d'autorité commune s'imposant aux Églises nationales autocéphales, sauf celle d'un nouveau concile œcuménique, que beaucoup proclament impossible et quelques-uns, indésirable. Il ne reste place, dans ce système, pour aucune primauté véritable, même purement canonique. Tout au plus, par vénération pour les anciens canons, reconnaîtra-t-on une simple primauté de préséance au patriarche de Constantinople et même au pape de la vieille Rome, s'il consentait jamais à entrer dans le concert de l'orthodoxie. Telle est la théorie actuellement régnante bien qu'elle rencontre quelques contradicteurs, certains prônant le retour à une primauté canonique en faveur du patriarche œcuménique, dont le troupeau diminue de jour en jour et menace même de disparaître à brève échéance, si quelque événement imprévu ne vient changer le sort de la ville de Constantin. Du reste, l'autocéphalisme national lui-même s'effrite sous la poussée de l'autocéphalisme phylétique ou des divisions intestines. C'est ainsi qu'à l'heure actuelle la ville de New-York, qui, d'après les principes de l'autocéphalisme national, ne devrait avoir qu'un évêque pour tous les Gréco-Russes qui s'y trouvent, n'en comptent pas moins de sept, un Grec, un Roumain, un Syrien et quatre évêques russes de diverses obédiences.

II. LA PRIMAUTÉ DE SAINT PIERRE ET LES THÉOLOGIENS GRÉCO-RUSSES MODERNES. — Alors que, dans la période précédente, nous avons encore moissonné un nombre impressionnant de témoignages sur la primauté de saint Pierre, une primauté véritable de juridiction sur les autres apôtres, dans la période moderne nous ne trouvons plus que des adversaires de cette même primauté.

Cela s'explique par l'hostilité croissante contre la primauté du pape, dont celle de Pierre est le véritable fondement. Les théologiens dissidents ne connaissent plus que la thèse de l'égalité parfaite des douze apôtres. D'après eux, Jésus-Christ n'a institué aucune primauté véritable dans le collège apostolique. Tout au plus concèdent-ils à Pierre une primauté de rang et d'honneur due à son mérite personnel ou à son âge. Ils distinguent nettement entre la *simple primauté* (τὸ πρωτεῖον, d'après les Grecs; *pervenstvo*, d'après les Russes) et le *principat* (ἡ ἀρχή, d'après les Grecs; *glavenstvo*, mot à mot : *capitalité*, d'après les Russes). Pierre a pu avoir le πρωτεῖον ou *pervenstvo*, il n'a jamais reçu l'ἀρχή, le *glavenstvo*. Sans doute, on l'appelle le coryphée, mais c'est le coryphée d'un chœur d'égaux; c'est un frère entre les frères, un *primus inter pares*. Ce n'est pas une tête ni un père. Ainsi s'exprime, en 1585, Mélèce Pigas, patriarche d'Alexandrie dans un traité intitulé : Λόγος περὶ τοῦ τί ἐστιν ἡ ἀληθὴς καθολικὴ Ἐκκλησία, καὶ ποία ἐστιν ἡ γνησία κα ἀληθὴς κεφαλὴ αὐτῆς, καὶ κατὰ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα τῆς Ῥώμης, édité par Dosithée, dans le Τόμος χαρᾶς, p. 553-609.

Contre la primauté de Pierre, ces théologiens font valoir trois sortes d'arguments : 1° des raisonnements théologiques; 2° une exégèse négative des textes scripturaires sur lesquels les catholiques appuient la primauté; 3° des attaques positives appuyées sur l'Écriture et la tradition.

1° Voici quelques spécimens de leurs raisonnements théologiques :

1. Les apôtres n'avaient pas besoin de chef ni de guide. Ils se suffisaient à eux-mêmes, puisque chacun d'eux avait reçu immédiatement de Jésus-Christ un pouvoir plénier pour gouverner l'Église. Ainsi parle, par exemple, le Russe Alexandre Lebedev, dans son ouvrage : *O glavenstvié papy (De la primauté du pape)*, 2e éd., Saint-Pétersbourg, 1903, p. 118.

2. Ils avaient tous été constitués évêques œcuméniques et docteurs universels par Jésus-Christ. Ils étaient indépendants les uns des autres et pouvaient agir à leur guise. Comme évêques œcuméniques, ils n'étaient attachés à aucun siège en particulier. Pierre a pu fonder le siège de Rome, comme il en a fondé tant d'autres, Antioche par exemple; mais il n'a pas été évêque de Rome au sens propre du mot. L'évêque de Rome n'est pas plus son successeur que l'évêque d'Antioche. Cet argument, plusieurs théologiens byzantins l'avaient trouvé déjà. Il est répété par quelques modernes. Cf. Gabriel Sévéros, Περὶ τῆς ἀρχ ς τοῦ πάπα, Constantinople, 1627, p. 4 sq.; Élias Méniatès, Πέτρα σκανδάλου, Athènes, 1810, p. 91.

3. La preuve que Pierre n'a reçu aucune prérogative spéciale, c'est qu'il a été ordonné évêque au même titre que les autres apôtres. Jésus Christ ne lui a conféré aucun degré spécial du sacrement de l'ordre, qui aurait été le signe de sa primauté sur les autres. Cf. Gabriel Sévéros, *op. cit.*, p. 3-4 : Τὴν ἀξίαν τῆς ἱερωσύνης ἐξίσου τὴν ἐνηλάβασιν οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ... Πέτρος δὲν εἶχε μηδ'ἕνα χάρισμα ἰδικὸν καὶ μοναχικόν του, ἀλλὰ τὰ χαρίσματα ὅλα καὶ τὰ ἀξιώματα κοινῶς τὰ εἶχασιν οἱ ἀπόστολοι, καὶ ἐξ ἴσου, ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ. Voir aussi A. Lebedev, *op. cit.*, p. 254.

2° Quant aux textes scripturaires relatifs à la primauté de Pierre, les théologiens gréco-russes les torturent de toutes façons pour leur enlever toute signification qui attribuerait à Pierre un privilège spécial. Sur le *Tu es Petrus*, ils ont produit de vraies trouvailles. Quelques-uns concèdent que les mots : *super hanc petram* désignent la personne de Pierre; mais Pierre, dans le cas, représente tous les autres apôtres. Eux aussi sont *pierre* et *fondement* de l'Église au même titre que lui. Et ils renvoient à saint Paul, Eph., II, 20 : *superædificati super fundamentum apostolorum et prophetarum*, et à l'Apocalypse, XXI, 14 : *Et murus civitatis habens fundamenta duodecim*. Dans le texte, *Ecclesiam meam* désigne chaque Église particulière plutôt que l'Église universelle. Cf. Philarète Drozdov, *Slova i rietchi (Sermons et discours)*, t. II, Moscou, 1874, serm. XXVIII, p. 107-108. D'après le Russe Anatole Martynovskii, si par le *Tu es Petrus* Jésus Christ avait voulu signifier la primauté de Pierre, il aurait comparé l'Apôtre non au fondement, mais au toit, au faîte de l'édifice de l'Église. Le fondement d'une maison, en effet, est, la plupart du temps, invisible, tandis que le chef d'une société doit apparaître aux yeux de tous. Le roi monte sur le trône, il ne se cache pas dessous. Avdias Vostokov (pseudonyme d'A. Martynovskii), *L'Église romaine dans ses rapports avec les autres Églises chrétiennes et avec tout le genre humain*, 2 vol., Saint-Pétersbourg, 1857, ouvrage trad. en italien sous le titre : *La Chiesa romana nei suoi rapporti con le altre Chiese cristiane e con tutto il genere umano*, Rome, 1871. Le passage cité se trouve dans le t. I, p. 57-58, de la traduction italienne.

Pour d'autres théologiens, *super hanc petram* désigne Jésus-Christ lui-même. C'est l'exégèse de Mélèce Pigas dans son Ὀρθόδοξος διδασκαλία, 2e éd., 1769, p. 137; celle de Gabriel Sévéros, *op. cit.*, p. 8. Mais la plupart s'en tiennent à l'interprétation de certains Pères entendue dans un sens exclusif bien éloigné de leur pensée : la pierre, *c'est la foi, la confession de foi de Pierre*. Pour fortifier cette explication, le Russe Serge Souchkov a cru bon de recourir à la philologie : Il déclare que les mots *Petrus* et *petra*, en grec Πέτρος et πέτρα, en syro-chaldaïque Kepha et Keph ne sont pas synonymes. Le premier est un adjectif et signifie : *petrinus, dur comme la pierre*, le second est un substantif et signifie : *pierre, rocher*. Le sens est alors : « Je te dis que tu es *de pierre (petrinus)*, et sur *cette pierre*, c'est-à-dire, *ta foi*, qui te rend dur comme la pierre, je bâtirai mon Église. » *Contre la fausse doctrine du principat universel de l'Église romaine* (en russe), Saint-Pétersbourg 1891, p. 12 13.

Même arbitraire dans l'interprétation de Luc., XXII, 31 32 : *Rogavi pro te, ut non deficiat fides tua... Confirma fratres tuos*. D'après les uns, Jésus a prié pour tous, et non pour Pierre seul. D'après d'autres, cette prière a eu pour but d'obtenir à Pierre la grâce du repentir pour son triple reniement. La foi dont il s'agit est la foi de l'Église universelle. Les frères que Pierre devra confirmer sont, d'après certains, non les apôtres, mais les fidèles en général. D'autres concèdent que ce sont aussi les apôtres; mais cette confirmation sera d'ordre purement moral : Pierre confirmera les autres par la prédication muette de son repentir, par l'espoir du pardon qu'il inspirera aux pécheurs, par de fraternelles exhortations à fuir le péché et à espérer en la miséricorde divine. Cf. Nectaire de Jérusalem, Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα, Iassy, 1682, trad. latine de l'anglican Allix : *Nectarii pat. Hieros. confut. imperii papæ in Ecclesiam*, Londres, 1702, p. 158; Gabriel Sévéros, *op. cit.*, p. 20-21; Iv. Perov, *Oblitchitelnoe bogoslovie (Théologie polémique)*, 6e éd., Toula, 1905, p. 63.

Les paroles de Jésus à Pierre sur les bords du lac de Tibériade (Joa., XXI, 15-17) sont communément entendues non de la collation d'une primauté quelconque, mais de la réintégration de Pierre dans le collège apostolique par une expiation publique de son triple reniement. Le *Pasce oves meas* ne donne à Pierre aucun privilège particulier, mais lui restitue sa dignité d'apôtre, qu'il avait perdue. On trouve cette explication dans la plupart des manuels et des traités polémiques. Les quatre patriarches d'Orient l'adoptent dans leur encyclique de 1848, adressée à tous les

orthodoxes : Οὐκ ἦν προνόμιόν τι ἐπὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων τοῦ μακαρίου Πέτρου, ἥκιστα δὲ τῶν διαδόχων αὐτοῦ, ἀλλ'ἁπλῆ τις ἀποκατάστασις αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποστολήν, ἧς ἐκπεπτωκὼς ἦν διὰ τὸ τριττὸν τῆς ἀρνήσεως. Mansi-Petit, *op. cit.*, t. XL, col. 393 A. Quelques-uns préfèrent dire que le *Pasce oves meas* s'adresse à tous les apôtres dans la personne de Pierre. Ainsi pensent Mélèce Pigas, 'Ορθόδοξος διδασκαλία, p. 158, qui fait remarquer que Jésus n'a pas dit : Σὺ ποίμαινε, *tu pasce*, mais simplement : Ποίμαινε, *pasce;* Nectaire de Jérusalem, *op. cit.*, trad. Allix, p. 168-169; les patriarches orientaux dans l'encyclique aux Antiochiens, de 1722, Mansi-Petit, *op. cit.*, t. XXXVII, col. 141.

3° Après s'être débarrassés de la sorte des témoignages invoqués par la théologie catholique, les polémistes orientaux essaient de prendre l'offensive tant sur le terrain de l'Écriture que sur celui de la tradition.

Ils en appellent d'abord aux passages évangéliques où Notre-Seigneur recommande l'humilité aux siens et proscrit de son Église la manière autoritaire des rois des nations (Matth., XX, 20-28; Luc., XXII, 24-27); où il dit : *Vos autem omnes fratres estis.* Matth., XXIII, 8-11. Les Actes des apôtres leur fournissent plus d'un argument. Ils insistent sur l'élection de saint Mathias; sur l'expression : *Miserunt Petrum et Joannem*, Act., VIII, 14; sur l'humble attitude de Pierre devant ceux de la circoncision, après la conversion du centurion Corneille, Act., XI, 2-18; sur le rôle de premier plan joué par Jacques au concile de Jérusalem et sur le fait que ce n'est pas Pierre seul, mais tous les apôtres avec les anciens qui écrivent aux fidèles d'Antioche, de la Syrie et de la Cilicie. Act., XV, 6-30. Ils font remarquer que les autres apôtres se taisent absolument sur la primauté de Pierre, et que saint Paul paraît la nier par ce qu'il dit dans l'épître aux Galates, I, 11, 16-17; II, 6-18. Il nomme en effet Céphas après Jacques, lui résiste en face et lui fait la leçon devant tout le monde. Ils découvrent des indices défavorables à l'existence de toute primauté dans l'Église primitive dans certains passages des épîtres pauliniennes, notamment dans I Cor., I, 12-13; III, 4-9; Eph., II, 19-20; et dans l'Apocalypse, XXI, 14. Pierre lui-même, disent-ils, ne paraît pas avoir conscience de sa prééminence puisqu'il s'appelle simple συμπρεσβύτερος, I Pet., V, 1, et nomme saint Paul son *frère très cher.* II Petr., III, 15.

Dans leur encyclique aux fidèles d'Antioche, en 1722, les patriarches orientaux vont jusqu'à relever comme incompatible avec la primauté de Pierre le fait que Paul, Jean, Jacques, ont écrit leurs épîtres à son insu et sans le consulter. Cf. Mansi-Petit, *op. cit.*, t. XXXVII, col. 148; Philarète Goumilevskii, *Théologie dogmatique orthodoxe*, 3ᵉ éd., t. II, Saint-Pétersbourg, 1883, p. 263; Trouskovskii, *Théologie polémique*, 2ᵉ éd., Moghilev, 1889, p. 39-43; A. Lebedev, *op. cit.*, p. 247-253; Souchkov, *op. cit.*, p. 43-66.

4° Pour ce qui regarde la tradition patristique, la conduite des polémistes anticatholiques est bien simple. Ils font ressortir tout ce qui, dans les écrits des Pères, paraît être défavorable de près ou de loin à la thèse catholique. Ils s'arrêtent spécialement sur l'exégèse du *Tu es Petrus* donnée par saint Cyprien, et quelques-uns déclarent que c'est à l'interprétation de ce Père qu'il faut ramener tout ce que disent les autres. Cf. I. Perov, *op. cit.*, p. 66. Si un même Père donne d'un même texte évangélique deux interprétations différentes, ils rapportent celle qui est la moins favorable à la primauté de Pierre et passent l'autre sous silence. C'est ainsi qu'ils accumulent les citations où les mots *super hanc petram* sont entendus de la foi de Pierre, de sa confession de la divinité de Jésus-Christ, dans le but d'opposer la foi de Pierre à sa personne. Se trouvent-ils en face d'une affirmation évidente de la prééminence du chef des apôtres, ils s'en débarrassent en disant que les passages de ce genre sont des éloges oratoires, qu'il faut bien se garder de prendre à la lettre. C'est avec ces principes d'exégèse qu'Alexandre Lebedev, *op. cit.*, p. 269-270, par exemple, arrive à compter parmi les adversaires de la primauté de Pierre saint Jean Chrysostome lui-même, qui l'affirme si explicitement en plusieurs endroits de ses écrits; cf. plus haut, col. 280 sq. Le même découvre des difficultés contre la doctrine catholique là où un critique informé ne saurait en apercevoir l'ombre, comme dans le silence des canons apostoliques, dans le fait que le *Pasteur* d'Hermas ne place pas saint Pierre dans les fondements de sa tour, dans les paroles de la *Liturgie de saint Jacques* disant que l'Église est fondée sur la *pierre de la foi. Op. cit.*, p. 254, 256-257. Pour enlever toute valeur probante à l'argument de tradition en faveur de la primauté, il suffit à d'autres de dire que les Pères donnent des textes évangéliques des explications divergentes et que, par conséquent, on n'en saurait rien tirer de certain, tant que l'Église réunie en concile œcuménique n'en aura pas formulé une interprétation authentique. Cf. Avdias Vostokov, *op. cit.*, t. I (trad. italienne), p. 43; Damalas, Περὶ ἀρχῶν, Leipzig, 1863, p. 101.

III. ORIGINE ET DÉVELOPPEMENT DE LA PRIMAUTÉ ROMAINE D'APRÈS LES HISTORIENS ET LES THÉOLOGIENS GRÉCO-RUSSES DE LA PÉRIODE MODERNE ET CONTEMPORAINE. — Nier la primauté de saint Pierre est un moyen radical de ruiner par le fondement la primauté romaine. Une autre voie tout aussi efficace d'arriver au même résultat est d'affirmer que la fondation de l'Église romaine n'a rien à voir avec saint Pierre, soit que saint Pierre ne soit jamais venu à Rome, soit qu'il n'y soit venu que pour souffrir le martyre, sans s'occuper d'y organiser une Église déjà existante et de s'y donner un successeur.

1° *La thèse de la non-venue de saint Pierre à Rome*, soutenue par certains critiques d'outre-Rhin du siècle dernier, a été adoptée par plusieurs polémistes gréco-russes, malgré la tradition unanime de l'Église grecque depuis les premiers siècles. Même après que la critique indépendante a abandonné cette position intenable, celle-ci a gardé des partisans en Orient. Il n'y a pas longtemps que le Grec Nectaire Képhalas la prenait encore à son compte. Μελέτη ἱστορικὴ περὶ τῶν αἰτίων τοῦ σχίσματος, t. I, Athènes, 1911, p. 12-40. D'autres, sans oser soutenir expressément la négative, se contentent d'émettre des doutes. Ainsi firent les quatre patriarches d'Orient dans leur encyclique de 1848, Mansi-Petit, *op. cit.*, t. XXXVII, col. 391 A : Ὁ θρόνος τῆς Ῥώμης ἐκ μιᾶς τινος ἁπλῆς παραδόσεως νομίζεται τιμηθεὶς παρὰ τοῦ μακαρίου Πέτρου. Le patriarche de Constantinople Anthime VII, en 1895, déclarait que « l'activité apostolique de Pierre à Rome est complètement ignorée par l'histoire ». Πατριαρχικὴ καὶ συνοδικὴ ἐγκύκλιος, § 14, Constantinople, 1895.

Un plus grand nombre donnent leur faveur à l'opinion qui attribue à saint Paul en personne, ou à l'un de ses disciples, la fondation de l'Église romaine et ne fait venir Pierre à Rome que pour y souffrir le martyre entre les années 65 et 67. D'abord mise en avant par l'ex-catholique Vladimir Guettée, *Exposition de la doctrine de l'Église catholique orthodoxe*, 2ᵉ éd., Paris, 1884, p. 122, cette thèse a été développée *ex professo* par Serge Souchkov, dans l'ouvrage cité plus haut. Ses conclusions sont les suivantes : 1. Aucun apôtre n'est allé à Rome avant saint Paul; 2. l'Église romaine n'a pu être fondée avant les années 65-67; 3. son premier évêque fut le disciple de saint Paul, Lin, ordonné par l'Apôtre lui-même; 4. Paul est donc le premier fondateur de l'Église romaine; 5. saint Pierre n'arriva à Rome, par Corinthe, que sur la fin de l'année 65 ou en 66. Il collabora avec Paul *pour parfaire la fondation*

de l'Église romaine, et mourut martyr sous Néron, en 67 ou 68. *Op. cit.*, p. 85-118. Souchkov a trouvé plusieurs disciples en Russie. Quelques-uns pourtant, tel Alexandre Bicliaev, *De l'union des Églises*, Serghiev-Possad, 1897, p. 87-89, donnent comme fondateur de l'Église romaine non saint Paul lui-même, mais un de ses disciples.

2° *Transformation progressive de la primauté.* — Même quand on nie que saint Pierre soit venu à Rome ou qu'il ait fondé l'Église romaine, la question de la primauté de l'évêque de Rome n'est pas résolue pour l'historien, car il est incontestable que, dans les premiers siècles et bien avant le schisme byzantin, le pape a été considéré comme le primat de la catholicité. Nous trouvons chez les Gréco-Russes, historiens, théologiens ou polémistes, plusieurs solutions divergentes à ce problème.

La thèse classique, qui a la faveur des polémistes de profession, parce qu'elle met en bonne posture l'Église dissidente, est que, avant Photius, l'évêque de Rome, n'eut qu'une primauté d'honneur, primauté d'origine ecclésiastique accordée par les Pères et les empereurs en considération du rang de capitale de la ville de Rome. C'est dans ce sens que sont interprétés les anciens canons sur les privilèges du siège de Constantinople (3e de Constantinople en 381, 28e de Chalcédoine, 36e du synode *in Trullo*). Les manuels de théologie russe, même les plus récents (cf. Sylvestre Malevanskii, *Opyt pravoslavnago dogmatitcheskago bogoslovia*, 2e éd., t. IV, Kiev, 1897, p. 332; Malinovskii, *Ottcherk pravoslavnago dogmatitcheskago bogoslovia*, t. II, Serghiev-Possad, 1908, p. 300), ne font commencer la monarchie papale qu'au VIIIe-IXe siècle. Avant cette époque, nul prélat n'exerçait sur l'Église universelle une véritable autorité.

3° *La primauté d'origine canonique.* — Quelques auteurs, devant l'évidence des témoignages anciens qui nous montrent les papes exerçant, en certaines circonstances, une véritable autorité souveraine tant en Orient qu'en Occident, déclarent que, dans les premiers siècles, l'évêque de Rome était investi d'une véritable primauté de juridiction. Cette primauté lui avait été reconnue pour des raisons diverses. Elle n'était point d'ordre divin, mais d'origine ecclésiastique et reçue par la coutume. Nous trouvons cette opinion dans le *Cours de droit ecclésiastique* du canoniste grec Eutaxias, cours resté manuscrit, p. 201, 208-210. Le polémiste Alexandre Lebedev, que nous avons déjà cité plusieurs fois, se rapproche de cette opinion quand il dit qu'une primauté canonique de juridiction suprême avait commencé à s'établir dans les premiers siècles au profit de l'évêque de Rome. Mais, d'après lui, les agissements ambitieux des papes empêchèrent l'évolution normale de cette primauté, *vers laquelle l'Église tend spontanément*. Ils en falsifièrent la véritable notion, et la séparation des Églises arriva avant que les droits et l'exercice de cette primauté eussent été clairement définis. *Op. cit.*, p. 172-177, 202.

4° *L'usurpation.* — Plus nombreux sont ceux qui parlent d'une véritable primauté de juridiction *usurpée* par les évêques de Rome bien avant le schisme photien. D'après les uns, cette usurpation aurait commencé dès l'origine même de l'Église romaine. Cf. Nectaire Képhalas, *op. cit.*, t. I, p. 10. D'autres en découvrent les premières traces dès le IIIe siècle. Cf. J. Overbeck, *L'Église catholique orthodoxe. Protestation contre l'Église papale* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1869, p. 8. La plupart ne font pas difficulté de reconnaître qu'à partir du IVe siècle les prétentions papales à la domination sur l'Église universelle sont nettement affichées. L'historien russe Basile Bolotov († 1900), dans ses *Leçons sur l'histoire de l'Église ancienne*, t. III, Saint-Pétersbourg, 1913, p. 280-301, trouve dans les œuvres de saint Léon le Grand l'exposé précis « de toutes les prérogatives romaines, telles qu'elles ont été depuis définies par le concile du Vatican ».

5° *Retour à des idées plus saines.* — Enfin, nous devons signaler quelques rares auteurs russes qui, dans les dernières années qui ont précédé la chute du régime tsariste, ont exposé objectivement les manifestations de la primauté romaine dans les premiers siècles et ont reconnu que cette primauté, un véritable pouvoir de juridiction, non seulement s'est exercée sur les Églises d'Orient, mais a été officiellement reconnue par elles. Dans le t. X de son *Cours d'histoire de l'Église*, intitulé : *Doukhovenstvo drevnei vselenskoi tserkvi (Le clergé de l'ancienne Église œcuménique, des temps apostoliques au IXe siècle)*, l'historien Alexis-Petrovitch Lebedev († 1908) consacre tout un chapitre à l'origine et au développement de la primauté romaine. Il affirme que *toujours et invariablement*, l'évêque de Rome fut supérieur aux autres patriarches et il le prouve par les témoignages des trois premiers siècles, bien connus de la théologie catholique. A partir du IVe siècle, continue Lebedev, l'autorité de l'évêque de Rome s'accroît de plus en plus et arrive, au milieu du Ve siècle, à un point qui ne laisse presque plus rien à désirer. Pendant cette période, l'Église d'Orient, par sa conduite, confirme l'évêque de Rome dans l'idée qu'il est réellement supérieur aux autres évêques. Elle reconnaît, par ses conciles et par les actes de ses prélats, la primauté romaine. Tout l'Orient capitule devant le pape Léon à propos du 28e canon de Chalcédoine. *Op. cit.*, p. 228-244. L'ouvrage qui contient ce chapitre fut publié à Moscou en 1905, à un moment où chôma quelque peu la censure ecclésiastique et où l'on respira en Russie, pour une courte période, l'air de la liberté. Le même Alexis Lebedev avait édité, quelques années auparavant, le t. V de son cours sur l'*Histoire de la séparation des Églises aux IXe, Xe et XIe siècles*. Il y déclarait qu'aux IVe et Ve siècles, une *pentarchie oligarchique* constituant le suprême gouvernement ecclésiastique s'était déjà établie, excluant toute primauté et reconnaissant des droits égaux à chacun des cinq patriarches. P. 317-318. Ce n'était pas Lebedev qui avait parlé alors, mais la censure ecclésiastique, comme l'avoua Lebedev lui-même à un de ses amis. Cf. M. Jugie, *Un historien russe de l'Église : Alexis-Petrovitch Lebedev*, dans *Échos d'Orient*, t. XXVI, 1927, p. 103.

En 1912, le canoniste N. Souvorov, dans la 1re édition de son *Manuel de droit ecclésiastique*, Saint-Pétersbourg, p. 46-50, répétait, en abrégé, l'exposé d'Alexis Lebedev et déclarait que les patriarches et les évêques orientaux, et les conciles œcuméniques eux-mêmes, avaient reconnu, en certaines circonstances, par leurs actes et leurs paroles, la primauté de droit divin de l'évêque de Rome. En 1909, P. Lapin, dans son ouvrage intitulé *Sobor kak vyshii organ tserkovnyi vlasti (Le concile considéré comme organe du pouvoir ecclésiastique)*, Kazan, 1909, p. 97-98, avait affirmé la même chose, insistant sur les appels répétés des évêques orientaux au pape entre le IVe et le IXe siècle.

On voit, par ces opinions divergentes, quelles difficultés rencontre la simple vérité historique pour se faire jour dans les milieux dissidents.

IV. LES RAISONS THÉOLOGIQUES DES POLÉMISTES CONTRE LA PRIMAUTÉ ROMAINE. — Nous ne nous arrêterons pas aux objections d'ordre historique que les adversaires de la papauté vont chercher dans l'antique tradition pour battre en brèche ses prérogatives. Ces objections sont connues de tous. Rappelons seulement que les Gréco-Russes ont utilisé pour leur polémique tout ce que les controverses occidentales sur la primauté et l'infaillibilité pontificale ont produit d'hostile aux prérogatives papales. Ils insistent

spécialement sur le cas de saint Cyprien et de son concile de Carthage de 256, dont les Actes, grâce au synode *in Trullo*, ont passé dans le *Corpus juris* oriental; sur l'histoire du prêtre africain Apiarius, au temps des papes Zosime et Boniface Ier (417-422); sur les can. 3 de Constantinople (381) et 28 de Chalcédoine.

Il ne sera pas sans intérêt de signaler quelques-uns des arguments de raison théologique que les polémistes récents ont inventés contre les prérogatives romaines. Sur ce terrain, les Russes surtout se sont signalés par la fécondité de leur imagination.

C'est d'abord le titre de chef ou *tête de l'Église*, donné au pape par les catholiques, qui provoque leurs attaques. Pour eux, Jésus-Christ seul est la tête de l'Église, et c'est lui faire injure que de décerner ce titre à un simple mortel. C'est aussi faire du corps mystique du Christ, qui est l'Église, un véritable monstre en lui donnant deux têtes : pur sophisme, qui s'évanouit dès qu'on met en parallèle le rôle de Jésus-Christ comme chef de l'Église considérée dans ses trois états et le rôle du pape, chef visible suppléant de la seule Église militante : attaque maladroite, qui se retourne contre ses auteurs, attendu que les *Confessions de foi* du XVIIe siècle, celle dite de Pierre Moghila, et celle de Dosithée, rédigées contre les erreurs protestantes, revendiquent pour les évêques de chaque diocèse les titres de *vicaires du Christ*, τοποτηρηταὶ τοῦ Χριστοῦ (cf. *Confession orthodoxe*, Ire part., q. LXXXV) et de *têtes de l'Église : οὐκ ἐν καταχρήσει ἀλλὰ κυρίως ἀρχὰς καὶ κεφαλὰς τοὺς ἐπισκόπους ἔθηκε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον* (*Confession de Dosithée*, c. X); de sorte que la grande différence qui existe entre l'Église gréco-russe et l'Église catholique sur le terrain de l'ecclésiologie se réduit à ceci : la première donne à l'Église militante un nombre indéfini de têtes visibles, la seconde se contente d'une seule. Cf. C. Tondini, *Le pape de Rome et les papes de l'Église orthodoxe d'Orient*, Paris, 1876.

On s'en prend aussi au titre de *vicaire du Christ*, autre nom du pape dans le vocabulaire catholique. A en croire le Russe Alexandre Lebedev, *op. cit.*, p. 39-50, 118-128, 330-339, ce titre produit sur la mentalité des catholiques les effets les plus néfastes, outre qu'il déroge à la dignité du Christ. Ce polémiste nous représente le pape comme une sorte d'écran qui cache le Christ à l'âme du croyant et fausse toute sa vie spirituelle. Pour le catholique, point de vraie foi, car son regard se porte continuellement sur le pape visible, non sur Jésus-Christ invisible; point de vraie sainteté, car c'est le pape, dont la vue l'obsède, qu'il cherche à imiter, non Jésus, qu'il ne voit qu'à travers le pape. Après avoir décrit sous les traits les plus noirs la tyrannie papale et l'esprit de servitude qu'il engendre chez les catholiques, il en arrive à cette conclusion : « Le papisme latin est condamné par la parole de Dieu. Les catholiques restent séparés du Christ et ont perdu la grâce de Dieu. » *Op. cit.*, p. 58. L'ouvrage de Lebedev, qui a eu deux éditions, avait passé en résumé dans plusieurs manuels de théologie à l'usage des séminaires russes.

Contre la primauté du pape, les polémistes russes contemporains reprennent le vieux raisonnement de Nil Cabasilas, au XIVe siècle : le pape n'est pas supérieur aux autres évêques parce qu'il ne reçoit aucun ordre spécial supérieur à l'épiscopat. Or, pour transmettre les prérogatives exceptionnelles que les catholiques attribuent à l'évêque de Rome, il faudrait un sacrement spécial, un signe sensible, qu'on ne trouve nulle part. On pourrait admettre, à la rigueur, que Jésus-Christ ait accordé à l'apôtre Pierre, de vive voix, de pareils privilèges, mais on ne voit pas comment ils peuvent arriver au pape, puisque, de l'aveu des catholiques, celui-ci ne reçoit aucun ordre supérieur à l'épiscopat. C'est donc que la papauté est une institution purement humaine, contraire au plan du Christ et à la véritable nature de l'Église. Cf. Alexandre Lebedev, *op. cit.*, p. 28, 96-98, 137-138, 351-353; Malinovskii, *op. cit.*, t. II, p. 61; E. Akvilonov, *L'Église. Définitions scientifiques de l'Église*, Saint-Pétersbourg, 1894, p. 129 sq.

Nos polémistes n'oublient pas de s'approprier les arguments de certains adversaires occidentaux des prérogatives reconnues au pape par le concile du Vatican : la primauté et l'infaillibilité papales réduisent à néant la dignité épiscopale et rendent les conciles absolument inutiles. Dans le système du papisme, les évêques deviennent les humbles vicaires du vicaire de Jésus-Christ. Cf., par exemple, Alexandre Lebedev, *op. cit.*, p. 214-218.

Certains découvrent enfin, contre la doctrine catholique de la primauté du pape, successeur de saint Pierre, une difficulté spéciale tirée du fait de la survivance de l'apôtre saint Jean à saint Pierre. D'après cette doctrine, en effet, saint Jean, après la mort de saint Pierre, a dû être soumis à la juridiction du successeur de celui-ci, à Lin ou à Clément. Or, il y a une souveraine inconvenance à ce que l'apôtre bien-aimé du Seigneur ait été ainsi subordonné à quelqu'un qui lui était inférieur sous le rapport des charismes de l'apostolat : *Quis audiens dicentem*, dit Nectaire de Jérusalem, *op. cit.*, trad. Allix, p. 251-252, *non probris excipiat, ut scilicet discipuli apostolorum essent super apostolos ratione successionis Petri?* Voir aussi Philarète Drozdov, *Dialogues entre un chercheur et un convaincu*, Saint-Pétersbourg, 1815, trad. grecque de Vallianos : Διάλογοι περὶ ὀρθοδοξίας τῆς ἀνατολικῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας μεταξὺ ἐρευνητοῦ καὶ πεποιθότος, Athènes, 1853, p. 98.

Telles sont les principales raisons que les théologiens et les polémistes gréco-russes de notre époque opposent à la doctrine catholique de la primauté romaine. Nous ne nous arrêtons pas aux diatribes violentes, aux calomnies, aux déformations, volontaires ou non, du dogme catholique, qu'on rencontre çà et là chez certains auteurs.

V. LES LIVRES CANONIQUES ET LITURGIQUES DE L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE ET LA PRIMAUTÉ DE SAINT PIERRE ET DU PAPE. — Le bref aperçu historique que nous avons donné de l'évolution de la doctrine de l'Église gréco-russe sur la primauté romaine, du IXe siècle à nos jours, met en vif relief le contraste qui existe entre le point de départ et le point d'arrivée.

On a vu comment, à mesure que la séparation entre les deux Églises devenait plus tranchée, l'hostilité à l'égard des prérogatives de Pierre et de son successeur s'était accentuée dans la même proportion. Entre les positions des théologiens byzantins du IXe siècle, y compris Photius, et celles des Gréco-Russes du XXe, l'écart va jusqu'à la contradiction la plus flagrante. Parmi les Églises séparées du centre de l'unité catholique, c'est le propre de l'Église gréco-russe de ne point se piquer de logique et de se signaler par l'incohérence de sa conduite. Tout en disant anathème au dogme catholique de la primauté et de l'infaillibilité du pape, successeur de saint Pierre, elle continue d'honorer d'un culte liturgique les grands saints d'Orient et d'Occident, les grands papes, qui ont enseigné le plus expressément les prérogatives du prince des apôtres et de ses successeurs sur le siège de Rome. Signalons, parmi les Orientaux, les saints Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Sophrone de Jérusalem, Maxime le Confesseur, Jean de Damas, Taraise, Nicéphore, Théodore le Studite, Ignace, Méthode, apôtre des Slaves, et, parmi les Occidentaux, les saints pontifes romains, Léon le Grand, Grégoire le Grand, Martin Ier, sans parler des Pères comme

saint Ambroise. De plus, la même Église garde, dans les livres officiels qui contiennent sa discipline canonique et sa liturgie, des témoignages non équivoques de l'antique foi de l'Orient chrétien aux privilèges du siège qu'on appelait autrefois le *Siège apostolique* par excellence, le Siège apostolique tout court.

La primauté de Pierre sur les autres apôtres est nettement affirmée par les nombreux titres d'excellence qui lui sont décernés dans les livres liturgiques byzantins. Lui seul, à l'exception des autres apôtres, est appelé le « porte-clefs du royaume des cieux », ὁ κλειδοῦχος τῆς οὐρανῶν βασιλείας; l'« économe et fidèle dispensateur du royaume », ταμίας ἀσφαλὴς τῆς βασιλείας; « la pierre de la foi », ἡ πέτρα τῆς πίστεως; « le siège de la foi, la base inébranlable des dogmes », τῆς πίστεως ἕδρα, δογμάτων βάσις ἄσειστος; « la base et la pierre de l'Église », πέτρα, κρηπὶς τῆς Ἐκκλησίας; « le préfet, le président de l'Église », ὁ προστάτης, ὁ πρόεδρος τῆς Ἐκκλησίας.

Par rapport aux autres apôtres, Pierre est dit non seulement le premier et le coryphée, ὁ πρῶτος, ὁ κορυφαῖος; le président, ὁ πρόεδρος; l'occupant du premier siège, ὁ πρωτόθρονος; mais aussi l'exarque, ὁ ἔξαρχος, ὁ προεξάρχων; le patron, ὁ προστάτης; la cime suprême, ὁ κορυφαιότατος; le fondement principal des apôtres, ἡ κορυφαία κρηπὶς τῶν ἀποστόλων. Ces derniers titres suggèrent l'idée non d'une simple primauté de rang et d'honneur, mais d'une véritable autorité. Il faudrait aussi signaler les nombreuses homélies des Pères insérées dans certains livres liturgiques, tel celui que les Russes appellent le *Prologue*, dans lesquelles la primauté de Pierre est expressément enseignée, par exemple, par saint Jean Chrysostome, saint Éphrem, saint Jean de Thessalonique (*Discours sur la dormition de Marie*, cf. art. JEAN DE THESSALONIQUE, t. VIII, col. 824), etc. Par rapport à l'Église romaine, Pierre est appelé *son premier évêque*, τῆς Ῥώμης γέγονας σὺ πρωτεπίσκοπος, τῆς παμμεγίστου τῶν πόλεων.

L'opposition entre ce que l'on chante à l'Église et ce que l'on enseigne dans les manuels de théologie est tellement criante qu'en ces derniers temps les autorités ecclésiastiques ont opéré quelques suppressions. Ainsi, le titre de Πέτρα τῆς πίστεως, qui revient si souvent, disparaît de certaines éditions grecques des menées, à partir de 1843, tandis que les éditions russes le conservent. Dans une édition grecque des menées, parue à Venise en 1895, on a supprimé aussi le titre de πρωτεπίσκοπος τῆς Ῥώμης et les passages de l'office du 29 juin, où il est dit que saint Pierre et saint Paul sont venus à Rome.

Pour enlever toute valeur dogmatique à cette preuve liturgique, les polémistes anticatholiques ont l'habitude de dire qu'il n'y a là que des éloges de rhétorique qu'il faut bien se garder de prendre à la lettre; que, d'ailleurs, les mêmes titres ou des titres similaires sont donnés à d'autres apôtres. « Les éloges ne sont pas des dogmes, τὰ ἐγκώμια δὲν εἶνε δόγματα », écrit Élias Méniatès, Πέτρα σκανδάλου, éd. cit., p. 83 et 121. Sans doute, il ne faut pas exagérer la portée de certaines appellations, produits de l'emphase orientale. Sans doute aussi, la liturgie grecque attribue à d'autres apôtres le titre de θεμέλιος τῆς Ἐκκλησίας, de κρηπὶς τῆς πίστεως, voire celui de κορυφαῖος. Mais Pierre seul en reçoit quelques-uns d'une manière exclusive. Lui seul est le coryphée tout court, ὁ κορυφαῖος (avec l'article); lui seul a le superlatif : ὁ κορυφαιότατος τῶν ἀποστόλων. Reconnaissons que la preuve liturgique toute seule ne nous mènerait pas bien loin, si elle n'était l'écho fidèle de ce que nous dit l'antique tradition byzantine encore au siècle de Photius.

Ce n'est pas seulement la primauté de saint Pierre qui est affirmée ou insinuée dans les livres liturgiques; on y trouve aussi des allusions suffisamment claires à la primauté du pape, spécialement dans les offices des saints papes portés au calendrier de l'Église byzantine : Clément, Sylvestre, Léon le Grand, Grégoire le Grand et Martin I[er]. Aux vêpres de la fête de saint Clément (21 nov.), on lit, par exemple : « Pierre, le coryphée des apôtres, se donna en ta personne un digne successeur; après lui, tu as excellemment gouverné l'Église : αὐτοῦ διάδοχον καταλέλοιπεν ἄξιον, μεθ' ὃν τὴν Ἐκκλησίαν καλῶς διαγαγών... Le 2 janvier, saint Sylvestre est comparé à une colonne de feu qui a montré le chemin au saint concile de Nicée : στῦλος ὡράθης πυρός, ἱερῶς προηγούμενος ἱεροῦ συστήματος. Il est appelé le « coryphée du concile, qui a illustré le siège du coryphée des apôtres »; « le coryphée des saints Pères qui a confirmé le dogme très saint », τοῦ κορυφαίου μαθητῶν ἐκόσμησας τὸν θρόνον — ὡς θεῖος κορυφαῖος ἱερῶν πατέρων, τὸ ἱερώτατον δόγμα ἐκράτυνας. Quant à saint Léon (18 févr.), il est salué comme la lumière de l'univers, τῆς οἰκουμένης ὁ φωστήρ; le successeur de Pierre, héritier de sa primauté, ὁ Πέτρου διάδοχος καὶ τὴν τούτου προεδρίαν πλουτήσας; la colonne de l'orthodoxie, στήλη τῆς ὀρθοδοξίας. Comme un nouveau Moïse, il est apparu au peuple de Dieu, après avoir gravé les enseignements de la loi sur des tables préparées par Dieu. A la fête de saint Grégoire le Grand (12 mars), ce saint est appelé le successeur de Pierre tant sur son siège que dans son zèle, τοῦ κορυφαίου γέγονας καθέδρας καὶ τοῦ ζήλου διάδοχος. « La première des Églises, qui l'a reçu dans son sein, arrose la terre entière du fleuve de sa doctrine orthodoxe », Ἐκκλησιῶν σε κολπωσαμένη ἡ πρώτη, πᾶσαν ὑφήλιον κατάρδει τοῖς ῥεύμασι τῶν εὐσεβοφρόνων δογμάτων σου. Ce dernier passage, qui proclame la primauté de l'Église romaine, a disparu des éditions récentes des menées : essai tardif et honteux de mettre la liturgie d'accord avec la théologie actuelle.

Ces témoignages sur la primauté romaine n'impressionnent pas plus les polémistes anticatholiques que les titres décernés à l'apôtre Pierre. Ils y voient de simples éloges, des expressions poétiques sans grande portée doctrinale, qui peuvent parfaitement s'entendre d'une simple primauté d'honneur. Ici encore, c'est la preuve patristique, ce sont les faits historiques qui fournissent le commentaire authentique des paroles de la liturgie.

Si des livres liturgiques nous passons aux recueils canoniques, nous y rencontrons aussi plusieurs documents anciens, témoins de la foi primitive de l'Orient chrétien à la primauté romaine. Ce sont les canons de Sardique sur les appels au pape; les décrets de Justinien et autres empereurs proclamant le pape de Rome le premier de tous les prélats et l'Église romaine la première de toutes les Églises, la lettre de saint Taraise au pape Adrien I[er] sur la simonie, dont nous avons signalé le passage sur la primauté, la *Donatio Constantini* elle-même, insérée au *Nomocanon* dès le XII[e] siècle. Nous avons vu aussi plusieurs anciens *Nomocanons* slaves conservant jusqu'au XVI[e] siècle le magnifique témoignage de l'apôtre des Slaves saint Méthode. Il est vrai que ces mêmes collections canoniques renferment des pièces qu'on peut facilement exploiter contre le dogme catholique : tels les Actes du concile africain de 256; les canons et lettres des synodes de Carthage sur les appels à Rome, spécialement dans l'affaire d'Apiarius; plusieurs décrets du concile *in Trullo* faisant la loi à l'Église romaine; les canons sur les privilèges du siège de Constantinople; les novelles et constitutions impériales exaltant le patriarche byzantin au-dessus des autres sièges orientaux, sans parler de certaines diatribes postérieures au schisme, qu'on a introduites dans les *Directoires canoniques*, ou Πηδάλια des diverses Églises autocéphales. Mais l'histoire

nous révèle l'origine et la valeur de ces documents.

La conclusion évidente de tout ce que nous venons de dire est que l'Église gréco-russe de nos jours ne pense pas du siège de Rome et du pape ce qu'en pensait l'Église byzantine du IXe siècle. Il s'est donc produit une solution de continuité dans la doctrine sur ce point particulier. Du point de vue dogmatique, le fait est gros de conséquences.

Peu d'auteurs catholiques ont touché la question pour cette dernière période. Voir A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. II, Florence, 1913; Th. Spacil, *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta theologiam Orientis separati*, Rome, 1923-1924 (*Orientalia christiana*, fasc. 3 et 8); F. Grivec, *Cerkev* (en slovène), Liubliana, 1924; *Acta Academiæ Velehradensis*, t. X, p. 265-379, pour indications bibliographiques; C. Tondini, *Le pape de Rome et les papes de l'Église orthodoxe d'Orient*, Paris, 1876; M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, 2 vol., 3e éd., 1927-1928.

On trouvera un exposé d'ensemble avec l'indication des principaux traités et dissertations polémiques contre la primauté romaine écrites par les Gréco-Russes depuis le XVIe siècle dans le t. IV de notre *Theologia dissidentium orientalium*, Paris, 1931. Pour ce qui regarde la primauté de saint Pierre et du pape d'après les livres liturgiques russes, voir Joseph de Maistre, *Du pape*, l. I, c. X; P. Gagarin, dans *Études de philosophie et d'histoire*, t. II, 1857, p. 64-72; C. Tondini, *La primauté de saint Pierre prouvée par les titres que lui donne l'Église russe dans sa liturgie*, Paris, 1867; *Flosculus veritatis de Ecclesiarum unione ex variis orientalis Ecclesiæ libris studio RR. PP. ordinis S. Basilii Magni Balasfalvensium collectus olim et semel iterumque editus nunc denuo novis recensitus curis*, Rome, 1862, p. 13-16; Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ*, t. I, Inspruck, 1896, p. 51, 72, 106-107, 121, 137, 193, 244.

M. JUGIE.

PRISCILLIEN, hérétique de la fin du IVe siècle. L'histoire de Priscillien et la doctrine qu'il a enseignée soulèvent encore des problèmes difficiles à résoudre. Nous devrons ici nous contenter d'insister sur les points qui semblent définitivement acquis.

I. HISTOIRE. — Les origines du priscillianisme nous sont surtout connues par l'*Historia sacra*, l. II, c. XLVI-LI, de Sulpice-Sévère, qui écrivait dans les premières années du Ve siècle, donc peu de temps après les événements, et qui était un fort honnête homme. Sulpice-Sévère nous raconte donc qu'un Égyptien du nom de Marcus serait venu en Espagne, aux environs de 370, et y aurait prêché une doctrine secrète apparentée au gnosticisme. Il aurait réussi à convaincre quelques disciples, parmi lesquels une femme nommée Agape et un rhéteur Elpidius, et ces deux personnages auraient été les premiers maîtres de Priscillien. A vrai dire, le récit de Sulpice-Sévère n'est pas au-dessus de tout soupçon : nous connaissons par saint Irénée un hérétique appelé Marcus, qui prêchait dans la vallée du Rhône à la fin du IIe siècle, et saint Jérôme identifie ce Marcus avec le maître de Priscillien. *Epist.*, LXXV, 3; *In Isaiam*, XVII, 64. Il pourrait se faire que Sulpice-Sévère eût mal interprété certains bruits qui rattachaient l'enseignement de Priscillien à celui de Marcus, et eût pris pour un contemporain un hérétique du passé.

En tout cas, nous savons que Priscillien, homme instruit et des plus recommandables par l'austérité de ses mœurs, commença à propager ses idées vers 370-375, aux environs de Mérida et de Cordoue. Il groupa bientôt autour de lui un certain nombre d'adhérents, des femmes surtout, mais aussi des évêques, Instantius et Salvianus. Il fut d'ailleurs immédiatement combattu par d'autres évêques, surtout par Hydacius de Mérida et Ithacius d'Ossobona. Dès octobre 380, un concile se réunit à Saragosse et condamna sinon Priscillien nommément, du moins les erreurs qu'on lui attribuait. Les canons conciliaires défendent en conséquence que les femmes soient mêlées aux hommes dans des réunions ayant pour objet la lecture et le commentaire des Écritures; ils interdisent encore de jeûner le dimanche et de s'absenter de l'église pendant le carême, pour tenir des conventicules dans les montagnes ou dans les *villas;* de recevoir l'eucharistie à l'église sans la consommer; de s'absenter de l'église pendant les trois semaines qui précèdent l'Épiphanie. Le 5e canon prescrit aux évêques de ne pas entrer en communion avec ceux qui ont été excommuniés par un autre évêque; le 6e excommunie ou soumet à une dure pénitence les clercs qui prétendaient quitter leur office ou se faire moines parce que le clergé séculier leur paraissait trop attaché au monde; le 7e interdit que personne s'attribue le nom de docteur, excepté ceux qui en ont le droit, et le 8e ne permet pas aux vierges de prendre le voile avant l'âge de 40 ans. « La plupart de ces mesures, si elles se rapportent bien aux groupes priscillianistes, indiquent qu'ils se manifestèrent d'abord surtout comme des groupes d'ascètes, et le 6e canon révèle une opposition, qui est naturelle et se constate un peu en tout temps, entre le clergé régulier et les ascètes. » A. Puech, *Les origines du priscillianisme*, dans *Bull. d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, t. II, 1912, p. 175.

Bien que le nom de Priscillien ne figure pas dans les canons de Saragosse, on ne saurait douter que les membres du concile ne l'eussent expressément visé, et n'eussent pris des mesures pour empêcher la secte de poursuivre sa propagande. Ces mesures se révélèrent impuissantes. Grâce à l'appui d'Instantius et de Salvianus, grâce à la faveur d'Hygin de Cordoue qui venait de se déclarer pour lui, Priscillien fut élevé à l'évêché d'Avila. Une fois consacré, il se trouvait être l'égal de ses adversaires et capable de leur tenir tête.

Mais ceux-ci se tournèrent d'un autre côté. Ithacius d'Ossobona et Hydacius de Mérida demandèrent l'appui du pouvoir impérial et obtinrent de Gratien un décret de bannissement contre les manichéens; ce terme vague était alors appliqué aux priscillianistes; il offrait l'avantage de pouvoir l'être à bien d'autres encore.

Priscillien, Instantius et Salvianus durent alors (381) passer les Pyrénées; ils séjournèrent à Éauze, puis à Bordeaux. Durant leur séjour en Aquitaine, ils prêchèrent leur doctrine et firent des prosélytes, dont les plus notables furent Euchrotia et Procula, femme et fille du rhéteur Delphidius. Ces deux personnes s'attachèrent à leurs maîtres et les suivirent en Italie, où ils allaient solliciter le secours du pape Damase et de l'évêque de Milan, Ambroise. Là, les Espagnols n'obtinrent aucun succès : saint Damase refusa de les recevoir; saint Ambroise ne leur fit pas un meilleur accueil. Ils parvinrent cependant, grâce à l'intervention du maître des offices, Macédonius, et du proconsul d'Afrique, Volventius, à obtenir l'annulation de l'édit d'exil porté contre eux, et ils purent rentrer en Espagne.

Ce fut pour peu de temps. Maxime, proclamé empereur par les légions de Bretagne et installé à Trèves, n'eut rien de plus pressé que de se concilier les bonnes grâces des évêques catholiques. Ithacius obtint de lui qu'un concile serait réuni à Bordeaux et reprendrait l'examen de l'affaire (384). Instantius comparut devant l'assemblée et y présenta sa défense : il fut déposé de son siège. Priscillien refusa de se laisser juger par les évêques; il demanda que sa cause fût plaidée devant l'empereur lui-même. C'était une grave imprudence. Amenés à Trèves, les priscillianistes y furent suivis de leurs accusateurs. En vain saint Martin, alors présent à Trèves, supplia-t-il Maxime, s'il condamnait la doctrine hérétique, d'épargner du moins les personnes. En vain même, effrayé au dernier moment de sa responsabilité et des protestations soulevées par sa conduite, Ithacius renonça-t-il à poursuivre l'accusa-

tion : celle-ci fut reprise par deux évêques, Magnus et Rufus; le préfet du prétoire, Évode, conduisit l'enquête. Priscillien fut convaincu de maléfices et de doctrines immorales; il fut condamné à mort et exécuté avec six de ses partisans, les diacres Asarbius et Aurélius, Félicissimus et Arménius, tout récemment passés à la secte, le poète Latronianus et la matrone Euchrotia. L'évêque Instantius et le rhéteur Tibérianus furent exilés; on les relégua aux îles Scilly.

On ne s'en tint pas là. Une commission militaire fut expédiée en Espagne, avec la charge de rechercher les priscillianistes et de procéder contre eux. Ces mesures brutales soulevèrent les protestations de tous les honnêtes gens, mais ceux-ci ne pouvaient pas grand'chose aussi longtemps que Maxime se maintenait au pouvoir et gardait sa confiance à Ithacius. Sans doute le pape saint Sirice refusa-t-il sa communion aux partisans de l'évêque d'Ossobona et saint Ambroise fit-il de même. Il fallut attendre la chute de Maxime (388) pour voir se produire une réaction : Ithacius fut alors déposé de l'épiscopat; lui et son collègue Hydacius de Mérida furent internés à Naples, tandis que les restes de Priscillien et des autres suppliciés de Trèves étaient triomphalement ramenés en Espagne.

Pendant quelques années, la secte put librement se répandre : Priscillien était honoré par ses partisans comme un martyr, son tombeau était un centre de pèlerinage; ses livres étaient lus avec respect. L'évêque d'Astorga, Symposius, était à la tête du mouvement : cédant à l'enthousiasme populaire, il consacra de nombreux évêques priscillianistes; après peu de temps, la province de Galice sembla définitivement perdue pour l'orthodoxie.

Il devenait urgent d'aviser. Les évêques des autres provinces d'Espagne se réunirent à Saragosse, puis à Tolède; ils n'arrivèrent à aucun résultat pratique, bien que Symposius et son fils eussent fait mine d'accepter les conditions posées par saint Ambroise et promis de condamner la doctrine de Priscillien. En 400, il fallut assembler à Tolède un nouveau concile, devant lequel consentirent à comparaître les évêques galiciens. Les débats furent animés : parmi les priscillianistes, les uns acceptaient de se soumettre, les autres se montraient intraitables; du côté orthodoxe, deux opinions également se faisaient jour, celle des modérés, qui étaient prêts, moyennant certaines conditions, à entrer en communion avec les priscillianistes repentants, et celle des intransigeants, qui exigeaient la déposition immédiate de tout l'épiscopat galicien. Il fallut recourir à l'arbitrage du pape Anastase et de l'évêque de Milan Simplicien. Ceux-ci se prononcèrent pour les solutions modérées qui, avec le temps, finirent par prévaloir.

Cependant, le priscillianisme ne disparut pas tout de suite. Vers 447, l'évêque d'Astorga écrivait encore à saint Léon pour lui dénoncer les agissements de la secte. Entre hérétiques et orthodoxes, la lutte se poursuivit sous forme de traités, de symboles, de canons conciliaires. « La dernière grande manifestation contre le priscillianisme eut lieu au concile de Braga de 563, où dix-sept anathématismes furent portés contre les divers points de son enseignement. Ce fut le coup de grâce de l'hérésie. A partir de cette date, il n'en est à peu près plus question. » J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, Paris, 1929, p. 235.

Telle est, dans ses grandes lignes, l'histoire extérieure du priscillianisme. Cette histoire n'est pas sans présenter des obscurités : le procès de Priscillien en particulier n'est pas clair, et trop d'influences politiques et mondaines entrent en jeu dans une cause où seule la doctrine aurait dû être examinée. La condamnation de l'hérétique et de ses partisans nous apparaît ainsi, comme elle l'apparaissait déjà à saint Martin et à saint Ambroise, d'une souveraine injustice.

II. La doctrine de Priscillien. — Est-ce à dire que Priscillien ait été orthodoxe et qu'il ne faille voir en lui qu'un simple prédicateur d'ascétisme? M. Babut a récemment tenté de le réhabiliter et de prouver que sa doctrine n'avait rien de répréhensible, de sorte qu'il aurait été simplement l'innocente victime d'une cabale de prélats mondains. A cette conclusion simpliste s'opposent l'ensemble des faits que nous connaissons, et aussi les témoignages qui nous restent sur l'enseignement de Priscillien.

1° *Ouvrages priscillianistes.* — Quels sont au juste ces témoignages? En 1889, l'attention du public savant fut vivement excitée par la publication, dans le *Corpus* de Vienne, d'un volume qui, à en croire le titre, contenait les œuvres de Priscillien. On savait assurément par saint Jérôme, *De vir. ill.*, 121, que Priscillien avait composé de très nombreux opuscules. Mais on ne connaissait jusqu'alors aucun de ces opuscules et l'on s'accordait à penser qu'ils avaient tous disparu. Or, voici que l'éditeur G. Schepss, annonçait onze traités de Priscillien retrouvés dans un ms. de la bibliothèque de l'université de Wurtzbourg. A vrai dire, ces traités sont anonymes dans le ms., mais la preuve de leur origine semblait si bien administrée que les doutes n'étaient pour ainsi dire plus permis. Voici les titres de ces traités :

1. Sans titre dans le ms.; appelé *Liber apologeticus* par l'éditeur, qui y vit d'abord un plaidoyer prononcé en 380 au concile de Saragosse; il s'agit beaucoup plus probablement d'un plaidoyer adressé au concile de Bordeaux en 384.

2. *Liber ad Damasum episcopum;* sans doute est-ce la défense adressée en 381-382 au pape Damase, lorsque Priscillien et ses compagnons vinrent à Rome.

3. *De fide (et) de apocryphis;* apologie en faveur des livres apocryphes qui doivent être lus avec précaution, sans doute, mais qu'il ne faudrait pas condamner en bloc.

4. *Tractatus Paschæ.*

5. *Tractatus Genesis*, sur le récit de la création.

6. *Tractatu Exodi*, sur la loi de Pâque (Ex., XII).

7. *Tractatus primi psalmi.*

8. *Tractatus psalmi tertii.*

9. *Tractatus ad populum I*, sur le psaume XIV.

10. *Tractatus ad populum II*, sur le psaume LIX.

11. *Benedictio super fideles.*

Les huit derniers morceaux, sept sermons et une prière, sont loin d'avoir l'importance des trois premiers. Ce sont des homélies, dans lesquelles règne l'exégèse allégorique et qui ne suffisent pas à révéler une théologie caractéristique.

Aux opuscules contenus dans le seul manuscrit de Wurtzbourg, l'édition de Schepss ajoute des *Canones in Pauli apostoli epistolas*, compilation formée de citations et de références et destinée à fournir des arguments à un prédicateur. Ces canons, qui figurent dans plusieurs manuscrits, surtout espagnols, ont été assez répandus pour que de bonne heure un orthodoxe du nom de Pérégrinus ait tenu à les retoucher.

La lecture des traités de Wurtzbourg n'a pas été sans décevoir l'attente des spécialistes. Sulpice-Sévère en effet nous parlait de Priscillien comme d'un orateur abondant et disert. Or, les traités sont écrits en un style diffus, lourd et pénible. D'autre part, on espérait trouver dans les écrits, prétendument authentiques, de Priscillien d'importants renseignements sur sa doctrine, et cet espoir a été trompé : à peine quelques revendications en faveur des charismes prophétiques ou des livres apocryphes; cela ne suffisait pas à expliquer pourquoi Priscillien avait été condamné dès 380 à Saragosse et finalement exécuté.

Il est vrai que les trois premiers opuscules sont des apologies présentées à des adversaires et, par suite,

qu'ils doivent adoucir ce que les thèses nouvelles pouvaient avoir de trop étrange ou de trop compromettant. Même en tenant compte de cette circonstance, la banalité, si l'on peut dire, en est difficile à comprendre. Dom Morin a proposé de résoudre le problème en attribuant la paternité des onze traités, non pas à Priscillien, mais à Instantius, qui comparut en effet devant le concile de Bordeaux, où Priscillien refusa de se rendre, et qui reçut l'ordre d'y plaider sa cause. Cette attribution est en effet vraisemblable, et nombreux sont les savants qui y ont adhéré.

Quoi qu'il en soit, si les onze traités de Wurtzbourg ne suffisent pas à nous renseigner sur le priscillianisme, quels moyens avons-nous de le connaître?

2° *Les anathématismes du concile de Braga (563).* — L'exposé le plus clair, le plus complet, de la doctrine priscillianiste nous est fourni par les anathématismes du concile de Braga en 563. Près de deux siècles séparent ce concile des origines de la secte, qui en un si long espace de temps a pu considérablement évoluer. Nous retrouverons tout à l'heure cette question. Il est utile, en tout cas, d'avoir tout de suite sous les yeux la dernière forme prise par l'hérésie; en voici le résumé, tel que le donne J. Tixeront :

1. Les priscillianistes nient la distinction réelle des personnes divines; ils sont sabelliens. — 2. Ils admettent en Dieu une sorte d'émanation *ad intra* d'éons ou d'êtres divins; il y aurait dans la divinité *trinitas trinitatis*. — 3. Le Fils de Dieu, Notre-Seigneur, n'existait pas avant de naître en Marie. — 4. Ils sont docètes et ne croient pas que Jésus-Christ soit né *in vera hominis natura*. Aussi jeûnent-ils le jour de la naissance du Christ et le dimanche. — 5. Les anges et les âmes humaines sont des émanations de la substance divine. — 6. Les âmes humaines ont péché dans le lieu céleste où elles habitaient et, à cause de cela, ont été précipitées dans des corps humains sur la terre. — 7. Le diable n'a pas été d'abord un bon ange créé de Dieu : il est sorti du chaos et des ténèbres; il n'est pas créé; il est le mal substantiel même. — 8. Il est, dans le monde, des créatures qui sont l'œuvre du diable : c'est lui qui est l'auteur du tonnerre, des éclairs, des tempêtes et de la sécheresse. — 9. Les âmes et les corps humains subissent l'influence des astres. — 10. Les douze signes du zodiaque correspondent aux diverses parties du corps et de l'âme et sont en rapport avec les noms des douze patriarches. — 11. Le mariage est mauvais, et la procréation des enfants condamnable. — 12. C'est le diable et les démons qui forment au sein de la mère le corps de l'enfant. La chair ne ressuscitera point. — 13. La chair n'est pas l'œuvre de Dieu, mais une création des mauvais anges. — 14. Les priscillianistes s'abstiennent de manger de la chair et même des légumes cuits avec de la viande, non par mortification, mais parce qu'ils regardent la chair comme une nourriture impure. — 15. La secte enseigne que les clercs et les moines peuvent, en dehors de leur mère, de leur sœur, de leur tante ou d'une très proche parente, retenir auprès d'eux des femmes étrangères et cohabiter avec elles. — 16. Le jeudi saint, contre la coutume de l'Église, les priscillianistes célèbrent, à l'heure de tierce, des messes pour les défunts et rompent le jeûne. — 17. Enfin, le dix-septième anathématisme déclare que Priscillien a corrompu les Écritures : il interdit de lire et de défendre les traités que l'évêque Dictinius avait composés avant sa conversion, aussi bien que les écrits fabriqués par les hérétiques sous le pseudonyme des patriarches, prophètes et apôtres. J. Tixeront, *op. cit.*, p. 236-238.

3° *Erreurs reprochées aux priscillianistes.* — Somme toute, il ressort de ces canons qu'en 563 on se représentait le priscillianisme comme une forme à peine renouvelée du manichéisme; ce qu'on lui reprochait surtout, c'était l'enseignement du dualisme, la condamnation absolue de la matière et du monde matériel, avec les conséquences naturelles de cette condamnation : interdiction du mariage, ascétisme exagéré, etc. On ajoutait à cela d'autres griefs : sabellianisme, origénisme, astrologie, plus ou moins étroitement liés aux premiers.

Nous avons déjà remarqué que les adversaires les plus acharnés de Priscillien, Ithacius et Hydace, l'avaient précisément accusé de manichéisme auprès de l'empereur Gratien; si vague, si imprécise que soit cette accusation sous sa forme générale, elle peut trouver son fondement dans les pratiques ascétiques de Priscillien et de ses premiers adeptes : les canons de Saragosse en 380 nous ont fait connaître quelques-unes de ces pratiques telles que le jeûne du dimanche et l'éloignement de l'église pendant le carême. Mais elle peut aussi se justifier par des faits précis, et force nous est bien d'examiner ce qu'il en est.

1. *Erreurs trinitaires.* — Remarquons d'abord l'accusation de sabellianisme portée par le concile de Braga : Priscillien, ou Instantius, condamne sans doute le patripassianisme, mais il ne laisse pas d'employer parfois des formules suspectes : *Tu enim es Deus, qui... unus Deus crederis, invisibilis in Patre, visibilis in Filio et unitus in opus duorum sanctus Spiritus inveniris. Tract. XI*, éd. Schepss, p. 103. Ailleurs, en parlant de l'incarnation : *Invisibilis cernitur, innascibilis nascitur, incomprehensibilis adtinetur. Tract. VI*, p. 74. Rapprochons de cela la condamnation portée par les Pères du concile de Tolède en 400, contre la doctrine du *Filius innascibilis*, et ajoutons que Symposius d'Astorga, un priscillianiste de la première heure, doit alors convenir qu'elle est employée dans la secte. De telles formules auraient pu être entendues dans un sens orthodoxe avant le concile de Nicée. Près de soixante-quinze ans après, il était difficile de les interpréter avec indulgence.

2. *Manichéisme.* — D'autre part, le synode de Braga reproche aux priscillianistes leurs doctrines sur l'origine des âmes qui ont été précipitées par les démons dans les corps humains à cause de leurs péchés et sur la fatalité astrale qui est censée s'exercer sur elles. Or, nous lisons dans le *Traité sur l'Exode* la phrase suivante, longue et embarrassée, mais d'une doctrine suspecte : « Enfin, dans celui des deux Testaments qui est le premier, comme nous l'apprend la lecture d'aujourd'hui; afin que, l'Égypte ayant été punie, le peuple de Dieu fût ramené à la joie pour la célébration de la fête de Pâque, sont déterminés la nature des victimes, le jour du mois, le temps de l'année; au contraire, dans celui qu'on appelle le Nouveau, les animaux, selon l'Évangile, ayant été chassés du temple et le monde ayant été cloué à la croix, le Christ montant pour nous au gibet est la victime offerte, et l'une est appelée la Pâque du Seigneur, l'autre la nôtre, afin que, le sens respectif de chacun des deux livres étant bien compris, nous comprenions que tout ce qui arrive et est arrivé pour le salut de l'homme nous a été montré, afin que la nature du corps, qui est appelée par l'Apôtre la figure du monde et le vieil homme, quoiqu'elle ait été faite de la main de Dieu, puisqu'elle est apparentée à une origine terrestre, parce qu'elle est formée de limon, et que, divisée par les jours, les temps, les années, les mois et toutes les sortes de vices qui sont sous le soleil, elle a éprouvé la race des hommes en les emprisonnant dans les souricières d'un domicile terrestre : car le prophète dit : « Le corps corruptible appesantit « l'âme, et l'habitation terrestre rabaisse l'esprit aux « vastes pensées » (Sap., IX, 15); afin donc que la nature du corps, corrigée nécessairement par la loi de l'Ancien Testament, et offerte comme un tabernacle de Dieu, ne doive plus rien désormais aux jours et aux temps,

mais que, devenue pareille à la chair du Christ, faisant partie d'un corps virginal, elle mette à mort en présence du Seigneur la forme du péché qui opère en elle et qu'elle meure en quelque sorte sur la croix du Christ comme l'agneau parfait, mâle, immaculé, avec la totale destruction des vices, ainsi que le dit l'Apôtre : « J'ai été attaché avec le Christ en croix; ce n'est plus « moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi ». (Gal., II, 19, 20). » *In Exod.*, éd. Schepss, p. 77.

L'idée fondamentale de cette phrase embrouillée semble bien être que les pécheurs doivent se purifier de leurs fautes et s'attacher à la croix du Sauveur. Idée courante, mais qu'accompagnent ou que troublent des formules dangereuses. Sans doute, l'auteur du traité déclare expressément que la nature du corps a été faite par la main de Dieu : il écarte ainsi l'hypothèse d'un démiurge distinct du Dieu suprême; mais il admet que la nature humaine est appesantie ou émoussée par l'élément matériel qui entre dans sa composition : n'est-ce pas une condamnation de la matière? Et encore il parle de l'influence des jours, des mois, des temps, des saisons, en termes tels qu'on s'inquiète de savoir s'il ne professe pas au fond un fatalisme astrologique.

Paul Orose, dans son *Commonitorium*, accuse formellement Priscillien d'avoir admis un tel fatalisme, et il cite un fragment d'une lettre de l'hérétique qui semble lui donner raison : « La première science, aurait écrit Priscillien, c'est de reconnaître dans les types des âmes les natures des vertus divines et (de reconnaître) la disposition du corps dans laquelle le ciel semble lié, et la terre et toutes les puissances du siècle semblent enchaînées; mais ce sont les dispositions des saints qui l'emportent. Car le premier cercle et le contrat divin des âmes qui doivent être envoyées dans la chair, (contrat) fabriqué par l'accord des anges de Dieu et de toutes les âmes, sont en la possession des patriarches ; ceux au contraire qui ont en leur possession l'œuvre de la milice formelle... » La phrase s'arrête ici, et nous n'avons aucun moyen de retrouver le sens de la partie perdue. Cf. *P. L.*, t. XXXI, col. 1213 B. Mais ce que nous lisons est déjà suffisant : l'âme humaine semble bien enchaînée par les lois des astres.

Or, si Priscillien admet que l'âme et le corps sont des manifestations de deux principes opposés, ne sommes-nous pas amenés à croire que, malgré toutes ses précautions de langage, il aboutissait logiquement au dualisme métaphysique?

Nous devons ici rappeler le texte de Philastrius. Celui-ci a publié le *De hæresibus* vers 383, c'est-à-dire en un temps où la controverse priscillienne battait son plein et où, d'autre part, il était difficile d'en connaître autre chose que la réputation. Or, Philastrius pense sans doute à Priscillien et à ses disciples lorsqu'il écrit son hérésie 84 : « Il y a d'autres (hérétiques) chez les Gaulois et les Espagnols et en Aquitaine, qui sont comme des abstinents; ils suivent également la secte très pernicieuse des gnostiques et des manichéens et n'hésitent pas à prêcher les mêmes doctrines que ceux-ci, séparant les époux par leurs conseils et faisant profession, en matière d'aliments, d'une abstinence qui a été accordée par le Christ comme une grâce à la volonté des hommes, non selon un précepte de la Loi, mais pour les faire avancer dans la voie du ciel et les élever en dignité... Ils font cela afin que, à mesure qu'ils méprisent les aliments, ils en viennent à les dire mauvais, et ainsi à soutenir qu'ils n'ont pas été accordés par Dieu à l'homme pour sa nourriture, mais qu'ils sont l'œuvre du diable; ils pensent ainsi, et en cela ils s'efforcent de montrer que la création n'est pas l'œuvre de Dieu, mais celle du diable, et, par ce mensonge, ils ont séduit beaucoup d'âmes. » *Hæres.*, 84, éd. Marx, p. 45; *P. L.*, t. XII, col. 1196.

On le voit, c'est toujours la même accusation de manichéisme qui reparaît. Ne faut-il pas qu'elle ait été fondée, au moins sur des apparences, pour qu'elle se retrouve, aussi précise, d'un bout à l'autre de l'histoire du priscillianisme ?

3. *Opposition à la hiérarchie.* — Ajoutons que l'attitude prise, dès l'origine, par Priscillien et par ses disciples n'est pas faite pour nous donner une pleine confiance en l'orthodoxie de leurs doctrines ? Priscillien se pose comme un docteur, et il revendique le droit des charismatiques. Prétention étrange et dangereuse, qui a toujours été celle des hérétiques et contre laquelle ne peut pas ne pas s'élever avec force l'Église hiérarchique.

En même temps, Priscillien se plaît à faire usage des livres apocryphes. Parmi les traités publiés sous son nom se trouve un livre consacré spécialement à légitimer cette pratique. Les arguments mis en avant par l'auteur du traité peuvent être matériellement exacts : il est vrai que quelques écrivains canoniques ont utilisé les apocryphes, que l'épître de saint Jude cite des textes qui ne figurent pas dans la Bible, que saint Paul recommande aux Colossiens la lecture d'une épître aux Laodicéens qui n'est pas canonique, etc. Il est encore vrai que tout n'est pas nécessairement mauvais dans les apocryphes et que tous les écrits de cette nature n'ont pas des hérétiques pour auteurs. Mais ces arguments n'empêchent pas que l'Église n'ait jamais pu reconnaître aux apocryphes une autorité comparable à celle des livres inspirés. Les premiers sont suspects de leur nature; on ne peut les lire que moyennant de sérieuses précautions. Les seconds contiennent la parole de Dieu, et l'Église a mission d'en dresser le canon authentique, d'en fixer aussi les règles d'interprétation. En voulant accueillir les apocryphes et en plaidant pour eux, Priscillien s'engage en une voie dangereuse.

Ajoutons enfin que les premiers priscillianistes aiment à se ségréger de l'Église, à faire bande à part, à s'environner de mystère. Les canons du concile de 380 sont caractéristiques à ce sujet. Bien plus, les priscillianistes n'hésitent pas à faire l'apologie du mensonge et ils déclarent qu'il est permis de mentir, toutes les fois qu'on a des raisons sérieuses pour dissimuler la vérité. Un des leurs, Dictinius, compose même un traité intitulé *Libra*, dans lequel il développe cette théorie en l'appuyant sur des exemples nombreux empruntés à l'Écriture. Comme le note finement L. Duchesne, « on n'est si précautionneux que quand on a quelque chose à cacher ». *Hist. anc. de l'Église*, t. II, p. 517.

4° *Conclusion.* — Que conclure de là ? Priscillien a commencé par prêcher l'ascétisme, et ses premiers disciples se sont livrés, sous sa conduite, à des pratiques ascétiques. S'il n'avait fait que cela, il n'aurait pas été condamné; surtout, il n'aurait pas trouvé, pour s'élever contre ses doctrines, les plus ardents défenseurs de l'ascétisme dans l'Église, saint Ambroise, saint Sulpice-Sévère, saint Jérôme lui-même, qui a pu hésiter à le blâmer tant qu'il ne le connaissait pas, mais qui a fini par prononcer les paroles décisives. Saint Martin, qui a tellement lutté pour empêcher l'effusion du sang, qui, après l'exécution de Priscillien et de ses disciples, n'a pas cessé de se reprocher, comme une faute grave, la faiblesse qu'il avait eue de communier avec les évêques responsables de la mort des hérétiques, n'a jamais prononcé une parole qui permette de penser qu'il partageait les opinions des condamnés. En fait, l'ascétisme de Priscillien se fonde sur des présupposés doctrinaux :

Son appel à des charismes, sa revendication du droit de tous les fidèles à recevoir l'Esprit, sa prétention au titre de docteur, tout cela ébranlait la hiérarchie et la discipline, comme son recours aux livres apocryphes compromettait le canon. Son ascétisme n'était donc

pas un ascétisme parfaitement orthodoxe, et, en nous en tenant à ces quelques faits incontestables, nous constatons déjà qu'il s'y mêlait une sorte de montanisme atténué. » A. Puech, *art. cité*, p. 211.

Faut-il aller plus loin, et parler du manichéisme de Priscillien ? Ses premiers adversaires n'ont pas hésité à le faire. Nous ne croyons pas démontré qu'il y ait eu des relations directes entre Priscillien et les manichéens, ni même que l'enseignement de celui-là doive quelque chose à la doctrine de ces derniers. Mais les tendances de Priscillien l'orientaient vers le manichéisme, tout au moins vers quelques-unes des opinions prêchées par les manichéens : la condamnation de la matière, la méchanceté fondamentale des œuvres de chair, etc. Ces opinions étaient depuis longtemps condamnées par l'Église; il était naturel qu'elles fussent rejetées une fois de plus lorsque Priscillien essaya de les défendre.

Sans doute, le priscillianisme reste encore, par bien des aspects, une doctrine mystérieuse, et le détail de son histoire risque de n'être jamais tiré au clair. Il y a là-dedans trop d'intrigues; la politique, la jalousie, la haine, tiennent trop de place dans les manœuvres d'Ithacius et d'Hydacius contre Priscillien. Mais tout cela n'empêche pas que Priscillien ne soit pas resté orthodoxe, que sa doctrine mérite la qualification d'hérésie que lui a donnée l'Église.

I. Sources. — Les sources qui nous renseignent sur Priscillien et sa doctrine sont de plusieurs catégories. Avant tout, il faut placer les écrits de Priscillien et de ses partisans. Les onze traités de Wurtzbourg et les canons sur les épîtres de saint Paul figurent dans l'édition de G. Schepss, *Priscilliani quæ supersunt*, Vienne, 1889. Contre l'authenticité de ces traités, G. Morin, *Pro Instantio*, dans *Rev. bénéd.*, 1913. Pour l'authenticité, J. Martin, *Priscillianus oder Instantius?* dans *Histor. Jahrbuch*, t. XLVII, 1927, p. 237-351. — Dom de Bruyne, *Fragments retrouvés d'apocryphes priscillianistes*, dans *Rev. bénéd.*, t. XXIV, 1907, p. 318-335; G. Morin, *Un traité priscillianiste inédit sur la Trinité*, dans *Rev. bénéd.*, t. XXVI, 1909, p. 255-280, et dans *Études, textes, découvertes*, Paris, 1913, p. 151-205; J. Chapman, *Notes on the early history of the vulgate Gospels*, Oxford, 1908, p. 217-288, attribue à Priscillien les prologues monarchiens sur les évangiles; Dom de Bruyne, *La regula consensoria, une règle des moines priscillianistes*, dans *Rev. bénéd.*, t. XXV, 1908, p. 83-88, croit avoir retrouvé une règle monastique des priscillianistes. — Viennent ensuite les canons des conciles, particulièrement ceux du concile de Saragosse de 380, Mansi, *Concil.*, t. III, col. 633. Les actes du concile de Tolède de 400 ne nous sont parvenus que dans des fragments insérés dans le protocole d'un autre concile tenu en 447. — Le point de vue orthodoxe est représenté par Philastrius de Brescia, *De hæres.*, 61 et 84; saint Ambroise, *Epist.*, XXIV, *P. L.*, t. XVI, col. 1034; Maxime, *Epist. ad Siricium*, *P. L.*, t. XIII, col. 592; saint Jérôme, *De vir. illustr.*, 121; *Epist.*, CXXVI, CXXXIII; Sulpice-Sévère, *Historia sacra*, l. II, c. XLVI-LI; *Dialog.*, III, 11-13; Paul Orose, *Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum*, *P. L.*, t. XXXI, col. 1213 sq.; saint Augustin, *Epist.*, CCXXXVII; *Contra mendacium*, ouvrage rédigé spécialement pour réfuter la *Libra* du priscillianiste Dictinius et sa théorie du mensonge permis; *De hæresibus*, 70; *Contra priscillianistas et origenistas*, réponse à Orose; Pastor, *Libellus in modum symboli;* Syagrius, *De fide;* sur ces deux derniers cf. G. Morin, *Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du Ve siècle*, dans *Rev. bénéd.*, t. X, 1893, p. 385-391.

II. Travaux. — Parmi les travaux consacrés à Priscillien et à son hérésie, citons seulement : F. Paret, *Priszillianus, ein Reformator des IV. Jahrhunderts*, Wurtzbourg, 1891; J. Dierich, *Die Quellen zur Geschichte Priszillians*, Breslau, 1897; K. Künstle, *Antipriscilliana, dogmengesch. Untersuchungen und Texte aus dem Streite gegen Priszillians Irrlehre*, Fribourg, 1905; E.-Ch. Babut, *Priscillien et le priscillianisme*, Paris, 1909; A. Puech, *Les origines du priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien*, dans *Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét.*, t. II, 1912, p. 81-95, 161-213; J.-A. Davids, *De Orosio et sancto Augustino priscillianistarum adversariis commentatio historica et philologica*, La Haye, 1930; E. Suys, *La sentence portée contre Priscillien*, dans *Rev. d'hist. ecclés.*, 1926, p. 530-538; A. d'Alès, *Priscillien*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XXIII, 1933, p. 5-44, 129-175.

G. Bardy.

PRIVILÈGE PAULIN. — I. Notion. II. Usage du privilège (col. 401). III. Discipline de l'interpellation (col. 406). IV. Durée et effets du privilège (col. 413). V. Interprétation (col. 414).

I. Notion. — Nous n'avons ici qu'à rappeler ce qu'est le privilège paulin : la faculté qu'a le conjoint infidèle qui se convertit et reçoit le baptême de contracter un nouveau mariage, si l'autre conjoint refuse obstinément de se convertir ou de cohabiter pacifiquement; par cette nouvelle union se trouve dissous le lien du mariage contracté dans l'infidélité. Cette dérogation à la grande loi de l'indissolubilité du mariage a été promulguée par saint Paul, I Cor., VII, 12; de là son nom. On l'appelle aussi, et pour la même raison, *cas de l'Apôtre;* ou encore *privilège de la foi*, parce qu'il est accordé en faveur de la vraie foi, c'est-à-dire du baptême.

Sur la nature du privilège et ses fondements dans l'Écriture et dans la tradition, nous renvoyons à l'art. Mariage, t. IX, col. 2060-2062. Quant à l'origine, les auteurs sont loin d'être d'accord. Les uns veulent que ce privilège soit de droit *divin* immédiat, c'est-à-dire établi par le Christ et promulgué seulement par l'Apôtre. Cette opinion est adoptée généralement par tous ceux qui dénient au pape le pouvoir de dissoudre le mariage des infidèles. Parmi ses plus illustres représentants citons en premier lieu Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VI, c. IV, n. 3, puis Sanchez, saint Alphonse de Liguori, Perrone, auxquels il faut ajouter Pesch, Billot, Vlaming et Wernz-Vidal. Cette manière de voir semble confirmée par le Saint-Office, qui, dans son instruction du 11 juillet 1866 au vicaire apostolique du Natal, dit expressément et à plusieurs reprises au sujet du privilège paulin qu'il a été concédé par le Christ et promulgué par saint Paul, *a Christo Domino concessum et per apostolum Paulum promulgatum*. Cf. S. C. Propag., *Collect.*, n. 1295, 1297.

Les autres prétendent que le privilège est fondé sur le droit humain, que certains appellent de préférence apostolique, c'est-à-dire porté par saint Paul, en sa qualité d'apôtre, pour les seuls Corinthiens et étendu ensuite à toute l'Église par son chef. Ce point de vue est celui des théologiens ou canonistes qui admettent que le pape a le pouvoir de dissoudre le mariage des infidèles, même consommé; dès lors, disent-ils, il n'est plus nécessaire de faire intervenir immédiatement le Christ pour accorder ce privilège : la rupture du lien se fait en vertu du pouvoir extraordinaire de l'Apôtre et du pouvoir ordinaire du pape. Cette seconde opinion, qui fut celle d'anciens canonistes comme Abbas, Paludanus, fut soutenue au XVIe siècle par les professeurs du Collège romain dans un mémoire présenté à Urbain VIII en 1582. Défendue par Lemkuhl, elle est admise aujourd'hui encore par Vermeersch, *De casu apostoli*, n. 2, et par Cappello, *De sacramentis*, t. III, n. 767, qui l'appelle « probable » au même degré que la première. Le cardinal Gasparri, qui semblait autrefois incliner dans ce sens, *Tractatus canonicus de matrimonio*, éd. 1904, n. 1329, reconnaît, dans l'édition de 1932, t. II, n. 1135, que cette controverse « n'a pas grande importance et qu'elle cache souvent une confusion d'idées ». Il est évident, en effet, que l'indissolubilité du mariage étant exigée par le droit divin, seul l'auteur de ce droit peut y apporter une dérogation; en conséquence, le privilège dont il est ici question doit dériver de quelque manière du droit divin. La controverse reste cependant sur le point de l'origine médiate ou immédiate.

Quant aux règles de l'application pratique du cas de

l'Apôtre, le Code est bref, can. 1119-1127; il n'apporte pas sur ce point une discipline nouvelle et renvoie souvent à des documents antérieurs, décisions, instructions et réponses émanées du Saint-Office ou de la Sacrée Congrégation de la Propagande, auxquelles il y aura lieu de se référer.

II. Usage du privilège. — Bien que le cas de l'Apôtre trouve son application surtout dans les territoires de mission, il peut se réaliser même dans nos pays chrétiens. Ce n'est plus chose très rare à l'heure actuelle de rencontrer des unions purement civiles, contractées entre personnes non baptisées; si l'un des conjoints vient à se convertir et reçoit le baptême, le privilège de la foi peut trouver son application : « De fait, dit Fourneret, *Le mariage chrétien*, 3e éd., p. 77, dans le diocèse de Paris, c'est plusieurs fois par an que le cas se présente. »

L'usage du privilège paulin est subordonné aux quatre conditions suivantes : 1° mariage contracté dans l'infidélité; 2° conversion et baptême d'un des conjoints; 3° interpellation adressée au conjoint resté infidèle; 4° refus de conversion ou de cohabitation pacifique de la part de celui-ci. Lorsque ces conditions sont réalisées, le conjoint converti a le droit de contracter un nouveau mariage devant l'Église catholique et c'est à ce moment même que se trouve dissous le lien du mariage antérieur.

1° *La première condition est que le mariage ait été contracté dans l'infidélité*, c'est-à-dire entre deux personnes non baptisées; il s'agit donc exactement du mariage qu'on appelle *legitimum*, consommé ou non, can. 1120, § 1. Ce n'est donc pas le cas de deux apostats qui auraient passé de la religion catholique à l'infidélité et y auraient contracté mariage; ils sont inhabiles à user du privilège. S. Offic., 23 juill. 1698. De même, si un seul des époux catholiques vient à passer à l'infidélité ou au schisme, il ne pourra jamais se réclamer de la faveur de l'Apôtre (S. Offic., 20 mars 1675); l'autre conjoint resté fidèle ne pourra prétendre à un nouveau mariage du vivant du dissident, même si ce dernier refuse de se convertir ou de cohabiter pacifiquement, car d'une part le privilège paulin ne s'applique pas à ce cas et d'autre part le lien n'est nullement rompu; ce dernier point a été défini comme de foi par le concile de Trente : *Si quis dixerit propter hæresim aut molestam cohabitationem, aut affectatam absentiam a conjuge, dissolvi posse matrimonii vinculum*, A. S. Sess. XXIV, *De matr.*, can. 5.

Quant aux conjoints qui ont contracté mariage dans l'hérésie ou dans le schisme, il y a lieu de distinguer : s'ils n'ont pas été baptisés avant leur mariage, ou si leur baptême a été invalide, ils sont considérés comme mariés dans l'infidélité, et le privilège pourra trouver son application en cas de baptême de l'un d'eux. Si, au contraire, leur baptême, antérieur au mariage, était valide, aucun d'eux ne peut, même en cas de conversion à l'Église catholique, prétendre au bénéfice du privilège, car le mariage n'a pas été contracté dans l'infidélité.

Les catéchumènes qui, avant leur baptême, ont contracté mariage soit entre eux, soit avec un infidèle, sont aptes à user du privilège, dans le cas où l'un d'eux s'obstinerait dans le paganisme. Mais le conjoint converti ne pourrait jouir de la faveur *avant* d'avoir effectivement reçu le sacrement de la régénération.

Le can. 1120, § 2, exclut formellement du privilège le cas du conjoint catholique qui aurait épousé un infidèle avec dispense de disparité de culte. Cette mesure disciplinaire reproduit en substance les dispositions prises par le Saint-Office le 5 mars 1852 et le 5 août 1759. Elle s'explique par le souci qu'a l'Église de ne pas tolérer une pratique qui favoriserait la malice des hommes et risquerait de ruiner le bien des âmes. Lorsque, en effet, une dispense de disparité de culte est accordée, le mariage est censé avoir été contracté sous la condition explicite de cohabitation pacifique. Si l'infidèle n'observe pas cette condition, il n'y a qu'à user à son égard des moyens de contrainte prévus par le droit; sinon, les conjoints n'ont qu'à se séparer *quoad torum et habitationem*, mais non *quoad vinculum;* d'où il s'ensuit que le fidèle ne peut, *du vivant du conjoint infidèle, songer à une nouvelle union*. Ainsi répondit le Saint-Office le 5 août 1759, excluant clairement, par ces paroles, l'usage du privilège paulin dans le cas exposé. Le seul remède efficace serait une intervention pontificale pour dissoudre le lien de ce mariage en tant que *legitimum*. Mais la pratique du Saint-Office, hier comme aujourd'hui, est de ne pas accorder cette sorte de dispense; ce qui, note Gasparri, n'implique nullement un défaut de pouvoir du pape à cet égard. Cf. *Tractatus can. de matrimonio*, éd. 1932, n. 1169-1170.

2° *La seconde condition est la conversion d'un des conjoints mariés dans l'infidélité;* elle est expressément formulée dans le texte fameux d'Innocent III, *Decr.*, l. IV, tit. XIX, c. 7 : *Si enim alter infidelium conjugum ad fidem catholicam convertatur, altero vel nullo modo...* Denz.-Bannw., n. 405. Que faut-il entendre par *foi catholique?* Les auteurs tant anciens que modernes sont loin d'être d'accord. Ils s'accordent à dire que la conversion doit aller jusqu'à la réception valide du baptême d'eau, qui est le sacrement de la foi. Si ce baptême n'était pas nécessaire, il s'ensuivrait qu'un simple catéchumène, déjà sur le chemin de la foi, pourrait user du privilège avant d'avoir reçu le sacrement qui fait chrétien. Or, il est certain que les catéchumènes, en tant que tels, sont positivement exclus, même si leur foi était en danger du fait de leurs proches; ainsi en a décidé la Sacrée Congrégation de la Propagande en 1803; ainsi a répondu le Saint-Office le 13 mars 1901. Déjà au XVIIe siècle, on avait soumis à la Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi le doute suivant : Est-ce que les paroles de saint Paul : *Quod si infidelis discedit, discedat*, doivent s'entendre aussi des catéchumènes, de telle sorte que Titius, catéchumène, puisse épouser Bertha, catéchumène, répudiée par son mari infidèle à cause de sa foi? » La réponse fut donnée le 13 janvier 1683 en ces termes

Les paroles de saint Paul ne doivent pas s'entendre des catéchumènes, mais seulement des baptisés.

Le point précis qui divise les auteurs est le suivant : le baptême doit-il nécessairement être reçu dans l'*Église catholique*, ou bien le baptême reçu validement dans n'importe quelle confession chrétienne est-il suffisant? La question revient à celle-ci : les hérétiques et schismatiques peuvent-ils bénéficier du privilège paulin? La raison du doute vient surtout de l'ambiguïté des termes *frater* et *soror* employés par saint Paul. Faut-il les entendre au sens large, englobant tous ceux qui ont la foi au Christ et ont reçu son baptême, ou seulement au sens strict, restreint à ceux qui sont en communion avec les pasteurs légitimes?

La grande majorité des maîtres de la morale et du droit canonique incline en faveur du sens large, c'est-à-dire pour la suffisance du baptême, même reçu dans une secte. Ils appuient leur sentiment sur ce fait que le fondement du privilège est le *baptême* validement reçu, plus encore que la vraie foi, car, disent-ils, les Pères de l'Église appliquent les termes de fidèle, frère, sœur, à tous les baptisés; saint Augustin applique même aux donatistes le texte de l'Apôtre. Parmi les plus illustres représentants de cette opinion, citons en particulier : Ballerini, Palmieri, Pesch, Wernz, Billot, Lemkuhl, Feije, Konings, Noldin, Santi, De Smet. C'est encore aujourd'hui le sentiment de Vermeersch, Arendt, Vidal, Creusen; Cappello tient cette opinion pour *certaine*, *De matrimonio*, n. 769; voir références,

ibid. Le cardinal Gasparri, qui la tenait jadis comme « plus probable », *Tractatus can. de matrimonio*, 2e éd., n. 1085, adopte aujourd'hui l'opinion contraire, qu'il appelle certaine. Cf. éd. 1932, t. II, n. 1136. Il fonde son assertion sur les paroles d'Innocent III déjà citées : « Si l'un des époux infidèles se convertit à la *foi catholique* », paroles extrêmement claires qui ne peuvent en aucune façon être entendues du schisme ou de l'hérésie. Rosset, *De sacramento matrimonii*, t. I, n. 616, soutenait aussi que plus probablement le privilège paulin ne concerne pas ceux qui ne font pas profession de foi catholique. De nos jours, Vlaming, *Prælect. juris matrimonii*, t. II, n. 720, pense que le privilège établi en faveur de la foi ne saurait profiter à ceux qui n'ont pas la vraie foi.

La question, agitée depuis longtemps, fut évoquée devant le Saint-Office en 1859. La cause fut discutée en présence de Pie IX, qui, devant la divergence d'opinions des consulteurs, ne voulut pas trancher la controverse; il fit répondre : *Dilata*, et la question n'a pas fait un pas depuis. La discussion restant libre, il semble que l'on puisse, dans la pratique, user de l'opinion plus large, qui accorde aux hérétiques et aux schismatiques le bénéfice du privilège. Nous verrons en effet qu'en matière douteuse celui-ci jouit de la faveur du droit, can. 1127. Il faut noter d'ailleurs que le privilège ne pourra être appliqué, dans ce cas, que si l'on observe scrupuleusement les règles de l'interpellation. Sous ce rapport, les dissidents se trouvent dans une condition moins favorable que les catholiques, car le Saint-Siège ne leur accorde jamais la dispense de l'interpellation lorsque celle-ci est requise.

Une question connexe peut se poser, depuis la promulgation du Code canonique, au sujet d'un hérétique validement baptisé, qui contracterait mariage avec une infidèle ou vice versa. Avant le 19 mai 1918, un tel mariage eût été nul, à cause de l'empêchement dirimant de disparité de culte, auquel les hérétiques étaient soumis. Il n'en est plus de même aujourd'hui, attendu que, seules, les personnes baptisées dans l'Église catholique ou converties de l'hérésie et du schisme sont soumises à l'empêchement, can. 1070; il s'ensuit qu'un tel mariage serait valide. On peut se demander si cet hérétique (ou schismatique) pourrait user du privilège de la foi, dans le cas où il viendrait à se convertir à l'Église catholique. Certains l'ont prétendu, ainsi le P. Michel, *Ce qu'il y a de plus pratique dans le Code*, 4e éd., n. 325; *L'ami du clergé*, an. 1920, p. 669, et 1921, p. 69 et 234. Mais il faut le nier tout à fait, car il n'y a dans le cas ni mariage contracté dans l'infidélité, ni conversion par le baptême, selon les exigences du can. 1121 : *conjux conversus et baptizatus*. Cf. Cappello, *op. cit.*, n. 770; Wernz-Vidal, *Jus matrimoniale*, n. 631, note *c*; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris can.*, t. II, n. 428.

3° *La conversion et le baptême d'un des conjoints infidèles n'ont pas pour effet de briser le lien matrimonial — cum per sacramentum baptismi non solvantur conjugia, sed crimina dimittantur*, dit Innocent III, *Decr.*, l. IV, tit. XIX, c. 8. — Une troisième condition doit être réalisée, à savoir l'éloignement *(discessus)* physique ou moral du conjoint resté infidèle, selon le mot de l'Apôtre : *Quod si infidelis discedit, discedat*. ℣. 15. Que faut-il entendre par là? Deux choses : le refus de l'infidèle de se convertir et le refus de cohabiter pacifiquement. L'obstination doit porter conjointement sur les deux points, car, si l'infidèle, tout en refusant de se convertir, acceptait la cohabitation pacifique, le cas du privilège de la foi ne serait pas réalisé.

1. Le *refus de conversion* ou obstination dans l'infidélité doit être *réel* et non pas seulement supposé; sinon, il n'y aurait pas le *discessus* requis. Si donc le conjoint promet sérieusement de se convertir, le privilège ne peut s'appliquer. Il sera jugé de sa sincérité principalement par le moyen de l'interpellation.

Lorsque deux époux infidèles se convertissent et consomment le mariage après leur baptême, leur union devient indissoluble, et ne peut être rompue, même par l'apostasie subséquente de l'un des conjoints. Si, au contraire, un seul des époux se convertit, tandis que l'autre s'obstine dans l'infidélité, il y aura lieu de voir si ce dernier consent à cohabiter pacifiquement.

2. La *cohabitation* ne doit pas être seulement matérielle, par le fait de la vie commune sous le même toit, mais elle doit être *pacifique*, c'est-à-dire humainement tolérable. Elle cesserait de l'être si le converti était de la part du conjoint infidèle l'objet d'injures fréquentes, de sévices, s'il se voyait privé de nourriture ou de moyens de subsistance. Car il n'est pas nécessaire que le conjoint non converti se sépare en haine de la foi; cela ressort de la réponse donnée par le Saint-Office, le 5 août 1759, à une consultation de l'évêque de Cochin (Inde); la seconde question était ainsi formulée : *An id (privilegium) solum habeat locum quando infidelis discedit odio fidei, an etiam quando discedit propter discordias, vel aliam causam a fide diversam?* Il fut répondu par ordre de Clément XIII : *Ad 2um : Cum militet ex parte conjugis conversi favor fidei, eo potest uti quacumque ex causa, dummodo justa sit, nimirum, si non dederit justum ac rationabile motivum alteri conjugi discedendi...*

L'éloignement ou séparation du conjoint infidèle peut donc être *physique*, en ce sens que celui-ci refuse catégoriquement la cohabitation, soit qu'il abandonne lui-même le domicile conjugal, soit qu'il en chasse le conjoint converti. Il pourrait se faire que la cohabitation soit empêchée par un obstacle indépendant de la volonté de l'infidèle, ou même agissant contre sa volonté. Peu importe le motif d'où procède le *discessus :* haine de la foi, désir du gain, amour d'une vie plus libre; il suffit que la séparation soit un fait; dès qu'elle est réelle et constatée, elle autorise l'usage du privilège. La seule condition est que le conjoint baptisé ne soit pas lui-même la *cause* de l'empêchement ou de la séparation. Ainsi, s'il arrive qu'une épouse non baptisée, interpellée si elle veut se convertir ou cohabiter pacifiquement, réponde « qu'elle le voudrait bien, mais qu'elle en est empêchée par un second mari, ou par un créancier qui ne lui permet pas de s'en aller » : dans ce cas, le conjoint baptisé peut licitement et validement se marier avec une femme chrétienne, « pourvu qu'il ne soit pas lui-même cause de l'empêchement qui retient l'épouse non convertie ». S. Off., 12 juin 1850. La même Congrégation a déclaré, le 8 juillet 1891, que le mari converti pouvait user du privilège lorsque l'épouse infidèle avait été enlevée et qu'il ne restait plus d'espoir de la racheter ou de la retrouver, encore que celle-ci consentît à se convertir ou à cohabiter; bien plus, le mari ne perdrait pas son droit au privilège, même dans le cas où il aurait lui-même vendu son épouse, pourvu que cette vente ait été faite avant le baptême.

S'il arrive que l'infidèle ait une *juste cause* de se retirer, le baptisé n'a pas le droit de contracter un nouveau mariage, sous peine d'invalidité. Can. 1123. Le bien-fondé des motifs qui justifieraient une séparation est à apprécier d'après les règles de la justice et de la droite raison. Parmi les justes causes qui se vérifient le plus fréquemment, citons-en deux principales :

a) D'abord, l'adultère que le converti aurait commis après son baptême; si le conjoint infidèle se sépare pour ce motif, le baptisé ne peut user du privilège, car, dans ce cas, il ne peut imputer qu'à lui-même l'obligation où il se trouve de garder la continence. S. C. Propag., 30 janv. 1807. Mais, si l'adultère remonte à l'époque antérieure au baptême, le droit au privilège

n'est pas perdu, car la faute a été effacée par le sacrement; c'est le sens de la réponse de la Propagande en date du 17 janvier 1747. L'adultère, même commis après le baptême, ne priverait pas le conjoint converti de son droit, si l'infidèle a de son côté commis le même péché, s'il l'a pardonné, ou s'il en a été la cause. Dans le cas où l'adultère serait le fait du seul conjoint infidèle, le baptisé aurait le droit de demander la séparation *quoad torum*, même si l'autre demandait pardon et consentait à cohabiter pacifiquement; mais il ne pourrait prétendre pour autant à l'usage du privilège paulin, c'est-à-dire contracter un nouveau mariage. S. C. Propag., 4 mars 1816. Quant aux autres fautes que le converti pourrait commettre après son baptême, si l'infidèle n'en prend pas prétexte pour se séparer, soit parce qu'il les ignore, soit parce qu'il n'y fait pas attention, ces fautes n'enlèvent pas au baptisé le droit d'user du privilège. S. Off., 6 août 1759; 19 avril 1899.

b) Une autre juste cause de séparation pourrait être une grave maladie contagieuse, dont serait atteint le conjoint converti, et qui rendrait la vie commune impossible ou très difficile, par exemple, la lèpre. Si le baptisé a contracté une telle maladie par sa faute, il ne pourra que s'imputer à lui-même la nécessité où il se trouvera de garder la continence. Même dans le cas où il aurait contracté le mal sans faute aucune de sa part, le recours au privilège lui serait encore interdit, car l'infidèle a un juste motif de s'éloigner et de refuser la cohabitation. Si, en dépit de sa maladie, le converti trouvait occasion d'un nouveau mariage, le seul moyen de le réaliser serait de demander au souverain pontife la dispense du premier mariage contracté dans l'infidélité.

En dehors de ces cas et autres semblables, si l'infidèle se sépare sans une juste cause, le fidèle obtient aussitôt le droit de convoler en justes noces avec une personne catholique. Pourtant, même lorsque la dissidence du conjoint non converti est évidente, par exemple quand cet éloignement est antérieur au baptême, ou quand l'infidèle a déjà contracté une nouvelle union, le nouveau converti ne pourra utiliser le privilège avant d'avoir fait les interpellations ou d'en avoir obtenu dispense.

La séparation entre les conjoints peut n'être aussi que *morale*, et elle suffit à elle seule pour permettre le recours au privilège. Elle est réalisée lorsque l'infidèle refuse de cohabiter avec le conjoint baptisé sans injure au Créateur, *absque contumelia Creatoris*. Que faut-il entendre par là? D'après les textes d'Innocent III, *Decr.*, l. IV, tit. XIX, c. 7 et 8, l'injure au Créateur est réalisée lorsque le conjoint non converti blasphème habituellement le nom divin, attaque directement la foi du baptisé ou exerce sur lui une contrainte physique ou morale pour l'amener à pécher mortellement, par exemple à commettre un acte d'idolâtrie. Mais le mépris du Créateur se vérifie également lorsque le conjoint infidèle empêche le néo-converti de pratiquer sa religion, s'efforce de lui enlever la foi, s'oppose à l'éducation chrétienne des enfants, ou même tente de l'entraîner au péché grave quel qu'il soit, par exemple contre la chasteté; car, dit Gasparri, *op. cit.*, t. II, p. 211, note 3, tout péché est une injure faite au Créateur.

Il faut noter toutefois que l'incitation à l'offense de Dieu doit venir de l'époux infidèle lui-même, et non pas des membres de sa famille; car si la pression vient seulement de l'entourage, le fidèle a le moyen de s'y soustraire en quittant la maison où il trouve l'occasion de pécher; mais cela ne lui donne pas le droit de briser le lien de son mariage et d'en contracter un second. Ainsi en a décidé la Sacrée Congrégation de la Propagande le 5 mars 1816.

4° Ainsi qu'on le voit, le point délicat dans l'application du privilège, le véritable nœud de la question est de savoir quand il y a vraiment séparation, éloignement *(discessus)* de la part du conjoint infidèle. Tant que sa mauvaise volonté n'est pas certaine, tant qu'il n'a pas manifesté d'obstination par le refus de se convertir ou de cohabiter pacifiquement, le cas de l'Apôtre n'est pas réalisé, et il ne peut être question de rompre le premier mariage. De plus, il y aura lieu, ainsi qu'il vient d'être dit, de vérifier si le conjoint baptisé n'est pas lui-même la cause de la désunion. C'est afin d'éclaircir ces différents points, qui sont de la plus haute importance, qu'a été établie la discipline de l'interpellation.

III. Discipline de l'interpellation. — 1° *Nature.* — L'interpellation est l'acte légal par lequel le conjoint converti demande à l'époux infidèle s'il veut se convertir et, dans le cas où il refuserait, s'il consent à cohabiter pacifiquement sans offense du Créateur. L'objet de l'interpellation est donc double; la demande doit porter nécessairement sur les deux points suivants : volonté de conversion, acceptation de la cohabitation; cela ressort de plusieurs déclarations du Saint-Office, 8 juin 1836 et 10 décembre 1885, aussi bien que des termes exprès du can. 1121. Selon la rigueur de ce même canon, c'est *après le baptême* seulement, et avant le nouveau mariage que devraient avoir lieu les interpellations : *antequam conjux conversus et baptizatus novum matrimonium valide contrahat...* Il semble bien toutefois que ce ne soit là qu'une exigence du droit ecclésiastique et que les interpellations faites avant le baptême soient valables, pourvu que l'on soit sûr que l'infidèle persévère dans son obstination. De fait, le Saint-Siège a parfois accordé que, dans certaines circonstances particulières, les interpellations précédassent le baptême. Le pouvoir de permettre cette modification de la discipline pour des raisons graves se trouve même inclus dans la 3ᵉ formule des facultés délivrées par la Propagande : *Permittendi, ut accedente gravi causa, interpellatio conjugis infidelis ante baptismum partis quæ ad fidem convertitur fieri possit.* Cf. Vermeersch, *Periodica*, t. XI, p. 138. Dans ce cas, le catéchumène n'étant pas encore membre de l'Église, l'intervention du pouvoir ecclésiastique doit s'entendre soit comme une interprétation du droit divin, soit comme une dispense ou ratification, après le baptême, de ce qui a été fait avant.

Par sa nature, l'interpellation n'est que le corollaire logique de la doctrine de saint Paul et de l'exposé d'Innocent III sur le mariage des infidèles. Le privilège de la foi n'est en quelque sorte que *conditionnel* : le conjoint baptisé ne peut contracter un nouveau mariage que *si* l'infidèle refuse de se convertir ou de cohabiter en paix. Le moyen naturel de s'assurer si la condition est vraiment réalisée est d'interroger l'intéressé en personne. De là la discipline de l'interpellation, qui n'a d'autre but, dit Benoît XIV, *De synodo*, l. XIII, c. XXI, n. 4, que « d'amener le conjoint à manifester ses dispositions et ses intentions ». L'interpellation est donc moins une solennité substantielle requise pour l'usage valide du privilège, qu'un moyen régulièrement nécessaire pour établir le fait de l'obstination de l'infidèle; on pourrait la comparer assez justement à la preuve qu'en d'autres circonstances on exige pour établir la mort d'un des conjoints.

2° *Nécessité.* — De l'emploi de ce moyen naturel, l'Église a fait une obligation positive très stricte; elle est tellement attachée à cette discipline qu'elle l'urge même dans les cas où l'obstination de l'infidèle est manifeste, alors que la démarche paraît inutile ou impossible. On devra donc toujours faire la double interpellation sur la volonté de conversion et sur la cohabitation : *et hæ semper fieri debent*, dit le can. 1121, *nisi*

Sedes apostolica aliud declaraverit. Donc, sans aucun doute, nul ne saurait user *licitement* du privilège paulin sans avoir préalablement accompli cette grave formalité.

Mais un point plus important et plus délicat est de savoir si les interpellations sont requises pour l'usage *valide* du privilège, de telle sorte que leur omission rende le second mariage nul. Théoriquement et d'après la notion même de l'interpellation, celle-ci cesse d'être urgente lorsqu'il y a certitude morale de l'obstination du conjoint infidèle. Lorsque le refus de ce dernier est manifeste, il semble que l'on ne puisse exiger une démarche spéciale pour l'interroger, chaque fois qu'il y aura impossibilité absolue ou danger grave à le faire. Ce sentiment est celui de canonistes éminents, et Benoît XIV qualifie leur opinion de « plus commune »: toutefois, cette certitude de danger ou d'impossibilité devra s'appuyer sur des faits précis et non sur des présomptions générales.

Quelle que soit la valeur spéculative de cette opinion, il faut prendre garde que, même dans ce cas, l'appréciation du *discessus infidelis* est exclusivement du ressort du souverain pontife, qui se réserve tout jugement de fait par crainte des abus qui pourraient se glisser dans une affaire de cette importance. Quand le Saint-Siège juge que les interpellations sont inutiles, il le *déclare*, dit le Code : *nisi Sedes apostolica aliud declaraverit*, can. 1121; *si interpellationes ex declarationes Sedis apostolicæ omissæ fuerint*, can. 1123. C'est dire qu'en cette matière le Saint-Siège veut toujours être consulté. Il suit de là que, dans la pratique, l'Église, ne tient aucun compte de l'opinion de Benoît XIV, et qu'elle exige toujours que les interpellations soient faites ou qu'il en soit demandé dispense : « Chaque fois qu'il est certain que le conjoint infidèle ne veut ni se convertir ni cohabiter avec l'époux baptisé sans offense du Créateur, les évêques, en tant que délégués du Saint-Siège, et les vicaires apostoliques pourront dispenser de l'interpellation, pourvu qu'il y ait urgente nécessité et que le temps de recourir au Saint-Siège fasse défaut. » Ainsi a déclaré le Saint-Office, le 11 août 1859; on peut juger par là avec quelle jalousie il se réserve le contrôle de l'usage du privilège paulin.

Mais alors que penser de la valeur d'un mariage contracté sans qu'aient été faites les interpellations requises et sans que dispense en ait été demandée? Pour répondre, il faut distinguer : 1. Si l'obstination *(discessus)* de l'infidèle est *douteuse* ou inexistante, l'omission des interpellations rendrait le mariage subséquent invalide : sur ce point tous les auteurs sont d'accord; en effet, le fondement du privilège paulin, la condition *sine qua non* de son usage étant le refus de l'infidèle et son éloignement, si cette condition n'existe pas, le lien du premier mariage subsiste et s'oppose à la validité du second. C'est la pensée nette de l'Église. 2. Mais, si la mauvaise volonté de l'infidèle est *certaine*, on ne peut conclure de façon sûre à l'invalidité du mariage subséquent, en dépit de l'omission de toute interpellation et de l'absence de dispense. En effet, par sa nature, l'interpellation n'est qu'un moyen normal et régulièrement nécessaire pour établir le fait du *discessus infidelis;* or, la valeur du mariage dépend de la réalité de ce fait et non pas de la preuve qu'on en donne. Donc, l'interpellation n'est pas requise de par la définition même du privilège, ni de par le droit naturel lorsque par d'autres moyens on acquiert la certitude de l'obstination de l'infidèle.

Faut-il dire avec certains auteurs, comme Cappello, *op. cit.*, n. 776; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris can.*, t. II, n. 430; De Smet, *De sponsalibus et matrimonio*, n. 352; Vlaming, *Prælect. juris matrimonii*, n. 722; Chelodi, *Jus matrimoniale*, n. 158, que l'omission illégitime de l'interpellation, c'est-à-dire sans déclaration du Saint-Siège, rendrait le second mariage du conjoint baptisé *invalide de droit ecclésiastique*, par suite d'une sorte d'inhabileté dont l'Église frapperait dans ce cas le nouveau converti? Cette opinion, qui prétend avoir pour elle plusieurs réponses des Congrégations romaines (cf. Cappello, *op. cit.*, n. 776, note 43), semblerait confirmée par le texte du Code, dont le can. 1121, § 1, s'exprime ainsi : « Avant que le conjoint converti et baptisé contracte *validement* un nouveau mariage..., il doit interpeller le conjoint non baptisé. » Toutefois, les tenants de cette opinion admettent eux-mêmes que ces arguments ne sont pas décisifs, car le Code et les Congrégations ne parlent que de la nécessité des interpellations *en général*, mais ils ne font pas clairement allusion aux cas particuliers dans lesquels les interpellations sont inutiles ou impossibles. D'autre part, il faut reconnaître que cette inhabilité hypothétique restreindrait singulièrement l'application du privilège, alors que nous savons, de façon certaine, que l'Église lui accorde les faveurs du droit dans les cas douteux, can. 1127, et qu'elle a d'autre part, étendu à tout l'univers les concessions particulières faites par Paul III, saint Pie V et Grégoire XIII, enfin qu'elle dispense parfois de l'interpellation, alors que la dissidence de l'infidèle n'est pas vérifiée. On ne voit donc pas pourquoi l'Église, qui affirme si nettement le droit que conserve le conjoint baptisé de contracter un nouveau mariage, même après une longue cohabitation pacifique, can. 1124, se montrerait si exigeante non seulement sur le fait et la réalité du désaccord, mais encore sur la manière dont ce fait devrait être établi.

De ces controverses, il résulte en définitive que sur ce second mariage contracté sans interpellation préalable pèserait un doute de droit. Or, dans ce cas, les lois même irritantes ou inhabilitantes n'urgent pas. Can. 15. D'autre part, le mariage a pour lui les faveurs du droit, et l'on doit le tenir pour valide jusqu'à preuve contraire. Can. 1014. Enfin, nous verrons qu'en matière douteuse le privilège paulin jouit des faveurs du droit. Pour toutes ces raisons, le mariage ainsi contracté sera tenu pour *valide* jusqu'à ce que le Saint-Office, auquel on devra recourir sans retard, ait statué sur le cas. C'est la solution qui fut donnée par la Propagande dans son instruction de 1883 sur les jugements en matière matrimoniale : *Quatenus vero neque interpellatio neque ejusdem dispensatio præcesserit, primum matrimonium obstabit quidem secundo, sed Ordinarius judicium suspendere debebit et casum cum omnibus suis circumstantiis ad S. Sedem remittere, quæ ipsi Ordinario, quid faciendum sit, indicabit*, § 45. Il semble que, si l'omission de l'interpellation avait été un obstacle à la *validité* et non pas seulement à la licéité du second mariage, le texte eût été plus catégorique. Quoi qu'il en soit, le Saint-Siège étant saisi du cas, il pourra, si nullité il y a, accorder la *sanatio in radice*, qui, revalidant le second mariage, brisera par là même le lien du premier.

3° *Forme.* — Le droit de l'Église, qui exige impérieusement l'interpellation, en indique aussi la forme, mais sans l'imposer avec la même rigueur.

1. *Deux formes sont prévues* et reconnues légitimes par le can. 1122 : *a)* la forme *juridique*, qui peut être judiciaire ou extrajudiciaire, et *b)* la forme *privée*.

La forme *judiciaire*, qui n'est jamais requise, mais que le Code suppose par le mot *saltem* du can. 1122, comporte une citation en règle de l'infidèle devant le tribunal de l'Ordinaire et un interrogatoire en forme sur les deux points de la conversion et de la cohabitation. Questions et réponses sont transcrites par un greffier comme dans un procès.

Mais, habituellement, on se contente de la *forme extrajudiciaire* ou sommaire, moins solennelle, bien qu'elle soit authentique et sous l'autorité de l'Ordinaire

du lieu. Celui-ci peut convoquer devant lui l'infidèle et lui demander s'il accepte de se convertir ou du moins de cohabiter sans offenser le Créateur. Si l'infidèle ne se présente pas, l'Ordinaire ou le juge peut le faire interroger par un tiers. Questions et réponses seront habituellement rédigées par écrit, et l'acte sera muni de la signature de l'Ordinaire ou de son délégué. Lorsque l'interpellation ne pourra se faire par écrit, il n'est pas interdit de procéder oralement; dans ce cas, afin qu'on puisse en faire la preuve, il faudra faire appel à deux témoins ou à tout autre moyen reconnu apte par l'Ordinaire; une relation sommaire de l'entrevue sera rédigée et dûment authentiquée par des signatures. Cette forme juridique sommaire, bien que non strictement obligatoire, est pourtant, aux termes du can. 1122, la forme *régulière;* il ne sera donc pas permis de s'en écarter sans raison.

La forme *privée* est toujours suffisante pour la validité; elle consiste simplement dans l'interpellation que le baptisé adresse au conjoint infidèle sans aucune intervention de l'Ordinaire. Pour que cette manière de procéder soit licite, il faut qu'il y ait impossibilité soit absolue, soit morale, par exemple un inconvénient grave, d'employer la forme juridique. Facilement, les baptisés non catholiques seront excusés de ne pas avoir recours à l'Ordinaire; il suffira que les questions aient été réellement posées et de façon claire. Au for externe, la preuve de l'interpellation privée sera exigée avant qu'il soit procédé au second mariage. Voilà pourquoi on prendra soin de faire constater le fait de l'interpellation par deux témoins, ou l'on en démontrera la réalité par un acte authentique ou tout autre mode légitime. Si, après le mariage, on ne pouvait apporter la preuve que les interpellations ont été faites en forme privée, la nouvelle union ne pourrait être objectivement taxée de nullité; pourtant, au for externe, pèserait sur ce mariage un doute qu'il faudrait s'efforcer d'éclaircir; sinon, il y aurait lieu d'en référer au Saint-Siège.

2. *En quels termes faut-il faire l'interpellation?* — Aucune formule n'est imposée, mais il est requis que la demande porte sur les deux points exigés par le droit, à savoir si le conjoint infidèle veut se convertir et, dans la négation, s'il accepte de cohabiter pacifiquement. Ces deux questions doivent être posées *clairement* et *directement.* Ainsi, il ne suffirait pas d'exhorter simplement l'infidèle à se faire chrétien, sans faire aucune allusion au mariage en question; et, en cas de refus ou d'obstination, de passer sans plus à une nouvelle union. Ainsi l'a déclaré le Saint-Office, le 3 janvier 1777. Une interpellation indirecte *(obliqua)* ne serait pas admissible non plus. La même Congrégation fut interrogée sur la valeur de la formule suivante : *Scisne, ista uxor, a te antea dimissa aut fugiens, nunc intravit in istam novam religionem Europeorum, et quærit alium virum : an, si ad te rediret, adhuc reciperes pro uxore tua, et cum illa pacifice cohabitares, et quam nunc habes uxorem dimitteres?* Le 23 novembre 1769, la Congrégation répondit : *Quoad præteritum acquiescat, facto verbo cum Ssmo; sed in posterum interpellationes esse omnino faciendas juxta formas ab Ecclesia præscriptas.*

3. *Il n'est pas nécessaire d'accorder toujours à l'infidèle un délai pour réfléchir.* — Cependant, s'il sollicite ce délai ou s'il est postulé par les circonstances, l'Ordinaire devra accorder un temps convenable, en avertissant l'intéressé que, les délais une fois passés, son silence sera considéré comme une réponse négative. Can. 1122.

4. *En droit strict, une seule interpellation, portant sur les deux points, est requise et suffit.* — Mais la charité demande souvent que l'on en fasse plusieurs. S. Off., 12 juin 1850. Lorsqu'elles ont été faites régulièrement, il n'y a pas à les renouveler, même si le second mariage est différé pour un temps notable; l'infidèle reste libre de rétracter spontanément la réponse négative qu'il a donnée, mais il n'y a pas à l'interroger de nouveau. Toutefois, si, dès le début, dispense des interpellations avait été obtenue, il y a de nouveau obligation de faire celles-ci au bout d'une année. S. C. Propag. 26 juin 1820.

5. *Quand les interpellations ont été faites dans les formes et ont reçu toutes les deux une réponse affirmative,* la solution est claire : le privilège de la foi ne s'applique plus, et toute voie vers une nouvelle union se trouve par là fermée. Il y a lieu cependant de s'assurer que la promesse faite par l'infidèle est sérieuse et non feinte. Si l'on a des preuves certaines de la mauvaise foi du conjoint païen, on pourra considérer sa réponse affirmative comme une réponse négative et permettre au nouveau baptisé de contracter un autre mariage. En cas de doute, il faudra recourir au Saint-Siège pour obtenir dispense des interpellations.

D'après la jurisprudence des Congrégations romaines, on peut considérer la réponse comme négative : *a)* si l'infidèle n'a pas répondu en temps utile ou dans le délai fixé; *b)* si, légitimement interpellé, il garde le silence, bien qu'il puisse facilement répondre; cf. can. 1123 : *si negative responderit expresse vel tacite; c)* s'il demande futilement des délais ou s'il se cache pour échapper à l'interpellation. Dans ces diverses hypothèses, il faut que les circonstances ambiantes permettent de conclure avec une certitude morale que l'infidèle ne veut sincèrement ni se convertir ni cohabiter en paix. S'il reste un doute, on recourra au Saint-Siège afin d'obtenir dispense des interpellations. S. Off., 11 août 1859; S. C. Propag., 5 mars 1816, ad 1um.

6. *Si l'infidèle répond négativement à la première question et affirmativement à la seconde,* c'est-à-dire, s'il consent à cohabiter pacifiquement, tout en refusant de se convertir, la plupart des auteurs s'accordent à dire que le conjoint baptisé ne peut user du privilège et ne doit pas se remarier, sous peine de nullité de ces nouvelles noces. C'est le sens des paroles de l'Apôtre : *Si quis frater uxorem habet infidelem, et hæc consentit habitare cum illo,* NON DIMITTAT ILLAM. *Et si qua mulier fidelis habet virum infidelem, et hic consentit habitare cum illo,* NON DIMITTAT *virum...* I Cor., VII, 12-13. Mais, dans cette invitation à garder la vie commune intégrale *quoad torum, mensam et cohabitationem,* les uns veulent voir un ordre formel, les autres un simple conseil, de telle sorte que, le lien conjugal restant sauf, il serait loisible à l'époux chrétien de se séparer de l'infidèle. Cette doctrine est celle du Saint-Office dans sa réponse du 29 novembre 1882, ad 3um, où il cite le IIIe concile de Lima, approuvé par Sixte-Quint; au c. X, a. 2, des actes de ce synode, on peut lire ces mots : *juxta apostoli consilium... consulat habitare...* Même enseignement de Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XXXIX, c. 5; de saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XXXIX, q. I; de saint Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist. XXXIX, et de beaucoup d'autres tant anciens que modernes. Cf. d'Annibale, *Sum. theol. moralis*, 3e éd., n. 371. Tous s'accordent à dire que le chrétien agirait mieux en demeurant avec son conjoint. Saint Paul justifie son conseil en attribuant à cette cohabitation une certaine sanctification extérieure de l'époux infidèle, laquelle peut être le prélude d'une sanctification intérieure; on peut espérer d'ailleurs que les prières et les bons exemples du baptisé amèneront peu à peu le païen à la vraie foi, et que du moins les enfants seront élevés chrétiennement.

Il reste cependant que ce simple conseil peut devenir, en certaines circonstances, un précepte, un devoir de charité, de telle sorte que le conjoint baptisé soit tenu de cohabiter avec l'infidèle, par exemple, si celui-ci était atteint d'une maladie grave et désirait vivement la présence de son conjoint à ses côtés. Dans ce cas, la séparation ne serait certainement pas per-

mise, au moins *propter caritatem*. Gasparri, *op. cit.*, n. 1152.

1° *Dispense.* — Il faut noter tout d'abord que le Code n'emploie pas le terme de dispense lorsqu'il veut désigner l'omission ou la remise de l'interpellation accordée par le Siège apostolique; il use du mot *déclaration*, can. 1121 et 1123. Il semble que les rédacteurs de ces canons n'aient pas voulu trancher la controverse qui divise les auteurs au sujet du pouvoir que possède le pape de dissoudre le mariage légitime des infidèles, lorsque l'un des conjoints vient à se convertir. Cf. Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. v, *Jus matrimoniale*, n. 635. Les documents émanés des Sacrées Congrégations romaines, au contraire, emploient régulièrement le mot *dispense;* ce que nous ferons, nous aussi, tout en l'expliquant et sans prétendre trancher la controverse. Souvent, en matière d'interpellation, ce que nous appelons dispense n'est qu'une déclaration compréhensive du privilège paulin; dans bien des cas, en effet, cette dispense est une précaution *(ad cautelam)* bien plus qu'une nécessité. Nous avons dit que, par sa nature et en tant que moyen d'information, l'interpellation est superflue si la mauvaise volonté de l'infidèle est certaine, évidente; lorsqu'il en est ainsi, la dispense équivaut à une déclaration faisant connaître de façon authentique que l'on peut procéder à un nouveau mariage. Dans les autres cas, il y a dispense proprement dite, c'est-à-dire exemption d'une formalité requise par la loi; il arrive même que la dispense renferme implicitement la dissolution du lien antérieur, en dehors du privilège paulin, lorsque les conditions de celui-ci ne sont pas toutes réalisées: c'est du moins l'opinion la plus commune.

1. *Seul le souverain pontife peut dispenser de la loi de l'interpellation;* il le fait ordinairement par l'organe du Saint-Office (can. 247, § 3, et 1962), qui est compétent également pour accorder des pouvoirs de dispenser soit en général, soit dans des cas particuliers. Ces pouvoirs délégués (ou facultés), lorsqu'ils ont été accordés pour des régions déterminées ou des cas spéciaux, ne peuvent être étendus à d'autres régions ni à d'autres cas, même si des raisons de similitude militaient en faveur de cette extension. Parmi ces interprétations extensives qui manquent de fondement, il faut signaler l'opinion de quelques auteurs anciens qui auraient tendance à limiter, dans les pays chrétiens, l'interpellation de l'infidèle à la première question seulement : veut-il se convertir; la question de la cohabitation, constituant un danger de perversion, serait superflue dans l'ensemble des cas et pourrait être omise. Formulée en termes aussi généraux, cette assertion est insoutenable. Cf. Rosset, *op. cit.*, t. i, n. 605-611.

Signalons toutefois que le can. 1125 a étendu à tout l'univers les concessions particulières faites par trois papes au xvi[e] siècle.

2. *La dispense peut porter soit sur les deux interpellations, soit sur une seule.* — Dans le premier cas, le conjoint baptisé peut immédiatement contracter un nouveau mariage avec une personne catholique; dans le second cas, il n'aura qu'à poser au préalable la seule question dont dispense n'a pas été obtenue.

3. *Le Saint-Siège n'accorde pas de dispense des interpellations sans de justes causes;* à fortiori, les délégués inférieurs ne pourraient-ils en accorder sans raison valable; ces motifs existeront, dit l'instruction du Saint-Office au vicaire apostolique du Japon méridional, « lorsqu'une enquête sommaire et extrajudiciaire aura démontré que l'interpellation est ou impossible, ou inutile, ou gravement périlleuse » (4 févr. 1891). Voici quelques-unes de ces causes les plus courantes d'après les instructions et formules de facultés : *a)* si l'on ignore où habite l'infidèle; *b)* si celui-ci habite des contrées éloignées qu'on ne peut atteindre avec sécurité; *c)* si l'époux converti ne se souvient plus quelle a été sa première femme légitime; *d)* si, du fait de l'interpellation, pouvait résulter un grave dommage temporel ou spirituel pour le converti ou les chrétiens; *e)* si l'on doute sérieusement que le conjoint baptisé ait jamais donné un vrai consentement matrimonial dans ses unions précédentes; *f)* si l'on ne connaît pas la première épouse légitime, ou qu'il soit difficile de la retrouver.

4. *L'effet principal et singulier de la dispense des interpellations est de consacrer à jamais la validité du nouveau mariage*, même dans le cas où une des conditions du privilège paulin aurait fait défaut. Cette doctrine ressort de l'instruction envoyée par le Saint-Office, le 4 février 1891, au vicaire apostolique du Japon : « Le mariage ainsi contracté, y est-il dit en substance, est valide et ne saurait être brisé, même si, dans la suite, on s'apercevait que l'infidèle a été raisonnablement empêché de manifester sa volonté, et même dans le cas où il se serait lui-même converti avant le mariage du baptisé. » Même enseignement dans la constitution *Populis ac nationibus* de Grégoire XIII, datée du 25 janvier 1585, et dans la constitution *In suprema* de Benoît XIV. Ce dernier avait, comme docteur privé, soutenu la même opinion dans son *De synodo diœcesana*, l. XIII, c. xxi, n. 5; en voici le passage le plus caractéristique :

Quod quidem indultum (apostolicum), cum nulli conditioni sit alligatum, secundi matrimonii validitatem et firmitatem perpetuo asserit, et reditum intercludit ad prima connubia, etiamsi quis probare contenderet primo conjugi interpellato non fuisse liberum respondere, vel eum jam tunc christianæ religioni amplectendæ paratum fuisse, imo ante illum diem, quo secundum matrimonium a conjuge converso celebratum fuit, ipsum quoque Christo nomen dedisse et baptismum suscepisse.

5. *Constitutions apostoliques sur la matière.* — Pour terminer, il nous faut dire un mot des fameuses constitutions de Paul III, de saint Pie V et de Grégoire XIII (cf. appendice du Code, documents vi, vii et viii), dont les dispositions ont été étendues par le can. 1125 à tous les autres pays pour tous les cas de même nature.

La première, *Altitudo*, de Paul III (1[er] juin 1537), prévoit le cas de l'infidèle polygame, qui ne se souvient plus quelle femme il a épousée en premier lieu. L'extension du privilège consiste en ce que cet infidèle converti se trouve dispensé d'interpeller cette première épouse légitime; en même temps, il aura le droit d'épouser celle qu'il aura choisie dans le nombre, même si celle-là n'est peut-être pas la première épouse légitime et même si elle reste infidèle.

La seconde constitution, *Romani pontifices*, de saint Pie V (2 août 1571), visait les Indiens convertis, jadis polygames, qui recevaient faculté de se marier avec l'épouse qui recevrait le baptême en même temps qu'eux ou le recevrait dans la suite. L'intérêt de l'extension de ce privilège réside dans ce fait qu'il comporte dispense d'interpeller la première épouse, seule légitime jusqu'alors; il permet aussi de prendre comme légitime épouse, sans autre formalité, celle qui reçoit ou recevra le baptême.

La dernière constitution, *Populis*, de Grégoire XIII (25 janv. 1585), accordait la faculté de dispenser de l'interpellation les Indiens convertis, pourvu qu'il fût établi que le conjoint légitime était absent et ne pouvait être averti, ou qu'averti il n'avait pas fait connaître sa volonté dans les délais fixés; cette dispense vaut même pour le cas où l'on apprendrait plus tard que le conjoint absent était lui-même converti au moment du mariage de l'autre conjoint.

Les pouvoirs prévus dans les deux premières constitutions peuvent être mis en application après une

simple déclaration de l'Ordinaire, du curé, du confesseur ou de tout autre interprète qualifié, pourvu que soient vérifiées les conditions requises. La troisième faculté, qui comporte dispense proprement dite de l'interpellation, est, dit Grégoire XIII, entre les mains des Ordinaires, des curés et des missionnaires de la Société de Jésus, approuvés pour les confessions.

Signalons enfin que, pour faciliter l'usage du privilège, le Saint-Siège accorde aux vicaires et aux préfets apostoliques, ou même aux autres Ordinaires, la faculté de déclarer en son nom, dans certaines circonstances, que l'interpellation peut être omise parce qu'elle est inutile ou impossible. Ce pouvoir appartient d'ailleurs aux Ordinaires de par le droit général dans les cas et sous les conditions prévues au can. 81.

De plus, par un indult spécial contenu dans les feuilles de pouvoir destinées aux vicaires apostoliques, le Saint-Siège accorde ordinairement aux polygames qui se convertissent en même temps qu'une de leurs femmes et ne se trouvent pas dans les conditions prévues par les trois constitutions susdites, la faculté de ne poser à la première épouse, seule légitime, que la question relative à la conversion, sans parler de la cohabitation.

IV. Durée et effets du privilège. — 1° *Durée.* — Lors même que le conjoint fidèle aurait vécu maritalement avec l'infidèle depuis son baptême, il garde le droit de contracter un nouveau mariage avec une personne catholique, si le conjoint infidèle, changeant de volonté, se sépare de lui sans motif légitime, ou ne veut plus cohabiter pacifiquement sans injure au Créateur. Can. 1124. Cf. Saint-Office, 5 août 1759 et 1er juillet 1866. Cette concession en faveur du privilège de la foi est sans limite de temps; le conjoint converti peut en user même si une longue période s'est écoulée depuis son baptême. Une telle survivance s'explique par le souci de sauvegarder toujours les prérogatives de la vraie foi; du moment que les conditions du cas de l'Apôtre se trouvent réalisées, l'époux fidèle use simplement de son droit, pourvu qu'entre temps il ne l'ait pas perdu, en donnant à l'infidèle une juste cause de séparation. Si le privilège se prescrivait par un certain laps de temps, ce serait au bénéfice de la malice de l'infidèle, alors que le converti, déjà déçu par la mauvaise foi du païen, se verrait imposer la servitude d'un célibat forcé. Or, ce n'est pas ce qu'a voulu exprimer l'Apôtre lorsqu'il a dit : *Non servituti subjectus est frater aut soror in hujusmodi.* I Cor., vii, 15.

Ce cas de séparation tardive serait réalisé si l'infidèle, après avoir promis de ne pas inquiéter son épouse baptisée dans la pratique de la religion chrétienne, refusait de renvoyer ses autres femmes illégitimes. Si, à ce moment, il refusait d'observer la loi de l'Évangile sur la monogamie, la convertie pourrait chercher un autre mariage, car dans ce cas serait vérifiée l'offense au Créateur.

Le droit du conjoint converti à l'usage du privilège s'éteindrait, au contraire, le jour où l'époux infidèle, tournant sa volonté vers le bien, recevrait le baptême, ou promettait sérieusement de le recevoir. Saint-Office, 11 juill. 1866; cf. *Decr.*, l. IV, tit. xix, c. 8.

2° *Effets.* — Le baptême de l'un des époux infidèles, la dissidence de l'autre n'ont pas pour effet de briser le lien matrimonial qui les unissait; le conjoint converti y puise seulement le droit de rompre ce lien en contractant un nouveau mariage. L'effet *immédiat* du privilège paulin est donc la faculté ou permission d'un second mariage avec une personne catholique; l'effet *médiat* ou indirect est la rupture du premier lien, rupture qui sera le résultat de la nouvelle union.

1. Si, avant cette union, le conjoint infidèle se convertit à la vraie foi, l'époux baptisé perd tout droit à contracter une nouvelle union. Dans le cas où déjà les époux se seraient séparés *a toro et habitatione*, le baptisé serait tenu à reprendre la vie commune avec le néo-converti si celui-ci le demande. Bien plus, si le fidèle avait embrassé l'état religieux ou reçu les ordres sacrés, il devrait *régulièrement* rejoindre son conjoint; nous disons « régulièrement », car il est probable qu'un tel changement d'état, provoqué par l'injuste séparation de l'infidèle, excuserait le premier converti de l'obligation de reprendre la vie commune; mais le lien matrimonial subsisterait. Cf. Wernz-Vidal, *op. cit.*, t. iv, n. 631, note (67). Dans le cas où le conjoint infidèle accepterait le baptême, mais refuserait de reprendre la vie commune avec le conjoint converti, celui-ci, ayant fait l'interpellation régulière, aurait le droit de passer à une nouvelle union, pourvu qu'il n'ait pas donné à son conjoint une juste cause de désaccord.

2. Le lien du premier mariage n'étant rompu qu'au moment où le nouveau est contracté, can. 1126, il s'ensuit que l'infidèle ne retrouve l'état libre qu'à ce même moment. Toute tentative d'union faite antérieurement est certainement invalide, et s'il plaisait au converti de garder perpétuellement le célibat, l'infidèle demeurerait lié aussi longtemps que vivrait son conjoint. C'est au moment même de l'échange des consentements que le premier lien est brisé, et le second formé; aucun intervalle n'est requis, sinon un intervalle de raison, entre la dissolution du premier mariage et la perfection du second. L'échange des consentements agit à la façon de la profession religieuse pour la dissolution du *matrimonium ratum*. Certains auteurs, avec une subtilité admirable, vont jusqu'à dire que le lien primitif n'est brisé absolument que lorsque le second conjoint a donné à son tour son consentement, car, disent-ils, le consentement donné par le premier conjoint reste toujours soumis à cette condition implicite : pourvu qu'entre temps le conjoint infidèle ne vienne pas à la foi... De la sorte est sauvegardée la dignité du sacrement en même temps que le respect à la foi jurée lors du premier mariage. Cf. Carrière, *Prælect. theol., De matrimonio*, t. i, n. 271.

3. Le conjoint fidèle qui use du privilège paulin doit contracter mariage avec une personne *catholique*, dit le can. 1123. Cf. S. Off., 17 juill. 1850. Ce point est de droit ecclésiastique, car à la rigueur le souverain pontife pourrait accorder la dispense de disparité de culte ou de religion mixte, si la personne est infidèle ou hérétique. Mais on comprend que le Saint-Siège fasse de sérieuses difficultés pour accorder une telle dispense, car le nouveau mariage n'est autorisé qu'en faveur de la foi, et de la vraie foi.

La question devient plus délicate dans le cas où le Saint-Siège a préalablement accordé dispense des interpellations : on se demande si, indépendamment des empêchements de disparité de culte ou de religion mixte, le converti pourrait contracter *validement* un mariage avec un infidèle ou un hérétique, sans une permission « spéciale » du pape. En effet, celui-ci, disent quelques-uns, ne dispense des interpellations qu'à la condition expresse que le second mariage sera célébré avec une personne catholique, condition qui, dans l'espèce, ne serait pas réalisée. Il ne semble pas que le pape veuille faire de cette condition une clause irritante; du moins, il ne l'a jamais dit de façon formelle : on pourra donc appliquer à ce cas la règle du can. 11.

V. Interprétation. — En matière douteuse, le privilège de la foi jouit des faveurs du droit. Telle est la règle d'interprétation posée par le Code, can. 1127. Elle existait déjà auparavant, ainsi qu'il ressort des décisions, instructions ou réponses des Sacrées Congrégations romaines. Cf. S. Off., 8 juin 1824, 5 juill. 1853, 7 juill. 1880, 29 nov. 1882, 19 mai 1892, 26 avril 1899;

Benoît XIV, lettre *Probe te* du 15 déc. 1751, § 27. Puisque la discipline du Code ne fait que sanctionner l'ancien droit, il sera nécessaire de se guider selon la législation ou la jurisprudence antérieures.

Mais la première règle étant de s'en tenir au sens propre des mots, il nous faut examiner tout d'abord la portée du texte fourni par le droit. Le can. 1127 parle seulement de « matière douteuse ». Le doute dont il est ici question est celui qui, malgré une enquête sérieuse et des recherches prudentes, laisse subsister des probabilités dans l'une comme dans l'autre hypothèse, ou ne permet pas d'arriver à une certitude morale.

Dans certains cas déterminés, le droit lui-même aide à résoudre le doute en établissant de sages présomptions. Ainsi, en présence d'un acte posé, d'un mariage contracté, la validité est présumée jusqu'à preuve contraire, can. 1014; au contraire, si c'est l'acte lui-même, le fait du contrat qui est mis en doute, le principe est que les faits ne doivent jamais être présumés, mais être prouvés.

Au sens strict du can. 1127, et selon les réponses et instructions du Saint-Siège, la faveur du droit ne concerne que les cas où s'applique douteusement le privilège paulin; celui-ci, supposant toujours un mariage conclu entre deux infidèles, n'est pas applicable, pas plus que la faveur, à un mariage dont un au moins des contractants est certainement baptisé. Pour juger de l'existence du doute, il n'est point nécessaire de faire intervenir l'Ordinaire ni le Saint-Siège, car le jugement du doute n'est réservé à personne. Cependant, les prêtres ou missionnaires, en se prononçant sur ces doutes dont les effets intéressent le for externe et comportent de grandes difficultés, auront soin de s'en tenir aux ordres ou directives donnés par les Ordinaires des lieux, can. 296, et sauront, au besoin, s'éclairer de leurs conseils. Cf. Vromant, dans *Nouv. revue théologique*, mai 1932, p. 444.

La « faveur du droit » doit s'entendre non seulement comme une concession bienveillante du droit purement ecclésiastique, mais comme une dérivation du droit divin dont relève le privilège. Cette faveur ne doit pas s'entendre comme comportant dispense d'un empêchement de mariage quelconque, qu'il soit certain ou douteux, prohibant ou dirimant, ni comme une suppléance quelconque à une condition exigée par le droit naturel ou même ecclésiastique, par exemple le consentement mutuel des époux, la forme de célébration, etc.; elle équivaut pratiquement à une intervention du pouvoir suprême pour résoudre le doute en faveur du mariage catholique. Mais cette intervention suppose que le souverain pontife a la certitude de ne pas rompre, même en faveur de la foi, un autre lien indissoluble. C'est ainsi que, même en faveur du privilège paulin, le pape ne pourrait dissoudre le mariage de conjoints hérétiques ou schismatiques dont le baptême est douteux d'un doute positif et probable; car, tant que ce doute persévère, il est impossible d'exclure l'hypothèse d'un mariage ratifié *(ratum)* et consommé, lequel ne peut être dissous par aucune autorité humaine. Cf. Creusen, dans *Nouv. rev. théol.*, avril 1925, p. 227; mai 1932, p. 449.

Le doute peut porter principalement sur les points suivants :

1° Sur le *fait du mariage* contracté dans l'infidélité : y a-t-il eu vraiment intention de contracter, ou simplement vie à deux pour un temps, puisque les formalités usitées dans le pays ont été omises?

2° Sur la *validité du mariage*, parce qu'on soupçonne le lien d'un mariage antérieur ou la violence faite à la femme, etc...

3° Sur le *fait du baptême* d'un des conjoints, ou la *validité* de ce baptême.

4° Sur l'identité de la première épouse, lorsque le polygame ne se rappelle plus quelle femme il a épousée en premier lieu.

5° Sur la sincérité de la *réponse de l'infidèle*, sur son sens ou sa portée exacte, lorsqu'elle est ambiguë : telle serait la promesse faite par un polygame qui renverrait ses autres femmes, mais refuserait de se convertir. Si le doute positif subsiste, on tiendra la réponse affirmative de l'infidèle pour négative, en faveur de la foi du nouveau converti. Le cas serait plus délicat si l'infidèle, ayant de justes raisons pour se retirer, alléguait, pour justifier son refus de cohabiter, un motif injuste; la plupart des auteurs inclinent à accorder au nouveau baptisé le bénéfice du privilège de la foi. Cf. Vromant dans *Nouv. rev. théol.*, 1932, p. 451.

6° Le doute peut porter encore sur la suffisance des motifs pour accorder *dispense* des interpellations. Dans ce cas, il n'y a qu'à suivre les indications du can. 84, § 2, *In dubio de sufficientia causæ, licite petitur (dispensatio), et potest licite et valide concedi.*

7° Sur la durée du délai pendant lequel on doit attendre la réponse de l'infidèle, lorsqu'aucun terme n'a été fixé. Si le doute persiste et que le cas soit urgent, on permettra sans tarder au converti de contracter un nouveau mariage.

8° Enfin, on pourra douter en général de la vérification de toutes les conditions du privilège : les unes sont certainement réalisées, d'autres restent douteuses.

Dans tous ces cas, on admettra généralement la solution qui favorise la liberté du conjoint converti, afin de lui permettre de contracter mariage avec une personne catholique, ou bien afin de valider son nouveau mariage déjà contracté avec un fidèle. En particulier, si le doute porte sur le baptême ou sur le mariage contracté dans l'infidélité, plusieurs déclarations du Saint-Office suggèrent qu'après un sérieux examen pour résoudre le doute on tienne le baptême et le mariage pour valides ou invalides selon que leur validité ou invalidité ouvrira la voie au baptême et à l'usage du privilège paulin. S. Off., 7 juill. 1880, 18 mai 1892, 26 avril 1899, etc. Cf. Wernz-Vidal, *op. cit.*, t. IV, n. 631.

Notons en terminant qu'aux termes mêmes du can. 1014 le principe : « En matière douteuse, le privilège de la foi jouit des faveurs du droit », can. 1127, l'emporte sur cet autre principe : « Le mariage jouit des faveurs du droit et doit être tenu pour valide jusqu'à preuve du contraire », can. 1014, car cette affirmation est tempérée par cette réserve : *salvo præscripto canonis 1127.* En cas de conflit entre les deux, il y aura lieu de voir si le privilège paulin et la foi du converti sont intéressés ou non à ce que le premier mariage soit reconnu valide. Si non, on tranchera le doute en faveur de la nullité. Si oui, on laissera jouer le can. 1014, qui maintient la validité. Cf. *L'ami du clergé*, 1925, p. 221.

I. Textes et documents. — *Codex juris canonici; Corpus juris canonici*, éd. Friedberg; *Collectanea S. C. de propaganda fide*, 2e éd., Rome, 1907.

II. Commentaires et ouvrages spéciaux. — Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. V, *Jus matrimoniale*, Rome, 1925; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, 2 vol., Vatican, 1932; Cappello, *De sacramentis*, t. III, *De matrimonio*, Turin, 1927; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, t. VI, Prati, 1894; Carrière, *Prælectiones theologicæ, De matrimonio*, t. I, Paris, 1837; Rosset, *De sacramento matrimonii*, t. I, Maurienne, 1895; Fourneret, *Le mariage chrétien*, 3e éd., Paris, 1921; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris canonici*, 3e éd., t. II, Malines; Cance, *Le Code de droit canonique*, t. II, Paris, 1932; A. De Smet, *De sponsalibus et matrimonio*, Bruges, 1927; A. Vermeersch, *De casu apostoli*, Bruges, 1911; *L'ami du clergé*, an. 1921, 1922, 1925, passim; *Periodica de re canonica, morali et liturgica*, t. XVII et XX; *Nouvelle revue théologique*, 1925, p. 227; 1932, p. 440.

A. Bride.

PROBABILISME. — Le mot est né dans la seconde moitié du XVIIe siècle, parmi les querelles dont nous raconterons l'histoire. Le sens en doit être entendu en liaison avec le milieu polémique et doctrinal où il est employé, car il est avant tout la dénomination commode, brève et fixe d'une réalité historique, et donc mouvante et compliquée. Voir A. Arnauld, *Cinquième dénonciation du philosophisme...*, 1690, avertissement, où l'auteur, pour s'excuser du mot « philosophisme », s'autorise d'un exemple : « Comme il y a longtemps qu'on est en possession lorsqu'on traite la matière de la probabilité, de dire *probabilisme* ou *probabilistes*, au lieu d'employer beaucoup de mots : ce qui est importun quand cela revient souvent. » A. Arnauld, *Œuvres* t. XXXI, Paris-Lausanne, 1770, p. 298. Pascal avait évité le mot, et Bossuet ne se le permet que dans des écrits expressément théologiques.

Il désigne en général *les théories des moralistes qui admettent comme règle légitime de conduite une opinion probable connue telle, quand même a cours sur le point débattu une opinion reconnue plus probable.* Voir Th. Gonzalez, *Fundamentum theologiæ moralis*, Cologne, 1694, diss. II, intr., p. 13. Non dépourvu dans le principe d'une nuance péjorative et employé de préférence par les adversaires, le mot fut bientôt d'un usage universel en théologie morale. Le grand bruit qu'on fit à son sujet lui a valu droit de cité dans la langue française. Voir Littré, *Dictionnaire...*, au mot *Probabilisme*, avec textes de Voltaire et de Marmontel; A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, au même mot. A la faveur du mot ainsi réservé, il faut se garder de croire que seul le *probabilisme* tolère l'usage de la *probabilité*, ce qui d'emblée engagerait un jugement faux sur l'histoire des doctrines morales et créerait au détriment d'autres théories un préjugé immérité. De nos jours, en l'état actuel des doctrines, le probabilisme désigne l'un des « systèmes moraux », lesquels vont du rigorisme au laxisme : classification plus commode qu'exacte et qui risquerait cette fois, mais encore au bénéfice du probabilisme, de simplifier curieusement la réalité de l'histoire.

Sous le mot, seule importe en effet la réalité historique qu'il recouvre. Pour connaître le probabilisme et en juger, une seule méthode est compétente, qui est d'en suivre l'origine et les vicissitudes dans le temps. Toute doctrine gagne à être ainsi étudiée; celle-ci ne peut l'être autrement. Nous croyons que l'étude du probabilisme en est essentiellement l'histoire, ordonnée, bien entendu, vu la matière en cause, à une appréciation théologique, mais qui sera dès lors assurée de rencontrer une réalité. Il serait toutefois assez hors de propos d'invoquer en cette affaire le témoignage des Pères ou des premiers écrivains ecclésiastiques, dont il est clair qu'ils n'ont pas conditionné, ni en théorie ni en pratique, le phénomène tardif qui doit ici nous occuper. En revanche, nous croyons important de rechercher si le Moyen Age, qui a prétendu systématiser les doctrines morales non moins que les dogmatiques, où s'est formée au surplus une abondante littérature à l'usage des confesseurs, ne fournit pas des informations relatives au problème qui sera celui du probabilisme. A partir de là, il n'est plus que de suivre le cheminement des doctrines et d'assister à l'éclosion puis à l'histoire mouvementée de cette théorie morale. Au terme de l'enquête nous apparaîtra le probabilisme tel que l'a fait l'histoire, et sur lequel doit porter aujourd'hui le jugement définitif du théologien, compte tenu et des enseignements du passé, et de l'attitude actuelle de l'Église. D'où l'ordre de l'exposé : I. Le Moyen Age. II. De saint Thomas d'Aquin à B. de Medina (1584) (col. 439). III. De B. de Medina à 1656 (col. 463). IV. De 1656 à 1700 environ (col. 501). V. De 1700 environ à saint Alphonse de Liguori (col. 558). VI. De saint Alphonse de Liguori à nos jours (col. 592). VII. Conclusions (col. 602).

I. POSITION ET SOLUTION DES PROBLÈMES AU MOYEN AGE. — Il y a lieu de considérer distinctement la théologie et la littérature morale destinée à guider la pratique de la confession. I. La théologie médiévale. II. Les *Summæ confessorum* (col. 437).

I. LA THÉOLOGIE MÉDIÉVALE. — On chercherait en vain du probabilisme à cet âge de la théologie. Pour autant, ne la jugeons pas d'emblée étrangère à notre sujet. Le probabilisme concerne ces situations de la conscience où l'homme demeure incertain de son devoir. Le cas en est à ce point réel et il pose des problèmes si délicats qu'on imagine malaisément une réflexion morale devant laquelle il passe inaperçu. Mais n'exigeons pas qu'on le traite invariablement dans les termes du probabilisme. Il se peut que la théologie médiévale soit fort décevante à qui l'aborde en fonction des systèmes postérieurs, alors qu'elle a traité peut-être les mêmes problèmes, mais à sa façon, et fourni un ensemble imposant de réponses, mais qu'il y a lieu de lire comme elles furent conçues.

1. LE PROBLÈME QUE POSENT LES IMPERFECTIONS DE LA CONSCIENCE. — Pour apprécier équitablement l'enseignement que nous recherchons, disons d'abord comment, pour cette théologie, se pose le problème.

Il tient à l'idée qu'on s'y fait de l'action morale, laquelle est d'un mot une *conformité*. Avant toute action de notre part, il y a la loi, depuis la majesté de la loi éternelle jusqu'aux prescriptions mobiles et multiples des lois positives, le tout formant un seul système et un seul ordre, où Dieu domine. La valeur de l'action est de s'y accorder; le péché est proprement désordre. Il est vrai que la vie morale est représentée aussi comme un développement de l'homme; elle est alors commandée par l'idée de fin plutôt que par l'idée de loi. Mais n'oublions pas que cette fin est elle même une réalité, qu'elle s'entend en fonction d'une nature et qu'elle relève à son tour d'un ordre. Il n'y a rien d'arbitraire en elle; il ne saurait y avoir non plus rien d'arbitraire dans l'action qui la prépare. Par quelque endroit qu'on la regarde, la conception morale du Moyen Age est rigoureusement objectiviste. L'homme est pris dans un ordre, et toute sa ressource est de s'y conformer. On le reconnaît du reste bien équipé en vue de répondre à cette exigence. Il possède une sorte d'instinct moral foncier, pièce constitutive de sa nature qui, sous le nom de *syndérèse*, lui donne le discernement fondamental du bien et du mal, avec le goût de suivre l'un et d'éviter l'autre. Il détient en sa raison certaines déterminations mêmes de la loi éternelle, à ce point inscrites en lui qu'on parle à leur propos de loi naturelle. Il est doué du pouvoir de raisonner, de comparer, de déduire, en sorte qu'il est capable de se former des jugements réglant jusqu'au détail de sa conduite et garantissant, autant qu'il se peut, la conformité de ses actions particulières avec la loi éternelle.

En ces conditions, le Moyen Age entretient notamment une conception de la conscience dont certaines formules paraîtraient aujourd'hui choquantes. Soit, par exemple, le texte typique en la matière où devaient se scandaliser d'âge en âge les générations des moralistes : *Illud autem quod agitur contra legem semper est malum nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam.* Saint Thomas, *Quodlib.* VIII, a. 13. Peut-on davantage humilier la conscience? On la traite comme une pure servante de la loi, sans autonomie, sans droits propres. Mais c'est qu'au gré de ces auteurs il n'y a point deux principes de l'obligation morale : d'une part la loi, d'autre part la conscience. Toute la force obligatoire de la conscience dérive de la force obligatoire de la loi dont elle n'est que l'applica-

tion. On ne peut dissocier de la notion médiévale de conscience cette idée d'*application*, qui définit justement tout son rôle. L'acte contraire à la loi est toujours mauvais, attendu que cette contrariété n'est que la définition même du moralement mauvais; et il n'est pas excusé par le fait qu'il est conforme à la conscience, attendu que tout le rôle et donc tout le soin de la conscience doivent être de se conformer à la loi. Avant d'examiner les cas où, malgré le soin qu'elle en prend, la conscience manque à son rôle et ne rejoint pas la loi, il fallait rappeler cette doctrine : le rapport de la conscience à la loi y est exprimé en ce qu'il a d'essentiel, conformément à l'objectivisme fondamental de la morale médiévale.

Que de tels cas se présentent, on ne songe pas en effet à le nier (et le texte cité ne signifie pas que saint Thomas le méconnaisse : voir notre étude *Éclaircissements sur Quodlibet VIII, art. 13*, dans *Divus Thomas*, Plaisance, 1935, p. 42-61); mais il faut avouer que dans ces conditions le problème de la *conscience fausse* prend chez les théologiens du Moyen Age une acuité inattendue. Ils se sont demandé si elle oblige. Et tous n'ont pas répondu affirmativement. L'école franciscaine a pensé que l'erreur relative aux actes bons ou mauvais spécifiquement n'emporte aucune obligation; bien plutôt pèche-t-on à s'y conformer; le seul devoir est de se libérer de l'erreur. Le jugement de la conscience ne fonde de lui-même une obligation qu'à l'endroit des actes de leur nature indifférents. D'autres auteurs, il est vrai, résolvent moins simplement le problème : reconnaissant au jugement de la raison la fonction de présenter la loi, faute de quoi elle ne s'applique pas, ils disent que la conscience même erronée oblige; mais ils prescrivent de la déposer et de rejoindre la vérité. Saint Thomas est de ce parti, enseignant que toute conscience oblige sans que toute conscience excuse. Voir sur ce problème de l'obligation de la conscience fausse au Moyen Age l'étude d'O. Lottin : *La valeur normative de la conscience morale. Les premières solutions au Moyen Age*, dans *Ephem. theol. Lovan.*, t. IV, 1932, p. 409-431. Il y a dans cette solution plus d'art que dans la première puisqu'elle ménage la décisive entremise de la conscience entre la loi et son sujet. Mais l'une et l'autre sont fidèles au postulat commun de toute la morale médiévale, et c'est que la règle unique de l'action est la vérité. La conscience n'est que son interprète. Nos docteurs n'ont jamais imaginé que conscience vraie et conscience fausse dussent avoir la même valeur normative. L'une garantit toujours le bien; il advient que l'autre excuse du mal à quoi elle oblige. Mais cette dernière clause ouvre une issue. Il se peut qu'agissant à l'encontre de la loi l'homme cependant n'encoure aucun péché. Le principe est capital, et le Moyen Age l'a posé. Nous touchons ici l'exact point de rencontre entre cette théologie et les préoccupations spécifiques du probabilisme. Notre sujet demande donc que nous considérions de près le sens et la portée de ce principe à l'époque. Et nous allons constater que, non content de le poser, on en a entrepris une élaboration très circonstanciée, où bien des recherches postérieures auraient trouvé déjà leurs solutions. Distribuons sous trois chefs les doctrines explicatives de ce principe : l'ignorance, le doute, la probabilité.

1° *Le cas de l'ignorance.* — La notion d'ignorance permet à nos théologiens, si soucieux de conformité, de faire leur part aux conditions humaines de la conscience. Elle leur ôte beaucoup de l'intransigeance qu'on serait tenté de leur imputer. Il faut comprendre en effet la théorie de l'ignorance non pas comme une théorie morale particulière, mais comme une pièce organique, telle que le système entier en devient humainement praticable. Le degré de perfection de cette théorie doit mesurer le degré d'adaptation à la faiblesse humaine de cette morale tout objectiviste.

Or, le Moyen Age a poussé l'analyse de l'ignorance jusqu'à l'extrême. Ces distinctions nous sont devenues familières, dont on peut suivre l'apparition et les variantes à travers les auteurs de ce temps (bonnes études sur le sujet : M. Müller, *Ethik und Recht in der Lehre der Verantwortlichkeit*, Ratisbonne, 1932, spécialement p. 146-169, 177-181; O. Lottin, *Le problème de l'« Ignorantia juris » de Gratien à saint Thomas*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, t. V, 1933, p. 345-368) : ignorance du fait et du droit (à quoi sont assimilées les ignorances particulière et universelle d'Aristote); ignorance du droit positif et du droit naturel; ignorance invincible et vincible, celle-ci à son tour divisée notamment en ignorance négligente et en ignorance affectée; ignorance antécédente (cause du péché) et concomitante. On dispose ainsi d'un jeu mobile grâce auquel on peut mesurer aussi exactement que possible l'effet de l'ignorance sur le volontaire; et, comme il n'est pas indifférent à cette fin de savoir si l'ignorance est elle-même ou non coupable, on s'est enquis avec soin du péché d'ignorance (sur ce point spécial, O. Lottin, *La nature du péché d'ignorance*, dans *Revue thomiste*, 1932, p. 634-652, 723-738; on peut voir sur ce cas précis combien l'idée du péché d'ignorance, loin de représenter une appréciation morale rudimentaire, a exigé de ces théologiens une élaboration très affinée de l'idée de péché). Selon les diverses sortes d'ignorances ainsi considérées, on évalue l'excuse dont bénéficie ou non l'action issue d'une conscience en désaccord avec la loi. Elle correspond exactement à l'atteinte portée par l'ignorance au volontaire.

Les appréciations ainsi obtenues ne soulèvent guère de difficultés : elles sont devenues classiques et font partie désormais du bon sens moral traditionnel. Signalons néanmoins dans cet ensemble quelques points qui seraient plus litigieux. Il est notoire que, pour les théologiens du Moyen Age, *l'ignorance du droit naturel n'excuse pas*. Sur quoi l'on se récrie comme devant une intolérable sévérité. Mais il ne s'agit pas alors d'une parcimonie dans l'indulgence. La conviction est profonde chez ces théologiens d'une règle morale inscrite au cœur de l'homme, d'une insertion dans la nature même de certains jugements pratiques, tels que l'ignorance à leur propos, quand elle n'est pas un vain prétexte, leur semble due toujours à quelque forme de mauvaise volonté. Tandis que nous soupçonnerions de prime abord en l'ignorance du droit naturel une impuissance, ils y redoutaient une secrète complaisance pour le mal. On n'en doit pas juger exactement comme de l'*ignorance du droit positif*, où il y a plus de chance que l'ignorance excuse. Ajoutons que, sur le contenu de cette loi naturelle, nos théologiens ne sont pas de la dernière précision et qu'ils n'ont guère envisagé les cas exceptionnels (auxquels nous sommes particulièrement sensibles), d'où la possibilité d'une détermination plus nette et plus circonstanciée de ces obligations que l'ignorance n'ôte pas. Il y a là une tâche pour la théologie postérieure, mais non pas, semble-t-il, la nécessité pour elle d'atténuer quelque sévérité outrée.

On sait aussi qu'au gré de saint Thomas, par exemple, l'ignorance concomitante (telle que, si l'on eût été informé, on eût posé néanmoins le même acte) n'excuse pas du péché commis; la seule ignorance antécédente (privant de la science qui eût empêché effectivement de poser l'acte) entraîne le bénéfice de cette excuse. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXVI, a. 3. Mais, ici non plus, on ne doit voir un excès de rigueur. On marque entre les deux ignorances un effet différent quant au volontaire, ce qui n'est pas niable : l'une rend l'acte commis contraire à la volonté, l'autre fait simplement que l'acte ainsi commis n'a pas été voulu. D'où chez

la première un pouvoir d'excuser, c'est-à-dire d'ôter positivement de cet acte le mal dont autrement il serait chargé, tandis que la seconde laisse l'acte à sa nature; mais il est clair qu'il n'est pas imputable, puisque, tel qu'il est, il n'est pas volontaire. Il n'y a pas lieu d'attribuer à une correction des commentateurs cette interprétation qu'impose le texte bien lu de saint Thomas.

On ferait reproche enfin aux théologiens du Moyen Age, et à saint Thomas en particulier, d'avoir attaché une responsabilité à l'acte commis par ignorance au nom de l'origine volontaire de celle-ci. Mais n'est-ce point en juger à partir d'une conception elle-même trop indulgente? Nous croyons qu'il y a dans cette appréciation médiévale un sens affiné du volontaire et de ses formes les plus subtiles et non pas, comme le pense le docteur Müller, *op. cit.*, qui cède ici à l'entraînement de sa thèse, un reste d'esprit juridique mal assimilable en doctrine morale.

2° *Le cas du doute.* — Le doute intéresse à son tour le principe dont nous parlions.

Il y a ici un état de la conscience que les théologiens du Moyen Age n'ont pas méconnu et qu'ils ont évité de confondre avec l'ignorance : ne pas savoir et douter sont deux conditions de l'esprit absolument dissemblables. N'attendons pas qu'on juge également de l'une et de l'autre. Tandis qu'on s'attachait à mesurer aussi exactement que possible combien l'ignorance excuse et dans quels cas, on proclamera que le doute, loin d'autoriser le choix entre les partis en présence, met le sujet dans l'obligation d'*agir au plus sûr;* faute de quoi, il n'évite pas le péché. Le sentiment en est alors universel. Il a trouvé son expression dans certains textes juridiques, où il est intéressant d'en examiner les formules :

(I) Can. 3, *De sponsalibus*, IV, I : décrétale *Juvenis* d'Eugène III (1145-1153), où on lit : *Quia igitur in his quæ dubia sunt quod certius existimamus tenere debemus*, avec une application de for externe autorisée de ce principe. *Corp. jur. can.*, éd. Friedberg, t. II, col. 661.

(II) Can. 12, *De homicidio*, V, XII : décrétale *Ad audientiam* de Clément III (1187-1191), où le principe s'énonce : *Quum in dubiis sententiam debeamus eligere tutiorem*, et commande une application canonique : la suspense d'un prêtre qu'on peut tenir pour cause d'une mort violente. *Ibid.*, col. 797-798.

(III) Can. 5, *De clerico*, V, XXVII : décrétale *Illud* d'Innocent III (1200). Le pape reproche à un évêque excommunié de n'avoir pas observé l'excommunication, sous prétexte qu'il n'avait pas notification officielle de celle-ci : *Licet autem in hoc non videatur omnino culpabilis extitisse, quia tamen in dubiis via est tutior eligenda, etsi de lata in eum sententia dubitaret, debuerat tamen potius se abstinere quam sacramenta ecclesiastica pertractare. Ibid.*, col. 830.

(IV) Can. 3, *De presbytero*, III, XLIII : décrétale *Veniens* d'Innocent III (1206). Quelqu'un qui a reçu tous les ordres jusqu'au sacerdoce découvre qu'il n'a pas été baptisé en due forme; il y a doute entre les doctes sur la validité des ordres reçus. *Nos, circa latorem præsentium in hoc dubitabili casu quod tutius est sequentes, fraternitati tuæ per apostolica scripta mandamus quatenus ipsum per singulos ordines usque ad sacerdotium promovere cures, et permittas eum in sacerdotio ministrare, quia non intelligitur iteratum quod ambigitur esse factum. Ibid.*, col. 648-649.

(V) Can. 18, *De homicidio*, V, XII : décrétale *Significasti* d'Innocent III (1209), au sujet d'un prêtre dont le coup a peut-être frappé à mort un voleur sacrilège : *In hoc dubio tanquam homicida debet haberi etsi forte homicida non sit, a sacerdotali officio abstinere debet, quum in hoc casu cessare sit tutius quam temere celebrare, pro eo quod in altero nullum, in reliquo vero magnum periculum timeatur. Ibid.*, col. 800-801.

(VI) Can 14, *De sententia*, V, XXXIX : décrétale *Inquisitioni* d'Innocent III (1209). Si l'un des conjoints découvre un empêchement au mariage, on distinguera soigneusement l'état de sa conscience. Dans le cas de certitude, il renoncera à tout commerce charnel avec sa partie, quand même il ne peut faire la preuve de l'empêchement : mieux vaut encourir l'excommunication que de commettre un péché mortel. Dans le cas d'une *credulitas levis et temeraria*, il pourra s'en délivrer sur l'avis de son pasteur et pratiquer comme devant les relations conjugales. Mais s'il est dans la situation d'une *credulitas probabilis et discreta*, quoique non évidente et manifeste, *debitum quidem reddere potest, sed postulare non debet, ne in alterutro vel contra legem conjugii vel contra judicium conscientiæ committat offensam. Ibid.*, col. 908.

(VII) Can. 24, *De homicidio*, V, XII : décrétale *Petitio* d'Honorius III (1216-1227). A un prêtre qui a pris part à un coup de main contre des ennemis de la foi, le pape ordonne *quatenus, si de interfectione cujusquam in illo conflictu tua conscientia te remordet, a ministerio altaris abstineas reverenter, quum sit consultius in hujusmodi dubio abstinere quam temere celebrare. Ibid.*, col. 804.

Cette règle du plus sûr ne figure pas parmi les quatre-vingt-huit *règles de droit* promulguées en 1298 par Boniface VIII et insérées dans les *Décrétales* à la suite du *Sexte.* Mais elle avait dès lors acquis droit de cité chez les théologiens, auxquels Innocent III, on vient de le voir (texte VI; la décrétale *Inquisitioni* était fort connue des théologiens), avait donné l'exemple d'un usage moral de ce principe; car le doute lie la conscience, il ne motive pas seulement des décisions juridiques. Relevons chez les théologiens un choix de textes où s'affirmera leur méthode constante de trancher le doute en faveur du plus sûr, en même temps que s'y dégagent la valeur morale et l'exacte portée de la règle.

Une question typique de la théologie médiévale est la suivante : Chacun est-il tenu de savoir de tout péché mortel qu'il est mortel? Question où se trahit la crainte que ne soit porté préjudice à un ordre de valeurs que tout notre devoir cependant est de respecter. Et, tandis que certains admettent à ce propos des ignorances légitimes, telles qu'elles excusent du péché (ainsi Roland de Crémone), d'autres jugent qu'à défaut de savoir on est tenu pour le moins de douter. Cette solution qu'a préconisée Guillaume d'Auxerre est des plus significatives : le doute y apparaît comme une sauvegarde grâce à quoi, dans l'impossibilité même où nous sommes de reconnaître tout péché mortel, nous restons cependant en mesure d'éviter l'acte désordonné; car, dès là qu'on doute d'un acte s'il est péché mortel, on ne le commet plus sans péché :

Unde non quilibet tenetur scire de quolibet peccato mortali quod sit mortale, sed tenetur scire vel dubitare et per hoc vitare. Est enim regula quod, si aliquis dubitat de aliquo an sit mortale et facit illud, peccat mortaliter. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, l. II, tr. XXIX, c. I, q. III, éd. Pigouchet, Paris, 1500, fol. XCII v°. L'ensemble des textes relatifs au problème dont nous venons de parler, dans O. Lottin, *Le tutiorisme du XIIIe siècle*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, t. V, 1933, p. 292-301.

Il n'y a là qu'une affirmation. Nous la retrouvons, particulièrement vigoureuse, chez *Guillaume d'Auvergne*, mais munie de la justification qu'adopteront tous les théologiens. On pose la question de la pluralité des bénéfices; mais n'est-ce pas présomption que d'y rien définir, vu la division des auteurs?

In quo diximus quia, si dubium est utrum liceat vel non liceat, ipsa dubietas certitudo est et determinatio quia procul dubio non licet. Nulli enim dubium est quod non licet alicui committere se discrimini : discrimini autem se committit qui aliquod facere præsumit de quo dubitat an peccatum mortale sit. Quare, sicut dicimus quod ipsa dubietas efficit hoc discriminosum, et propter hoc vitandum ex necessitate, quare et illicitum. Guillaume d'Auvergne, *Tractatus de collatione beneficiorum*, c. VI, *Opera omnia*, t. II, Paris (Rouen), 1674, p. 258 (suppl.).

Le choix du plus sûr est donc commandé par cette pensée qu'à faire autrement on se jette dans le péril, et il n'est point permis de courir ce risque quand il s'agit d'un péché mortel. Même pensée dans la *Somme* dite d'*Alexandre de Halès :*

Similiter quæritur de illo qui dubitat de aliquo utrum sit simonia vel non, eo quod quidam jurisperiti dicunt esse

simoniam et quidam non. Quid ergo faciendum est, cum ignoret?

Ad quod respondendum quod abstinendum est ab hujusmodi contractu ne committat se discrimini : melius enim est ut incidat in damnum temporale quam in damnum spirituale, id est minus malum. Alex. de Halès, *Summa theol.*, part. II, l. II, inq. 3, tr. 2, sect. 1, q. 2, tit. 1, c. 8, éd. Quaracchi, t. III, p. 332, n. 325.

Sur un autre cas, *saint Bonaventure* avance la même règle :

Ad illud quod objicitur de venialibus, quod dubium est utrum sint mortalia; dicendum quod in tali casu nisi certificetur pænitens per aliquem virum sapientem cui possit adhibere fidem, tenetur illud utique confiteri; si autem tollatur dubitatio et sciatur esse veniale tunc non obligatur. Sicut si conscientia alicujus probabiliter dubitat de aliquo utrum sit mortale, tenetur amplius illud non facere manente dubitatione; sed amota tali conscientia, non tenetur. *In IVum Sent.*, dist. XVII, a. 2, q. I, ad 4um, éd. Quaracchi, t. IV, p. 458.

De *saint Albert le Grand*, certains ont pensé qu'il échappait à cet esprit de son temps et qu'il libérait la conscience douteuse de l'obligation que tous alors affirment. Mais s'aperçoit-on de quelle singularité on le marque ainsi? Il ne pouvait venir à la pensée d'un théologien du XIIIe siècle que le doute laissât au sujet la liberté d'agir comme il l'entend, au risque d'offenser l'ordre que justement le doute (à la différence de l'ignorance) lui notifie à sa façon. Les textes bien entendus d'Albert le disculpent, croyons-nous, de cette exception. Il gradue la force obligatoire de la conscience selon la certitude où elle atteint et il déclare que l'obligation tombe quand la conscience n'en est qu'au *dubium* ou à l'*ambiguum* :

Ad id quod ulterius quæritur solvendum, recolenda est distinctio quam supra posuimus, scilicet quod aliud est dubium et aliud est ambiguum et aliud persuasum vel creditum et aliud scitum. Unde quod est in conscientia habet se per aliquem istorum modorum et secundum hoc magis et minus obligat. Sed sine præjudicio loquendo dicimus quod non obligat ad faciendum nisi sit ut opinatum vel creditum vel scitum id quod est in conscientia, et tunc obligat sive conscientia sit erronea sive ratio erronea; et hoc propter contemptum, sicut probat objectio. *Summa de creaturis*, part. II, q. LXXII, a. 2, éd. Vivès, t. XXXV, p. 601.

Mais entendons le texte formellement : en tant que douteuse ou ambiguë la conscience ne lie pas, ce qui est fort soutenable puisque le doute ne fait que dénoncer l'impuissance de lier où est pour lors la conscience. Mais le cas n'est pas résolu pour autant : reste à considérer s'il n'y a point péril en l'un des deux partis, et le texte ne dit pas qu'il n'en faut pas tenir compte. Remarquons bien d'ailleurs qu'un texte comme celui-là est à lire comme une analyse de l'obligation et non pas du tout comme procédant du souci de réduire plus ou moins le champ de l'obligation: il répond à une recherche scientifique sur ces matières morales et non pas du tout aux préoccupations qu'on appelle pratiques. Au surplus, voici dans le même article un complément de l'auteur lui-même et qui concerne justement l'usage de la règle du plus sûr :

Quæritur de hoc quod etiam datur pro regula quod dubia in securiorem partem interpretanda sunt : securior enim videtur pars esse quæ plures habet rationes : ergo videtur quod dubium in hoc interpretandum est quod plures habet rationes. — Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod duplex est securius, scilicet remotius a falso et remotius a periculo. Et secundo modo intelligitur regula. *Ibid.*

On interprétera donc les doutes en faveur du parti le moins périlleux. A défaut d'une vérité inaccessible, la sécurité devient règle de l'action. Elle commande la décision d'un homme de qui la raison n'a pu découvrir d'elle-même la voie où marcher. Elle se présente comme une sorte de ressource suprême lorsque manque la lumière. Grâce à cette règle, notre pratique est garantie quand même fait défaut le jugement directeur. Car le doute signifie justement une raison aux abois, allant d'un parti à l'autre, inapte dans le cas a sa fonction : l'action en sera-t-elle à son tour livrée au hasard? Reste la règle de la sécurité, où le Moyen Age a rencontré déjà ce plan solide du « pratique », indépendant des vicissitudes de la raison, que certains modernes croient avoir découvert. Il y a une certitude possible de la bonne action là même où la raison n'est qu'incertaine, mais on ne la trouve que dans la sécurité.

Le dernier texte cité nous permet d'entendre dans le sens unanime du temps un texte laconique et peut-être ambigu d'Albert, dans le même article :

Quæritur hic de regula quorumdam dicentium quod, si aliquis est dubius de aliquo an sit mortale peccatum et facit illud peccatum, mortaliter peccat propter contemptum. Ponamus enim quod dubitet et habet probabiles rationes ad oppositum non tamen sufficientes : tunc enim non videtur contemnere eo quod sequitur magis probabile. — Duplex est dubitans, scilicet dubitans supponens aliquid magis esse quam non esse, et de tali intelligitur regula; et est dubitans nihil supponens et hoc non est verum. *Ibid.*

Ce doute où l'on ne suppose rien (le deuxième) n'est-il pas l'ignorance? On comprend que la règle alors ne s'applique pas. Mais elle joue, dit l'auteur, si le doute est positif et quand même on pencherait d'un côté plus que de l'autre, pourvu, bien entendu, qu'on ne parvienne pas à opter; car alors il n'y aurait plus de doute. Pas n'est besoin d'ailleurs d'insister outre mesure sur un texte de rédaction rapide et imparfaite : ceux qui l'entourent nous garantissent le sentiment de saint Albert le Grand.

On sait combien *saint Thomas* abonde dans le sens de ses devanciers. Son texte le plus célèbre en la matière est sans doute ce passage du *Quodlibet* VIII, a. 13 (1256 ou 1257), où est débattu le problème de la pluralité des bénéfices (nous citons le texte établi dans notre art. cité, *Éclaircissements...*, d'après le ms. *Vat. lat. 781*, fol. 41 r° *a*) :

Aut illa opinio non est vera sed magis contraria quam iste sequitur quod vere licet habere plures præbendas, et tunc distinguendum est : quia aut talis habet conscientiam de contrario et sic iterum peccat contra conscientiam faciens, quamvis non contra legem; aut non habet conscientiam de contrario secundum certitudinem sed in quandam dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum et si, manente tali dubitatione, plures præbendas habet periculo se committit et sic procul dubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale quam propriam salutem; aut ex contrariis opinionibus, in nullam dubitationem adducitur et sic non committit se discrimini nec peccat, et sic patent objecta.

Le sens de ce texte est certain, en dépit des interprétations contradictoires auxquelles il a donné lieu dans l'histoire de la théologie morale. Supposons, dit saint Thomas, que l'opinion soit vraie, qui tient pour licite la possession simultanée de plusieurs prébendes. Disculpera-t-on aussitôt tous ceux qui la pratiquent? Il en faut juger sur leur conscience. Ou bien ils sont persuadés en conscience que la chose est défendue : en ce cas, ils pèchent, bien qu'ils n'offensent pas réellement la loi. Ou bien, non certains en conscience que la chose est défendue, ils en viennent à le craindre, voyant le conflit des opinions sur le sujet, et en ce cas, supposé que leur doute persiste, s'ils acceptent plusieurs prébendes, ils courent le risque, donc ils pèchent, préférant un avantage temporel à leur salut éternel dont ils ne savent en effet si leur décision ne le compromet pas. Ou bien enfin le conflit des opinions n'engendre aucun doute, et l'on demeure en conscience convaincu de la licéité de cette multiple possession : alors on ne se jette en aucun péril et l'on ne pèche point.

Le péché d'agir au moins sûr en dépit du doute est donc ici fermement affirmé et nettement analysé. Dire

que l'on doute, c'est dire que l'on craint d'un côté le péché : il n'y aurait aucun autre moyen de dissiper cette crainte que de résoudre le doute. Mais, si l'on suppose qu'il persiste, la crainte de pécher y est indissolublement attachée. Que, dans ces conditions, l'on opte pour ce parti, qu'est-ce à dire? Qu'on accepte le risque de pécher et c'est pécher déjà, puisque dès maintenant la volonté consent au mal; elle ne courrait pas le risque si elle voulait, quoi qu'il en coûtât, éviter le mal. Aussi bien discerne-t-on à l'origine d'un tel parti la convoitise d'un bien périssable préféré au bien spirituel, laquelle seule décide une volonté qu'eût retenue sans cela la crainte de pécher. Saint Thomas enregistre donc une explication proposée avant lui et qui justifie l'usage moral d'une règle invoquée déjà au for externe. Il est vrai que celle-ci motive des décisions juridiques, en dehors même de tout jugement sur la responsabilité de l'intéressé; mais elle prend valeur d'une règle morale à l'usage du sujet en état de doute quand on signale, ce qui du reste saute aux yeux, le péril de péché accompagnant le doute. S'il y a donc en cela dépendance des théologiens par rapport aux juristes quant à la formule, il n'y a de leur part aucune confusion des ordres, mais sentiment vigoureux des exigences propres de l'ordre moral.

On observe çà et là, chez saint Thomas, à l'occasion de différents problèmes, l'application de la règle ainsi justifiée. Nous relevons quelques textes, propres à illustrer nos dires :

(I) *Sur la confession des péchés mortels douteux.* — Ad tertium dicendum quod, quando aliquis dubitat de aliquo peccato an sit mortale, tenetur illud confiteri dubitatione manente : quia qui aliquid committit vel omittit in quo dubitat esse mortale peccatum, peccat mortaliter discrimini se committens. Et similiter periculo se committit qui de hoc quod dubitat esse mortale negligit confiteri : non tamen debet asserere illud esse mortale, sed cum dubitatione loqui et judicium sacerdotis expectare, cujus est discernere inter lepram et lepram. *In IVum Sent.*, dist. XXI, q. II, a. 3.

Qu'on veuille bien remarquer la dernière clause, où se découvre en cette théologie un esprit de justice et de bienveillance. En prescrivant d'opter pour le plus sûr, elle ne cède pas à des goûts de rigorisme, elle obéit aux exigences de la réalité, et quand celle-ci commande un adoucissement ou une réserve, elle l'accueille avec un égal empressement.

(II) Qui a fait vœu d'entrer en religion, s'il n'est pas admis dans l'ordre où il voulait entrer, que fera-t-il? « Qu'il voie, dit saint Thomas, s'il a voué d'entrer en religion en général ou dans cet ordre en particulier : *Si autem dubitet quomodo se in vovendo habuerit, debet tutiorem viam eligere ne se discrimini committat. In IVum Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, a. 3, qu. 1, ad 6um.

Saint Thomas n'imagine donc pas un instant que le doute libère cet homme du vœu qu'il a fait; s'il l'a fait, une obligation est réellement contractée, que ne change en rien l'idée qu'il en peut avoir, qu'il ne risquerait pas impunément d'enfreindre.

(III) A propos du prêtre qui, au cours de la messe, se rappelle quelque empêchement est énoncée cette maxime générale : *Ubi difficultas occurrit, semper est accipiendum illud quod habet minus de periculo. Sum theol.*, IIIa, q. LXXXIII, a. 6, ad 3um.

Le plus sûr supplée, comme garantie de l'action, la vérité douteuse.

Il est tout à fait vain, en présence de ces textes et de cet enseignement constant, d'invoquer, comme le principe d'où pourront sortir les solutions de l'âge postérieur, l'art. 3 de la q. XVII *De veritate*. Saint Thomas y établit qu'un précepte ne lie qu'à condition d'atteindre le sujet par la connaissance que celui-ci en prend : aussi longtemps qu'il ne le connaît point, on ne voit pas comment le sujet se trouverait lié par un précepte, d'ailleurs existant. Il est curieux de voir comment on a tenté d'interpréter ce texte innocent, où saint Thomas ne fait que redire le rôle de la raison ou de la conscience, ministre de la loi auprès de nous, tel que notre jugement quel qu'il soit nous oblige, quitte à ne pas toujours nous excuser. Voir un exemple de l'exégèse probabiliste du texte, invariablement pareille depuis les polémiques du XVIIe siècle, V. C., *Quid senserit S. Thomas de principio : lex dubia non obligat*, dans *Gregorianum*, t. III, 1922, p. 447-451. Comment peut-on opposer ce texte (sans réfléchir combien il est curieux de n'en point trouver de même sens dans le reste de l'œuvre thomiste) à *Quodlib.* VIII, a. 13, dénonçant un péché contre la loi chez qui même n'a pas agi contre sa conscience? Comment y voir le premier pas dans une voie où bientôt l'on dira : dans le doute, point d'obligation? Entre tous les théologiens, saint Thomas devait connaître cette fortune étrange de patronner les thèses les plus contraires à sa pensée. Un examen historique du cas ne laisse rien subsister de ces procédés.

Trancher le doute en faveur du plus sûr est donc au Moyen Age la règle universelle des moralistes et qui se savaient tels. Le doute, à leurs yeux, n'est pas une libération. Quiconque en cet état court le risque de pécher, son péché est dès lors commis. Voici donc une situation de conscience aussi différenciée que possible de l'ignorance : au lieu que celle-ci de sa nature excuse, quitte à examiner ses modes ou complications, *le doute entraîne l'obligation précise au parti exempt de péché.* L'objectivisme fondamental de la morale médiévale découvre ici l'une de ses conséquences : elle n'aggrave rien, mais elle fait vivement sentir que nous sommes dans un ordre de choses que nos hésitations n'ont pas la vertu de changer. A ce point de notre exposé, on voit de quel prix est le grief, adressé à la morale médiévale, de n'avoir pas connu la distinction capitale du péché matériel et du péché formel. Il est d'abord inexact puisque, admettant comme nous avons dit l'excuse de l'ignorance, cette morale reconnaît qu'il est des actes matériellement déréglés et qui ne sont pas des péchés. Il est surtout frivole puisque cette distinction signale, chez ceux qui l'adoptent, une conception morale absolument divergente de celle qui prévaut au Moyen Age. Ce simple mot de péché matériel signifie la substitution au réalisme médiéval d'une morale de la conscience : système tout nouveau, qu'il faudrait démontrer. Il ne l'a pas été; mais nous verrons qu'il fut mis en œuvre, et c'est sur quoi il sera possible de le juger.

De ce qui précède n'allons point conclure que les théologiens du Moyen Age, dès qu'un doute surgit en matière morale, invoquent aussitôt leur règle du plus sûr sans autre forme de procès. Le doute dont il a été parlé jusqu'ici est celui qui représente le *dernier mot de la conscience* et suppose épuisé tout moyen de solution. Alors la sécurité fournit, comme nous avons dit, la ressource suprême et soustrait l'action aux effets incertains de l'impuissance de l'esprit. Mais qu'en présence d'un doute il faille d'abord tenter de le résoudre, ce ne sont ni les préceptes ni les exemples de ces théologiens qui nous en dissuadent.

Ils recommandent qu'en ces cas on recoure à la prière et ils ont confiance en l'efficacité de ce qu'ils appellent l'onction divine; ils suggèrent que l'on consulte ses supérieurs ou que l'on s'informe auprès des sages. Ils pratiquent eux-mêmes, sur les données de toute sorte que rencontre leur investigation, la méthode naturelle de les résoudre, qui est d'y réfléchir et d'en disputer. Tout l'effort scientifique de ce temps n'est-il pas justement une sorte de lutte systématique et opiniâtre contre le doute? Les choses morales n'y ont pas échappé. Il faut admirer chez les plus grands

d'entre eux avec quelle décision ils conduisent ces débats sur une matière mobile et complexe, et quelle netteté est celle de leurs conclusions. Que l'on compare, par exemple, sur cette question classique de la pluralité des bénéfices, le jugement encore sommaire de Guillaume d'Auvergne reproduit ci-dessus et la recherche diligente et pénétrante de saint Thomas, *Quodlib.* IX, a. 15, où l'on convient de voir communément le modèle d'un difficile cas de conscience discuté et résolu. Il y a là dans la théologie médiévale un type de travail et de progrès, qui satisfait aux exigences les plus embarrassantes de la pratique. Rien ne serait plus injurieux à ces moralistes que de leur attribuer sur les choses de l'action humaine des spéculations savantes mais séparées des conditions réelles de la vie et conduites en dehors du souci de les appliquer. Ils n'ont pas eu de plus chère ambition que de fournir ses règles à l'action; ils ont mis la main aux problèmes particuliers que posent les contingences de la vie et, s'ils apprenaient que leurs contemporains étaient inquiets de telle ou telle conduite ou divisés à son sujet, ils ne refusaient pas d'y réfléchir ni ne dédaignaient pas d'y répondre de leur mieux. Ils n'ont pas failli à leur fonction de moralistes, qui est de diriger vers le bien les consciences qui le cherchent.

La forme aiguë du doute est ce qu'on appelle alors la *perplexité :* situation dramatique d'une conscience cernée, si l'on peut dire, par le péché. Quelque décision qu'elle prenne, il semble, engagée comme elle est, qu'elle ne puisse éviter la faute. Sur quoi nos théologiens ne nous laissent pas démunis. Il arrive que cette perplexité soit *apparente :* ainsi, l'homme qui s'est donné une conscience fausse et qui, lié par elle, pèche à ne la suivre pas et pèche à l'observer; reste qu'il dépose son erreur et se refasse une conscience droite. Mais il arrive que la perplexité soit *réelle.* Quelle issue alors nous propose-t-on? Nous signalons comme un exemple particulièrement suggestif de ce genre de recherches (peu connu, croyons-nous) un chapitre de la *Somme* d'Alexandre de Halès, *loc. cit.*, c. 4 (éd. cit., t. III, p. 391-397; les notes des éditeurs signalent quelques devanciers de l'auteur). On y observera une perspicacité de bon aloi qui découvre une issue à des situations apparemment désespérées, que l'on s'y trouve par sa faute ou autrement; on y relèvera l'usage d'une règle de saint Grégoire : de deux maux choisir le moindre, ce qui garantit du péché (à propos du glaive qu'on a juré de rendre et que réclame un furieux; cette solution sera bientôt améliorée par le recours à l'*epikeia*, voir plus loin); mais on y devra constater aussi que certaines situations sont telles que, pour échapper au péché, des renonciations ou même l'héroïsme s'imposent. Qui s'en étonnera? Et qui s'en plaindra? Les moralistes ne sont point faits pour changer la nature de la vie morale, et, quand elle commande le sacrifice, leur devoir n'est pas de se mettre l'esprit à la torture pour s'y soustraire. Qu'une telle situation soit la suite d'un péché, qu'il faut savoir pour ainsi dire défaire après l'avoir fait (le bénéficiaire simoniaque à qui il reste de se démettre), ou qu'elle provienne des circonstances de la vie (l'épouse de l'usurier, qui acquerra par ailleurs et autrement les moyens de vivre que lui administrait le péché de son mari), une conscience droite y fera honneur, et l'on achètera à ce prix la gloire d'une vie pure. Quand même on chicanerait sur telle ou telle solution, l'esprit qui les a dictées est irréprochable. Et nous sentons combien le mot de rigorisme serait ici déplacé ou même odieux.

La règle du plus sûr n'est donc pas une façon de bloquer la recherche et de rendre la conscience captive malheureuse de ses doutes. Il faut dire aussi que dans l'application même de la règle, quand elle s'applique, nos théologiens évitent la raideur ou la brutalité que l'on pourrait craindre. On a remarqué ci-dessus cette réserve bienveillante de saint Thomas qui, prescrivant l'accusation des péchés douteux, ajoute qu'on ait soin de les confesser comme douteux. Il demande ailleurs s'il faut éviter les excommuniés sur l'excommunication desquels il y a divergence d'opinion chez les doctes, *Quodlib.* IV, a. 14. Il ne répond pas aussitôt qu'il faut se ranger au plus sûr et donc éviter ce suspect, mais, adaptant sa réponse au cas en litige, il distingue selon qu'un jugement ou non a été officiellement porté à ce sujet. Avant le jugement, qu'on interprète le doute, dit-il, *in meliorem partem :* puisque c'est ici chose essentiellement juridique, on pratique les règles du jeu, et, tant que n'est pas intervenue la sentence, il n'y a pas lieu d'être plus sévère que l'autorité; le délai qu'elle se donne, elle le donne à tous. Mais, une fois le débat jugé, *magis est standum sententiæ judicum.* Non que d'autres avis soient désormais insoutenables, mais la décision des juges fait loi et règle notre attitude. On entrevoit ici avec quel soin et quelle attention constante au cas particulier un auteur comme saint Thomas use d'une règle cependant solide et éprouvée. Peut-être faudra-t-il se défier des formules ou des systèmes trop généraux qui prétendent résoudre uniformément les doutes, négligeant l'examen propre de chaque problème avec ses circonstances singulières.

En cette résolution d'aller au plus sûr, il n'y a pas non plus de la part des théologiens que nous étudions la méconnaissance de toute une réalité humaine. Ils parlent du doute conçu par un esprit normal et sain. S'il advenait que le doute fût l'effet d'un esprit craintif et troublé et qu'il eût caractère de scrupule plutôt que de doute, leur intention n'est point d'imposer à ces consciences un joug intolérable. Un ouvrage attribué à saint Albert le Grand, mais qui est l'œuvre de *Hugues de Strasbourg*, l'un de ses disciples, contient un texte qui nous suggère cette remarque. A la conscience qui lie, il oppose ce qu'il appelle la « crainte de la conscience » :

> Sed contra timorem conscientiæ facere non semper est peccatum : quia talis timor non est semper ex diffinitiva sententia rationis per quam judicet se teneri ad aliquid : sed ex eo quod vacillat inter dubia, nesciens quid sit melius vel ad quid teneatur potius, cum tamen non omitteret, quidquid sciret esse placitum divinæ voluntati. *Compendium theol. veritatis*, l. II, c. LII, dans les œuvres de saint Albert le Grand, éd. Vivès, t. XXXIV, p. 74.

Le texte prend son vrai sens quand on lit la remarque immédiatement précédente, que certains s'étonneront de voir écrite au XIIIe siècle :

> Cavenda est conscientia nimis larga et nimis stricta. Nam prima generat præsumptionem, secunda desperationem. Item, prima dicit sæpe malum bonum, secunda e contra bonum malum. Item, prima sæpe salvat damnandum, secunda e contra damnat salvandum. *Ibid.*

Il y a là un ordre de préoccupations remarquables. L'auteur s'intéresse aux différences individuelles des consciences et il adapte à chacune son conseil : loin que la règle du plus sûr s'entende sans discernement. Ces textes ébauchent ce qu'on pourrait appeler une morphologie des consciences et préparent aux âges suivants la matière d'une recherche plus circonstanciée. Nous ne disons pas que le Moyen Age ait tout connu quant aux problèmes dont nous nous occupons, mais nous pensons qu'il témoigne à leur propos d'un sens moral irréprochable.

Pour compléter notre exposé et pour mieux signaler l'usage de ce principe du plus sûr, nous devons enfin évoquer la théorie médiévale de la loi, telle qu'elle a trouvé chez saint Thomas sa perfection. Cette fois encore, on a affaire à un système où sont conciliés aussi exactement que possible et le respect dû à la loi

et la diversité des conditions où s'en présente l'application. Le succès en est au prix d'une analyse et, si l'on peut dire, d'une articulation délicate des réalités en cause. N'attendons pas que le doute sur la loi devienne une délivrance de l'obligation : pas plus ici qu'ailleurs nos théologiens n'y songent, d'autant que l'on a cette fois la ressource de faire trancher le doute au législateur lui-même : *Quantum ad jus*, dit brièvement Alexandre de Halès, *nullus debet esse perplexus : nullus enim est in tali statu quin possit ab eo amoveri dubietas juris, loc. cit.*, c. 4, a. 1, éd. cit., n. 393; la formule a besoin d'être assouplie, mais elle traduit bien la réaction première d'un théologien de ce temps devant un doute relatif à la loi. Cela doit s'éclaircir. Saint Thomas énonce dans le même esprit : *Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiores consulere. Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XCVI, a. 6, ad 2um. Ces théologiens croiraient traiter la loi avec légèreté et accorder au doute une force imméritée en levant aussitôt à son occasion l'obligation de la loi. Mais, ce principe posé, il ne manque pas chez eux de notions et de règles qui adaptent admirablement la majesté de la loi à la réalité de l'expérience humaine. Ils connaissent la *dispense* (dont l'usage est du reste réglé), qui soustrait à la loi par décision du supérieur un sujet ou un cas donnés. Ils ont prévu l'*interprétation de la loi*, qui l'ajuste le mieux possible à la complexité imprévue des cas. Ils ont examiné les conditions de *cessation* des lois. Ils ont fait sa part à la *coutume*, avec laquelle il arrive que la loi doive compter (quelques textes très forts de saint Thomas sur la coutume abolissant et interprétant les lois : *Quodlib.* II, a. 7 et 8; *Quodlib.* IX, a. 15; *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXIX, a. 2, ad 2um; q. CXLVII, a. 4, ad 3um, avec la notion caractéristique de « dissimulation »). Ils ont agréé, Albert le Grand du moins et Thomas d'Aquin qui vinrent à la connaître, cette notion aristotélicienne de l'*epikeia* ou de l'équité, qui est comme un correctif supérieur de la loi. Car ils avouent bien volontiers que les lois écrites ne sont pas parfaites : dès là qu'elles sont des énoncés généraux, il est inévitable qu'elles conviennent mal à certains cas particuliers. Loin d'eux la pensée d'imposer alors la loi coûte que coûte! Ils distinguent à cette occasion la lettre de l'esprit et autant ils nous tiennent assujettis à l'un, autant ils nous libèrent de l'autre. On pratique alors à leur gré une justice supérieure; on est éminemment fidèle à la loi dans le temps même où l'on se dérobe à sa formule. Et l'on ferait mal si l'on demeurait asservi à celle-ci puisque le cas est tel que la loi appliquée tourne contre l'intention même de qui l'a promulguée. N'y a-t-il pas dans cette « équité » une conception audacieuse de l'infirmité des lois et le sens tout spirituel de la justice? Il s'ensuit, pour qui est épris de la justice, une sorte de liberté supérieure dans la soumission aux lois, un pouvoir de les plier au réel chaque fois que celui-ci en dicte la nécessité. Le maniement en peut être dangereux, et c'est pourquoi il y a lieu de rappeler les règles qui mesurent, au gré de saint Thomas, l'usage de l'*epikeia* ; cf. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XCVI, a. 6; IIa-IIæ, q. CXX. Elles nous donneront la juste idée de cette harmonie de libéralisme et de sévérité qui fait le prix, croyons-nous, de la présente théorie médiévale.

L'*epikeia* joue dans les cas où il y aurait du mal en l'application du texte de la loi. Si un cas se rencontre où est seulement absente la raison qui inspira la loi (en sorte que si tous eussent été pareils on peut penser que la loi n'eût pas été promulguée), on n'échappe point pour autant à la règle, qu'il n'y a cette fois aucun mal à appliquer (reste que l'on recoure à la dispense, mais elle est un acte du supérieur). Les premières lois naturelles ne donnent jamais lieu à *epikeia*. On dit les premières, car une loi naturelle comme est la restitution du dépôt à son propriétaire peut devenir inapplicable (le furieux réclamant son glaive).

Que le cas signalé soit manifeste, et l'on usera d'*epikeia*. Et si même l'action souffre délai, il n'y a pas lieu de recourir au supérieur : *in manifestis non est opus interpretatione sed executione*, dit hardiment saint Thomas, *loc. cit.*, q. CXX, a. 1, ad 3um.

Mais si le cas est douteux, on recourra au supérieur, ainsi qu'on fait toujours dans les doutes en matière de loi. Si l'on ne peut attendre, on optera pour la lettre de la loi. A moins que le doute ne puisse être résolu sans recours, comme il arrive si l'on peut raisonnablement penser que le supérieur présent dût prescrire d'agir différemment du texte de la loi. C'est alors non proprement l'*epikeia*, mais une dispense de la loi, dispense que porte avec soi la nécessité d'agir.

Il faudrait ne pas oublier ces textes quand on décrit l'attitude des moralistes du Moyen Age à l'endroit de la loi. Parce qu'ils ont d'elle un grand respect, il serait faux de croire qu'ils ont méconnu et son imperfection congénitale et les situations concrètes de l'homme. Peut-être même est-ce dans le traitement de cette chose juridique qu'est la loi qu'ils ont le mieux manifesté leur qualité de moralistes, jugeant au nom de la réalité et non pas des formules; rien plus que l'*epikeia*, telle que l'ont comprise les héritiers médiévaux d'Aristote, ne marque sur un traité de la loi l'empreinte du moral et ne découvre l'esprit de ces théologiens. Par là, ils achevaient d'élaborer le système complexe et délicat où l'obligation fondamentale, issue de la loi promulguée, trouve, au gré des cas et des circonstances, les assouplissements et les modes qui lui donnent son sens concret et praticable.

Au terme de ces remarques, on voit peut-être mieux quelle acception reconnaître à ce qu'on appelle volontiers le tutiorisme du Moyen Age. Tutiorisme il y a puisque dans le doute on nous prescrit d'agir au plus sûr. Mais c'est bien le doute qui est alors en cause, et non pas n'importe quelle conscience incertaine; et l'ignorance conserve son statut propre, comme nous avons dit, et aussi les états de conscience qui, n'étant pas le doute, ne sont point cependant la certitude, comme nous allons le dire. De plus, dans le cas même du doute, nous avons indiqué de quelle façon humaine ces moralistes ont eux-mêmes compris l'application de leur règle. Évitons donc que le mot de tutiorisme employé ici ne facilite l'attribution au Moyen Age d'une raideur et d'une outrance qui ne furent assurément pas son fait.

Sur les notions que nous venons de rappeler relatives à la loi, nombreux travaux. On en trouvera une bibliographie, par exemple dans le commentaire *De legibus ecclesiasticis*, par A. Van Hove, Malines, 1930, aux différents chapitres. Sur l'*epikeia*, ajouter notamment M. Müller, *Der heil. Albertus und die Lehre von der Epikie*, dans *Divus Thomas*, t. XII, Fribourg, 1934, p. 165-182. On aura compris que notre objet n'est pas d'étudier ces notions mais de signaler combien le Moyen Age a sagement entendu l'application de la loi.

3° *Le cas de l'opinion et de la probabilité.* — Hors l'ignorance et le doute, il se peut qu'on n'ait pas encore une certitude relativement à l'action. Le Moyen Age n'a point négligé ce vaste champ de nos imparfaites adhésions que désignent les mots d'opinion et de probabilité.

L'erreur serait énorme cette fois de penser, à la faveur précisément de ce mot de tutiorisme, que les théologiens d'alors n'ont parlé du *probable* que pour le bannir de la vie morale. Guillaume d'Auxerre, dont on cite communément un texte sur le sujet (par ex., Prümmer, *Manuale theol. moral.*, t. I, n. 315), où est permis l'usage d'une opinion plus probable et non encore certaine, n'est en cela qu'un homme de son

temps. Autant ces théologiens ont refusé de se contenter de l'opinion sur le plan de la connaissance scientifique, autant ils ont accueilli la probabilité comme directrice immédiate de l'action. La décision en dépend chez eux d'un sentiment très aigu de la contingence du particulier où ils savent bien que se déploie l'action. Ce sentiment, ils l'ont hérité de la tradition classique et singulièrement d'Aristote, car on sait combien insiste le philosophe en ses *Éthiques* sur la nécessité où l'on est alors de s'en tenir à une certitude d'un rang plus modeste et qui n'a plus rien de la rigueur ni de l'infaillible précision des mathématiques. Non qu'ils aient là-dessus imité de tout point Aristote, car ils ont cru pouvoir établir avec une entière fermeté les principes de la vie morale; à partir de là, ils ont prétendu conduire leurs certitudes aussi près que possible de l'action; aussi ont-ils réalisé une *science* morale plus scientifique que l'éthique du Grec. Il y aura lieu ci-dessous de rappeler ce caractère. Mais où le Moyen Age rejoint Aristote, c'est sur le plan de la réalisation morale, là où les principes rencontrent les circonstances particulières et contingentes de l'action effective. Alors, il faut renoncer aux prétentions de l'idéal scientifique; on y a affaire à une matière imparfaitement saisissable, et l'on y aura obtenu une règle de conduite irréprochable quand on se sera donné là-dessus une probabilité.

Il n'est que de bien s'entendre sur ce mot de *probabilité*. Qu'on n'y voie pas une renonciation à cet objectivisme et à cette vérité dont nous disions qu'ils sont l'inspiration de la morale médiévale. Il ne signifie pas un découragement et comme un scepticisme de l'intelligence devant les complexités du réel. La probabilité du Moyen Age est au contraire toute pénétrée de l'idée de vérité. D'une conquête moins facile et d'une prise moins sûre, cependant il ne peut s'agir encore que d'elle. *Est probable ce qui*, grâce aux chances de vérité qu'il porte en soi, *est digne d'obtenir l'adhésion de l'esprit*. Aucun autre motif, en dernier ressort, n'emporte ici la décision. La différence du probable et du certain n'est pas que, dans un cas, on cède à la vérité; dans l'autre, à quelque motif d'une nature nouvelle; mais seulement que dans un cas la vérité est manifeste et emporte irrésistiblement l'adhésion, au lieu que, dans l'autre, elle ne se livre que sous des vraisemblances. L'objet de l'esprit ne change pas, et, qu'on ait affaire au nécessaire ou au contingent, il ne peut être que la vérité.

Savoir ce que d'autres ont pensé n'est point le terme de la connaissance. Les pensées des autres ne doivent pas nous être indifférentes : elles sont précieuses, au contraire, et il faut s'en informer; mais on ne s'en informe que dans la mesure même où elles sont propres à nous conduire à la vérité. Le Moyen Age n'a point tenu pour probable ce qui fut une fois pensé, et *sur ce seul titre*. D'autant que, sur le même point, il a été pensé toutes sortes de choses : comment l'esprit serait-il satisfait de cette incohérence? Sur un point donné, il n'y a aussi en définitive qu'une *seule probabilité*, quand bien même auraient eu cours là-dessus les opinions les plus nombreuses et les plus divergentes. Ou bien en effet elles étaient fausses, et elles sont indignes d'être retenues; ou bien elles avaient leur part de vérité : en ce cas, ou bien cette vérité est assumée dans l'opinion retenue comme probable, ou bien elle signale un aspect différent de la réalité, auquel cas on retiendra deux opinions diverses sur ce que l'on croyait être un même problème, mais qui à l'examen s'est révélé divers, offrant donc matière à une connaissance multipliée. Les idées de moins probable et de plus probable se réduisent au Moyen Age à ce que nous venons de dire. Elles ne signifient pas le moins du monde que, sur un même et unique problème, l'esprit ait le choix des opinions dont l'une serait reconnue comme ayant moins que l'autre chance d'être vraie. Loin de poser la question de la légitimité de l'opinion moins probable comme règle d'action, le Moyen Age ne songe même pas que l'opinion moins probable, entendue comme il vient d'être dit, soit un objet légitime d'adhésion intellectuelle; et comment réglerait-on sa conduite sur un principe auquel on ne croit pas? La probabilité n'est pas une valeur en soi. Hors de la vérité, dont elle gère les intérêts, et de l'adhésion de l'esprit, qu'elle sollicite de ce chef, elle n'est rien. Elle est donc sans emploi dans la vie morale. Voir les textes relatifs à cette matière dans notre étude sur le mot *Probabilis* au Moyen Age, dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, t. XXII, 1933, p. 260-290.

Mais, comprise comme nous avons dit, la probabilité joue en morale son rôle légitime et important. Elle ne porte pas préjudice à l'idéal de vérité qui est indéfectiblement celui de cette morale; elle tient compte de la matière contingente où se réalise inévitablement l'action humaine. Où fait défaut l'entière certitude, il y a place encore pour une règle d'action qui n'est pas à tout coup la sécurité. La sécurité s'impose dans le cas de doute, où elle est le remède pratique à l'impuissance de l'esprit. Mais lorsque, cédant à sa nature et suivant ses lois, l'esprit accède à la vérité sous l'espèce même du probable, il n'y a pas de raison pour qu'on invoque une autre règle que cette vérité. Se défier du probable, lui dénier la dignité de régler l'action, ce serait ne pas comprendre la nature même de l'action et rêver pour la pratique d'une rigueur et d'une nécessité dont s'accommode seule la spéculation des essences ou des réalités éternelles. Là-dessus, la pensée médiévale est assurée. Elle ne prêtera à différences, chez ceux qui la suivront, que sur la question de savoir quand et à quelles conditions l'esprit opine probablement en matière morale. Les uns demandent moins, d'autres exigent plus : ces derniers feront donc usage encore de la règle tutioriste quand les premiers useront du bénéfice de la probabilité. La conciliation de ces divergences serait le fait d'une méthode du consentement de l'esprit à l'opinion probable. Nous croyons que, selon les cas, ce consentement serait plus prompt ou plus réservé, tolérant dans le jugement probable plus ou moins de crainte. Ce qu'il faut dire ici, c'est la hardiesse avec laquelle un saint Thomas adopte pour siennes des opinions moins sûres mais auxquelles il a reconnu la probabilité : certains y voient une inconséquence, le sachant tutioriste, et ils triomphent, comme si saint Thomas abandonnait devant les exigences de la pratique une règle qui ne se soutient que dans la théorie. Loin de là, il faut voir en ces décisions (par ex., *In IV*um *Sent.*, dist. XVI, q. III, a. 2, qu. 5; dist. XVII, q. III, a. 1, qu. 4) l'indice d'une vigueur d'esprit qui découvre le probable où il est et qui s'y tient. La sûreté plus grande a perdu son intérêt quand on a reconnu ailleurs l'action qui s'impose en vérité. Où l'on possède le vrai, le débat est résolu.

N'est-ce pas cette fois le mot de probabilisme qui exprimerait au mieux la position de la théologie médiévale? Si ce mot ne signifiait rien d'autre que l'usage en morale de la probabilité bien entendue, il conviendrait ici. Et l'on voit que ce probabilisme ne serait en rien empêché de s'accorder au mieux avec le tutiorisme de tout à l'heure. Mais l'histoire a donné à ces mots un sens qui les rend impropres, employés sans précaution, à traduire les doctrines plus anciennes. Celui de probabiliorisme aurait des inconvénients semblables. En sorte qu'il vaut mieux tâcher de voir la morale du Moyen Age comme elle est, quelque nom qu'on lui donne. Du moins ne serons-nous plus dupes des classifications sous lesquelles on s'est plu à les ranger.

II. LES RESSOURCES OFFERTES PAR LA « PRUDENCE » A LA SOLUTION DU PROBLÈME. — Grâce aux notions et aux théories de la probabilité, du doute, de l'ignorance, le Moyen Age a donc répondu au problème des impuissances de la conscience, celui que pose au théologien comme à tout homme droit l'expérience de la vie morale. Il l'a fait sans méconnaître jamais l'autorité de la loi ni la condition subalterne de la conscience, d'où pour des esprits modernes les impressions de sévérité; mais sans fermer non plus les yeux aux trop réelles infirmités chez l'homme de la connaissance morale, d'où ces excuses et ces adaptations que nous avons pu relever. Et par là semblent avoir été conciliées de la façon la plus attentive ces deux exigences, facilement antinomiques, mais l'une et l'autre inaliénables, de l'objectivisme de l'action morale et des conditions subjectives de la moralité.

Mais de cette conciliation même un problème nouveau surgit. Car, en dépit de ses auteurs, il semblerait que cette conciliation s'opérât en dernier ressort au détriment de l'objectivisme et de la vérité, d'abord posés comme les règles suprêmes de l'action morale. On nous permet de suivre le probable; mais n'est-ce pas tolérer l'erreur, le probable étant justement ce qui n'est pas infailliblement certain? On accepte l'excuse de certaines ignorances; n'est-ce pas cette fois ouvertement avouer qu'on renonce dans le cas à la prétention d'une action vraie? On prescrit bien, dans le doute, d'agir au plus sûr, et l'on se garde ainsi des plus dommageables erreurs; mais ce n'est pas éviter un déplacement de la norme morale, transportée de la vérité à la sécurité, en sorte que des actions se trouvent ainsi prescrites ou défendues, qu'une connaissance meilleure eût laissées dans l'indifférence. Si les théologiens du Moyen Age ont tenu compte des conditions subjectives de la moralité, n'est-ce pas qu'ils en ont pris leur parti comme d'une nécessité de la vie humaine, mais sans accorder ces concessions avec leur idée originelle de la moralité? Pour s'être déplacé, le défaut du système n'en serait pas moins tangible, et c'est de toute façon cette exigence initiale d'objectivisme et de vérité que l'on conserverait le droit d'incriminer.

Ce problème nouveau et plus aigu n'a pas échappé à la théologie médiévale. La discussion en doit être cherchée au traité de la *prudence*. Bien qu'il y ait de celui-ci des essais chez les théologiens antérieurs (cf. O. Lottin, *Les débuts du traité de la prudence au Moyen Age*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, t. IV, 1932, p. 270-293), on ne le trouve complet qu'après l'introduction de l'éthique aristotélicienne, chez Albert le Grand et chez Thomas d'Aquin. Nous devons signaler ici la doctrine de ce dernier auteur, en qui les efforts de ses devanciers, quant au point spécial qui nous occupe, trouvent leur aboutissement.

Disons d'abord qu'avant même de répondre au problème posé, la doctrine de la *prudence* donne aux règles avancées jusqu'ici relativement à l'ignorance, au doute, à la probabilité, leur véritable sens. Elle nous dit sur quel ton les entendre. Certes, il y a ces imperfections de la connaissance morale, mais elles ne sont pas entièrement inévitables. On peut disposer l'homme afin qu'il n'y tombe pas et, tout en prévoyant pour lui les règles susdites, le mettre en mesure de n'en pas user. Il appartient au moraliste de signaler les habiletés intérieures grâce auxquelles l'homme peut au mieux satisfaire à sa vocation morale. Pourquoi la morale ne tiendrait-elle aucun compte de l'éducation possible de l'homme et comment le moraliste ne serait-il pas aussi un éducateur? La prudence répond à cette intention; elle s'adresse à l'homme; elle est faite pour ce sujet de la moralité. Aristote l'a conçue pour que l'homme fût par elle rendu capable de poser des actions conformes à la raison droite. Elle est une culture de l'intelligence, tout spécialement en ces fonctions où elle regarde le particulier, de sorte qu'on se débrouille et se reconnaisse en cette complexité même où l'esprit d'abord est embarrassé. Il est admirable comme cette école de moralistes a mis en œuvre un plan soigné d'éducation de la raison pratique. L'homme prudent est doué des qualités qui le rendent propre à juger non seulement des principes, mais de l'action en sa singularité. Il y a une manière propre d'attraper la certitude en cet ordre de réalités, à quoi une éducation est aussi adaptée. Pour l'analyse, voir l'art. PRUDENCE; il nous appartient seulement de dégager ici l'esprit de cette doctrine en fonction de notre problème. Mais la prudence est aussi une culture de la volonté et généralement de l'appétit, car il n'est pas indifférent, il est même essentiel à la découverte et à l'exécution de l'action vraie, que l'on soit en son cœur accordé avec elle. La recherche morale procède d'un amour. Au principe, il importe que l'on désire le bien et que l'on en soit épris. Il y a ici une condition propre de la vérité morale dont il est facile de ne pas tenir compte, mais c'est au détriment du problème que l'on débat. Au gré de nos auteurs, il est normal, il n'est pas abusif qu'on fasse appel à la bonne volonté de l'homme quand il s'agit de savoir ce que cet homme doit faire; cette faculté a un rôle dans ce cas et sa part à fournir. Il n'en va pas comme s'il s'agissait d'une question universelle à laquelle n'est requise que l'intelligence. Cette fois, on travaille déjà pour la vérité quand on rectifie les mouvements de son cœur. Non que la vertu suffise à la connaissance, c'est un autre excès que d'entendre ainsi nos auteurs et qui rendrait inutiles ces qualités de l'intelligence dont nous venons de parler. Voir, par exemple, la critique de P. Rousselot, dans *Rech. de sc. rel.*, t. III, 1912, p. 195-196, sur l'interprétation en effet excessive en ce sens d'O. Renz, *Die Synteresis nach dem heil. Thomas*, dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. des M. A.*, t. X, fasc. 1-2, 1911; ce dernier auteur a du reste le mérite d'avoir signalé une différence de fond entre la morale de saint Thomas et les théologies modernes, notamment p. 171-175. Mais la connaissance ne se passe pas de la vertu. Sous cette thèse, on perçoit de la part de ces moralistes une conception de la vie morale comme élan et comme jaillissement, loin qu'elle ne soit qu'obéissance subie. Conformité, certes, comme nous disions plus haut, et subordination à la loi. Mais entendons-les comme la condition grâce à laquelle l'homme trouve son propre bien, et sa nature son accomplissement. Il n'y a dans sa conduite soumise rien qui vraiment le contraigne. Cette humble vie morale où il abdique son indépendance (mais n'est-ce pas l'indépendance qui en réalité lui est étrangère?) le conduit à ses destinées. Comment n'y mettrait-il pas de l'amour et ne rechercherait-il pas la vérité de ses actions avec tout son cœur?

Dans les conditions qu'on vient de rappeler, les imperfections de la connaissance morale se présentent comme ce qui a résisté à l'éducation, non comme des conditions sans remède de la vie morale. Loin d'y faire droit d'emblée, on les traite comme des infirmités et l'on s'emploie à les corriger. Nos moralistes équipent l'homme en vue de la certitude morale, à laquelle ils renoncent le moins possible. Ils souhaitent que diminuent les ignorances, que soient résolus les doutes et atteintes les probabilités les plus heureuses. Cette intention est présupposée aux règles qu'on a lues plus haut. Et puisque ces infirmités ne peuvent être supprimées absolument, du moins ne sont-elles plus que celles de l'homme prudent, marquant la limite de son éducation et non pas le régime normal de sa vie morale. Il est bon de le dire en présence de systèmes où la part de l'éducation, de l'adaptation de l'homme à son métier d'homme est à peine évoquée dans les débats qui nous occupent. En ce sens, le mot de conscience qui

règne sur ces recherches risque déjà de déformer la réalité dont il s'agit. Il signale une activité purement rationnelle, où le devoir est imposé à l'homme d'une manière pour ainsi dire étrangère à lui-même. Si même il est question d'une éducation de la conscience, on néglige le concours que fournit l'appétit à la découverte de la vérité morale et à son exécution. On y traite un peu trop les choses comme s'il s'agissait de solutions à trouver et non de décisions à prendre. Bien différentes sont l'investigation théorique d'un devoir et la recherche de l'acte destiné à être accompli. Seule la prudence fournit le « climat » intérieur où une telle recherche puisse aboutir.

Il est vrai que, chez l'homme prudent lui-même, subsistent les imperfections de la connaissance morale. Rejoignons donc le problème d'abord énoncé, celui que posent, dans une morale toute commandée par l'objectivisme et la vérité, les désaccords de la raison par rapport à la loi. Nous demandions si la théologie médiévale s'est contentée de les accepter comme une nécessité empirique, ou bien si, fidèle à son inspiration première, elle a pu les insérer en une conception cohérente de la vie morale. Grâce à la notion de *vérité pratique*, nous pourrons opter pour ce dernier parti.

Saint Thomas a ouvertement avoué les incorrigibles infirmités de la prudence même. Plutôt que de concevoir le prudent comme la règle vivante de l'action droite, dont les décisions font autorité, il le tient pour soumis aux règles universelles de l'action que le rôle propre de la prudence est d'appliquer; dès lors, à la différence d'Aristote, il est conduit à l'idée d'une prudence faillible. Il admet que le probable chez l'homme prudent, s'il rencontre le plus souvent la vérité, verse quelquefois dans l'erreur. Or, cette idée d'une prudence faillible n'est pas le désaveu de l'exigence de vérité proclamée d'abord. Il faut dire plutôt que prend alors son sens exact ce mot de vérité introduit en l'ordre pratique. Conformité, disions-nous, mais entendons la conformité d'une action et non proprement celle d'une connaissance. L'ordre de l'agir n'est pas celui du pur connaître, et, si le connaître y intervient, il n'est là que pour diriger l'agir. Formellement, l'agir relève de l'appétit, la bonté de l'action de la rectitude de l'appétit. C'est le mérite d'Aristote d'avoir corrigé en ce point l'intellectualisme intégral de Socrate et de Platon, d'avoir reconnu à l'appétit son titre et sa dignité de valeur humaine spéciale. Sur ce tournant décisif en l'histoire des conceptions morales, voir la thèse célèbre de W. Jaeger, dans son *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923. Au fond, cette conception se réfère à la nature même du contingent, qui est ce que nous le faisons, sur lequel la volonté détient une certaine souveraineté, à la différence du nécessaire auquel nous ne pouvons que nous accorder. Cf. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LVII, a. 5, ad 3um. Dès lors que l'on recherche la vérité à partir d'un appétit rectifié, que l'on applique avec une intention vertueuse le jugement tenu pour vrai, il peut y avoir dans tel cas échec intellectuel, il n'y a certainement pas échec moral. Une valeur subsiste, que n'ôte point l'erreur de l'esprit. S'il n'y a point dans l'esprit une conformité absolue avec le réel, il y a dans l'appétit une conformité absolue avec la raison, où la vertu est sauve. Cf. IIa-IIæ, q. I, a. 3, ad 1um : *Virtutes perficientes partem appetitivam non excludunt totaliter falsum*. Nous n'aurions ici un échec moral que dans une conception où le moral est réduit au spéculatif, le péché à l'erreur, la vertu à la connaissance vraie (exemple d'une interprétation abusivement intellectualiste de la morale de saint Thomas : J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute, nach Thomas v. A.*, Münster, 1931). Si le bien au contraire forme un objet distinct, fondant l'ordre moral, il n'est pas empêché de subsister là même où la vérité fait défaut. Le jugement de la prudence, inspiré par l'appétit droit et s'achevant dans l'exécution de l'action jugée bonne, détient donc une valeur morale en tout état de cause, et qui permet de parler à son propos d'une infaillible vérité pratique. Il a la vérité d'un jugement de direction puisqu'il est pénétré de bonté morale, quoique non peut-être la vérité d'un jugement de spéculation. Dira-t-on que c'est ici, quoi qu'on veuille, la capitulation de ce pur objectivisme auquel on prétendait si fort? Nous croyons que c'en est plutôt l'exacte définition. Car la moralité n'est pas une science. On s'insère dans un ordre, non par l'idée qu'on en prend, mais par l'action que l'on fait. Aussi longtemps qu'on en est à préparer l'action, il y a lieu de prétendre à la vérité, conformité avec le réel, et nous avons déjà dit que le bénéfice en peut être conduit très loin vers le particulier. Mais, au moment même où est réalisée l'action, lorsque l'on prend contact avec le particulier en ses espèces concrètes, alors peut se perdre cette rigoureuse conformité avec le réel qu'opère l'intelligence; comment se perdrait néanmoins dans l'appétit et dans l'action, dirigés par les vérités plus générales et tendus au bien, ce qu'on peut appeler encore une conformité, mais telle qu'elle convient à un ordre de réalisation? Encore une fois, il ne s'agit pas proprement de connaître ce qui est, mais de créer quelque chose d'encore inédit, d'introduire une réalité nouvelle parmi les réalités déjà présentes. Il en faut juger sur la volonté, faculté de l'action. L'application, dont nous avons dit qu'elle définit le rôle de la raison en morale, s'entend selon ces conditions, et non pas à la manière d'une conclusion déduite des principes sur un plan purement scientifique. On voit quelle force et quelle importance prend ici cette liaison de la prudence à l'appétit dont nous parlions déjà plus haut, mais en termes plus psychologiques. Elle autorise cette idée de vérité pratique où l'inspiration morale du Moyen Age a trouvé son expression la plus élaborée. Où il n'y aurait que la conscience, c'est-à-dire une raison pure, il n'y aurait plus cette vérité, mais seulement les inévitables défaillances du jugement relatif au particulier, non compensées par la valeur morale issue de l'appétit droit. Nouveau et suprême motif de ramener dans l'atmosphère de la prudence les débats dont nous traitons ici.

III. CONCLUSION. — Ainsi se présente la théologie médiévale quant au point qui nous occupe. Il apparaît et qu'elle n'a pas ignoré ces problèmes qui bientôt devaient faire fortune et qu'elle en a élaboré des solutions pour le moins respectables. Parler à ce propos d'une enfance de la pensée morale serait une erreur historique. Il faut prendre son parti d'une maturité de cette théologie, quitte à reconnaître les perfectionnements dont elle a besoin, quitte à s'informer des efforts postérieurs, de leur nature et de leurs résultats. On ne doit pas non plus prononcer ici les mots de sévérité et de bénignité, comme si ces solutions procédaient par approximations plus ou moins affectives, et non d'une recherche désintéressée, par-dessus tout attentive à la nature des choses. Si elles méritent la critique, encore faut-il que celle-ci s'élève au même niveau. Les préférences personnelles n'y ont point compétence. Nous ne croyons pas non plus que les rigueurs de ces solutions soient attribuables à des restes d'influence juridique dans l'ordre moral : en ce sens, la thèse récente de M. Müller, est trop simple (ci-dessus, col. 420). S'il est vrai que l'on doit aux juristes maintes décisions rigoureuses et non fondées en nature des choses, en sorte qu'une morale les doive ramener à la mesure objective, pourquoi de son côté la vérité n'aurait-elle pas ses exigences et n'imposerait-elle pas des actions qui, sans être le moins du monde d'origine juridique, n'en seraient pas moins rigoureuses? Relevons notamment que l'analyse

de plus en plus pénétrante du « volontaire », saisi jusqu'en ses formes les plus dégradées ou les plus détournées, étend le champ de l'obligation morale et de la responsabilité au delà de ce qu'eût estimé le sens commun : il n'y a là absolument rien de juridique et cependant il y a une exigence accrue à l'endroit de l'action humaine. M. Müller est conduit à voir dans les atténuations successives qu'il découvre chez les théologiens plus récents comme une sorte de *libération du moral par rapport au juridique*, alors qu'on y doit voir, au moins dans certains cas, un *affaiblissement du moral tout court*, car la vérité, encore une fois, et non le droit seul exerce sur l'homme ses contraintes. S'il fallait qualifier d'un mot la théologie que nous venons d'exposer, nous dirions, sans préjuger les autres systèmes possibles, qu'elle représente une morale de l'honnêteté et que, au delà même de sa valeur scientifique, elle donne satisfaction à ce sens du juste et du bon qui est l'acceptation la plus pure du mot de conscience.

Les *sources* de l'exposé qui précède sont les théologiens des XIIe et XIIIe siècles jusqu'à saint Thomas inclusivement. Beaucoup de textes inédits, relatifs à notre sujet, ont été rassemblés et publiés dans les articles cités d'O. Lottin. Sur l'ensemble de ces articles, voir le compte rendu critique du *Bull. thomiste*, 1934, p. 211-222.

Les *travaux* où sont touchés ces problèmes ont été mentionnés en cours d'exposé.

II. LES « SUMMÆ CONFESSORUM ». — On a vu ci-dessus que les théologiens du Moyen Age, et les plus grands d'entre eux, ne se sont pas désintéressés de la pratique morale. Certains ont même donné à leurs recherches un caractère casuistique assez accusé : « Lisez les *Sententiarum libri quinque* de Pierre de Poitiers, disciple du Lombard, et vous y trouverez le premier essai de casuistique. La *Somme théologique* de Pierre le Chantre regorge de cas de conscience; celle de Robert de Courçon est entièrement faite de questions canonico-morales. Les *Quæstiones* de maître Martin, celles d'Étienne Langton, la *Somme* de Godefroid de Poitiers — et avec celui-ci nous sommes vers 1215 — traitent avant tout des questions pratiques. » O. Lottin, *Le rôle de la raison dans l'Éthique d'Albert le Grand*, dans *Alberto Magno, Atti della settimana albertina*, Rome, 1931, p. 175. Mais c'est un genre littéraire distinct où la casuistique trouve alors son expression de beaucoup la plus importante.

Il naît dans le temps même où s'élaborait la théologie que nous venons d'exposer. Les *Summæ confessorum* remontent aux premières années du XIIIe siècle. Elles ne sont pas sans lien avec la littérature pénitentielle et canonique de l'âge antérieur (voir l'art. PÉNITENCE, passim); elles s'en distinguent néanmoins par des caractères nouveaux. Le genre est dû aux nécessités du ministère de la confession, dont l'obligation régulière est promulguée par le IVe concile du Latran en 1215, et auquel s'appliquera avec un grand zèle l'ordre des prêcheurs fondé vers ce temps par saint Dominique, bientôt imité par les mineurs, qui reçurent à leur tour en 1237 la charge de confesser. Sur ce point, voir P. Mandonnet, art. cit. plus loin. Il était urgent de munir les prêtres de l'information spéciale requise à ce ministère. D'où ces ouvrages essentiellement utiles, où le confesseur même moins instruit puisse trouver toutes faites les solutions dont il a besoin selon les occasions.

Un chanoine de Saint-Victor, chargé d'entendre les confessions des étudiants à l'université de Paris, Robert de Flamesbury, a l'honneur d'ouvrir cette série d'ouvrages dont les auteurs désormais et jusqu'au XVIe siècle appartiendront exclusivement aux deux grands ordres mendiants. Son *Pœnitentiale*, composé entre 1207 et 1215, en dépit de son titre, annonce les Sommes que nous allons recenser. Les origines juridiques de l'ouvrage sont très apparentes; mais les décisions du droit sont ici invoquées en vue des jugements de for interne que doit porter le confesseur. Il y est traité du mariage, de la simonie, des ordres, des sept péchés mortels, de l'homicide et du suicide, des péchés de la chair, des parjures, des sacrilèges, des injustices, des hérétiques, schismatiques et excommuniés, de l'ivresse, de l'eucharistie, de la pénitence.

Du nouvel ordre des prêcheurs sortent bientôt après plusieurs Sommes, dont l'une devait connaître une particulière célébrité. Elles se rattachent par leurs auteurs au foyer d'études juridiques qu'est alors l'université de Bologne, auprès de laquelle saint Dominique a établi le centre de sa fondation. A Paul de Hongrie revient la *Summa de pœnitentia* écrite à Bologne même vers 1220 et à laquelle il n'est pas invraisemblable que Dominique en personne ait collaboré. Sur cette attribution, voir P. Mandonnet, *La « Summa de pœnitentia magistri Pauli presbyteri S. Nicolai » (Magister Paulus de Hungaria, O. P., 1220-1221)*, dans *Geisteswelt des Mittelalters... Martin Grabmann... gewidmet*, t. I, Münster, 1935, p. 525-544. Elle comprend une partie sur la confession; une autre sur les vertus et sur les vices, où il s'agira des vices capitaux et des vertus cardinales. Pour les prêcheurs de Paris fut composée par des religieux du couvent de Saint-Jacques une *Summa supra virtutes et vitia cum confessione*, désignée aussi sous le nom de *Flos summarum* (cf. Mandonnet, *ibid.*). A ses frères d'Allemagne, Conrad de Teutonie offre une *Summula* du même type, où l'on remarque quelques références au Maître des Sentences. Enfin, vers le même temps, entre 1222 et 1228 d'après P. Mandonnet (*ibid.*), entre 1223 et 1231, mais certainement avant cette dernière date, d'après A. Teetaert, *La « Summa de pœnitentia » de S. Raymond de P.*, dans *Ephem. theol. Lov.*, t. V, 1928, p. 49-72, saint Raymond de Peñafort compose à Barcelone la Somme qui consacre le genre et dont on retrouve un nombre extraordinaire de manuscrits allant des années 1250 à 1400. Elle dut son succès à sa concision et à la richesse de son contenu. Le prologue de l'auteur dit excellemment la destination de cette sorte d'ouvrages : ... *Præsentem Summulam ex diversis auctoritatibus et majorum meorum dictis diligenti studio compilavi; ut si quando fratres ordinis nostri vel alii circa judicium animarum in foro pœnitentiali forsitan dubitaverint, per ipsius exercitium tam in consiliis quam in judiciis quæstiones multas et casus varios ac difficiles et perplexos valeant enodare.* La matière est distribuée en trois livres : les crimes commis contre Dieu; les crimes commis contre le prochain; les irrégularités, ordinations, pénitences, etc. Le traité du mariage qu'ajoutent les éditions fut à l'origine un écrit indépendant de la Somme, mais dont la destination est toute pareille (ainsi A. Teetaert, art. cit.). Sous cette distribution se retrouvent les matières qu'étudiait R. de Flamesbury. Les décisions de Raymond paraissaient sévères à un auteur du XVe siècle, Jean Nyder (voir plus loin) : *Raymundus qui inter juristas strictæ valde videtur fuisse conscientiæ...* (*Consolatorium...*, IIIa part., c. XVII); elles n'en ont pas moins fait loi dans le monde chrétien. Bientôt, vers 1250, la Somme de Raymond est commentée par le dominicain Guillaume de Rennes, *Apparatus in Summam Raymundi;* on en signale vers le même temps une adaptation métrique par le cistercien Arnulphe de Louvain (A. Teetaert, art. cit.); elle fut résumée à maintes reprises; enfin, elle a servi de source principale pour la plupart des Sommes qui l'ont suivie au XIIIe siècle (*ibid.*).

La première Somme franciscaine paraît vers 1280, due à un certain Monaldus. Elle adopte l'ordre alphabétique, initiative qui devait être fort imitée. Le titre significatif en est *Summa juris canonici sive de casibus conscientiæ*. Plus célèbre et d'un plus grand mérite est

la *Summa confessorum* composée vers le même temps par le prêcheur Jean de Fribourg. Il y faut remarquer l'utilisation des grands théologiens de l'ordre, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Pierre de Tarentaise. Avant 1298, un résumé en est fait par Guillaume de Cayen, dominicain français; et, vers la fin du XIIIe siècle ou le commencement du XIVe, une adaptation allemande à l'usage des laïques en est publiée par le prêcheur Berthold, également sous forme alphabétique. La *Summa casuum* de Burchard de Strasbourg, O. P., est très proche de Raymond de Peñafort, tandis qu'Albert de Brescia, O. P., essayant une manière plus originale, compose une *Summa de officio sacerdotis* « compilée des livres et questions et traités de frère Thomas d'Aquin »; elle n'eut pas grand succès.

La coexistence de ce genre d'ouvrages, appelés, comme nous le verrons, à une vogue croissante, et des livres de théologie est un phénomène historique fort important. A l'origine, ils sont nettement différenciés. Mais ils traitent des mêmes matières. D'où une influence qui, pour le moment, va des livres de théologie aux Sommes des confesseurs, ainsi qu'il est normal, mais qui pouvait risquer de se renverser, au grand dam de la théologie; la suite de cette histoire nous montrera ce qui en est advenu.

L'étude essentielle est celle de J. Dietterle, *Die « Summæ confessorum (sive de casibus conscientiæ) » von ihren Anfängen an bis zu Silvester Prierias*, dans *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 1903 et 1907; voir le détail à l'art. PÉNITENCE, t. XII, col. 948; quelques renseignements dans A. Teetaert, *La confession aux laïques*, Bruges, 1926.

II. DE SAINT THOMAS D'AQUIN A B. DE MEDINA (1584). — Entre l'accomplissement de la théologie scolastique et la première proposition du « probabilisme », au sens consacré de ce mot, il y a lieu, en vue d'une meilleure intelligence du phénomène historique auquel nous assisterons bientôt, d'observer le sort des doctrines établies comme le mouvement des esprits. Au cours de cette période, le genre théologique s'élargit, allant des écrits scolaires et didactiques aux ouvrages de caractère pastoral et pratique, ce qui n'est point sans intérêt pour les doctrines elles-mêmes. Notre exposé doit tenir compte désormais de cette diversité. Par ailleurs, les *Summæ confessorum* continueront leur carrière, et nous ne pouvons manquer d'y être attentifs. Nous mettrons à part et étudierons en dernier lieu l'école théologique de Salamanque au XVIe siècle qui forme un groupe défini et d'où devait sortir Barthélemy de Medina. — I. La théologie. II. La suite des *Summæ confessorum* (col. 451). III. L'école de Salamanque au XVIe siècle (col. 457).

I. LA THÉOLOGIE. — Tenant compte à la fois de la diversité des genres et de la chronologie, nous partagerons cet exposé selon trois groupes d'ouvrages.

1. LES OUVRAGES SCOLAIRES. — 1° Parmi l'abondante production scolaire de l'université de Paris à la fin du XIIIe siècle, un texte concerne très directement notre problème, auquel il fournit une contribution remarquable : la question XXXIII du *Quodlibel* IV de *Henri de Gand* (Noël 1279, d'après M. Glorieux), édité dans *Quodlibeta magistri Henrici Gœthals a Gandavo, Doctoris solemnis, socii Sorbonici et archidiaconi Tornacensis, cum duplici tabella*, Paris, 1518; le texte en question, fol. CXLVII r° et CXLVIII r°.

On demande si, dans le cas où les docteurs sont d'opinion contraire sur quelque action et qu'il y ait dans un sens péril de péché mortel, dans l'autre non, l'on pèche en choisissant d'agir dans le sens périlleux. Énoncé qui nous rappelle le *Quodlibet* VIII, a. 13, de saint Thomas (ci-dessus, col. 424). La comparaison doit donc être intéressante entre les deux docteurs, dont on sait que les thèses sont loin de toujours se rencontrer. Le premier soin de Henri est de fournir des règles pour la résolution du doute engendré naturellement chez le tiers en présence du conflit des maîtres. Considérer d'abord, dit-il, ce qui en est au juste de ces maîtres eux-mêmes; sur quoi nous est fournie toute une série de critères grâce auxquels on puisse se faire une idée sur la qualité de leur présent enseignement : comment ils se sont révélés en leurs autres déterminations, véridiques, incertains ou mensongers; comment ils vivent; s'ils sont amis de la vérité moins en paroles qu'en actions, etc. Considérer ensuite, ajoute l'auteur, les raisons et les fondements de leur sentence, lequel de ces maîtres a les raisons les plus solides et les autorités les plus expresses. Considérer enfin la condition des intéressés, s'ils sont capables de juger des opinions en présence, ou s'ils sont des simples, réduits à croire ce qu'on leur dit. Selon le jeu et l'entre-croisement de ces différentes considérations, nous comprenons, poursuit Henri de Gand, qu'il puisse être péché mortel à l'un d'opter pour le parti périlleux, tandis qu'un autre le fera innocemment. Qu'un auditeur compétent se rende compte que les chances de vérité sont pour le docteur contraire à l'opinion périlleuse, et que néanmoins il se conforme à cette dernière, il pèche sans aucun doute, agissant contre sa conscience. Mais qu'on ait affaire maintenant à un auditeur simple, incapable d'apprécier cette supériorité du même docteur, et croyant en la probité de l'adversaire ou présumant ce dernier plus digne de foi : alors cet homme, s'il s'expose au péril, ne pèche point mortellement puisqu'il n'estime pas qu'il y ait péril, quand même il y en aurait réellement un. Sur quoi l'auteur fait une observation nouvelle : s'il y avait réellement péril, bien que l'homme dont on vient de parler ne doive point pécher en s'y exposant, il pèche néanmoins, faisant quelque chose que défend la règle de foi, encore que lui soit caché l'objet de cette prohibition. Car cette ignorance n'est pas du fait, mais du droit, laquelle n'excuse personne. A moins, corrige-t-il encore, qu'il ne faille distinguer entre ce qui concerne les principes de la loi naturelle, comme les préceptes du Décalogue, et ce qui se déduit de ces principes, dont l'ignorance peut être accordée à ceux qu'un esprit trop faible rend impuissants à connaître ces lois dérivées.

En cette dernière partie de la discussion, le Docteur solennel semble entendre trop juridiquement la règle de l'ignorance non excusante de la loi naturelle, bien qu'il s'en rende compte et cherche à se corriger. Nous avons dit ci-dessus (col. 420) quel sens il fallait donner à cette pensée des théologiens scolastiques. En ce qui précède, le plus apparent de la réponse est que, selon l'auteur, l'homme ne peut qu'agir selon sa conscience, et qu'il ne peut se former la conscience qu'en recherchant la vérité. Il admet qu'une même action soit coupable ou non, selon les inégales consciences d'où elle procède; mais c'est que la vérité n'apparaît pas à tous et quand même on l'a sincèrement désirée. On voit du reste quelle difficulté il éprouve à excuser totalement celui qui a matériellement péché, quoique en toute bonne foi. Si le principe du tutiorisme médiéval n'est pas ici littéralement énoncé, l'esprit certainement en est présent. Henri de Gand tient pour péché de s'exposer au péril, sauf le cas, d'ailleurs réservé aux simples, où l'on tient légitimement cette action comme autorisée. Et l'on voit, en sa réponse ad 2um, que le péché serait encouru lors même que, dans la réalité, l'acte commis ne serait pas désordonné. Entre ces solutions et celle de saint Thomas, la communauté d'inspiration ne semble pas contestable. La manière est seulement moins hardie et plus accusé le souci d'échapper au doute.

2° D'un disciple de Henri de Gand, *Godefroid de Fontaines* († 1306), appartenant au même milieu de l'université de Paris, une dispute quodlibétique concerne aussi notre histoire, *Quodlibet* IX, q. XVI (édité

par J. Hoffmans, *Le neuvième quodlibet de G. de F.*, dans *Les philosophes belges, textes et études*, t. IV, fasc. 2, Louvain, 1928). Elle débat une question plus spéciale, mais qui sera beaucoup étudiée par la suite, donnant lieu à des positions caractéristiques. Si un pénitent, auteur d'un péché mortel dont il ne se fait pas conscience, accuse tous ses autres péchés, sauf celui-là, et que le confesseur le sache coupable de ce péché, doit-il lui en faire conscience, exigeant qu'il s'en repente et l'accuse? Éd. cit., p. 261-266. La réponse procède d'une double distinction : sur le péché, dont tout le monde tombe d'accord ou non; sur le confesseur, qui est ordinaire ou facultatif. Si le péché est tel qu'on dispute à son sujet, le confesseur ordinaire engagera le pénitent à se bien informer, surtout si personnellement il opine pour le péché; mais si le pénitent persiste en son propre jugement, pourvu qu'il procède d'une raison probable et non de l'obstination, le confesseur l'absoudra. Un confesseur facultatif en ce cas s'abstiendra plutôt d'absoudre. Mais, si le péché est incontestablement et de l'avis commun un péché, tout confesseur en fera conscience au pénitent, à qui l'absolution sera refusée s'il ne renonce à son sentiment. Nous observons ici à la fois le sens et le respect de la probabilité, sans nulle complaisance pour le « droit du pénitent ». On réduit autant qu'il faut la soumission du confesseur à l'opinion du pénitent, mais sans en méconnaître le cas échéant la légitimité ni imposer alors de force à ce dernier une opinion qu'il est libre de ne pas partager.

3° La théologie scolastique continue de s'élaborer sous la forme principalement de *Commentaires sur les Sentences.* Ils abondent, mais on y trouvera, au cours du XIVe siècle, peu de choses sur notre sujet. Tandis que les auteurs disputent de la nature et de l'obligation de la conscience, distinguant la vraie de la fausse, ils ne posent pas de questions sur ses degrés de certitude. Nous avons seulement la ressource de constater sur des textes d'occasion que le tutiorisme du XIIIe siècle demeure alors, chez les auteurs par ailleurs les plus divergents, une position incontestée. De *Duns Scot* († 1308), voici deux passages significatifs :

Et si objicias : multa in actibus humanis sunt dubia utrum sint peccata mortalia, etiam suppositis omnibus doctrinis doctorum et expositorum; respondeo : non est dubia via salutis simpliciter, quia a talibus tanquam a periculosis debet homo sibi cavere et custodire se, ne homo dum se exponit periculo incidat in peccatum. Quod si noluerit quærere salutem sed non curando exponat se periculo ubi forte de genere actus non est peccatum mortale, tamen peccabit mortaliter se tali periculo exponendo. *In Ium Sent.*, prol., q. II, n. 15, éd. Vivès, t. VIII, p. 113.

Sicut in moralibus quando sunt altercationes de aliquo peccato quando primo est mortale, ut si unus peritus in scientia dicat quod non licet sic mercari et alius dicat quod licet, tutius est non procedere sic nec sic, sed exspectare quousque veritas pateat aliunde. Si enim ita esset quod unus doctor diceret aliquem peccare mortaliter nisi sic faceret, et alius quod peccaret si sic faceret, tunc simplex foret perplexus. Ideo bene videndum est in moralibus antequam aliquid asseratur. *In IIIum Sent.*, dist. XXV, q. I, n. 8, éd. Vivès, t. XV, p. 73.

Qu'on remarque spécialement ce dernier conseil et la sobriété qu'il recommande, en regard duquel la multiplication des opinions morales nous apparaîtra bientôt comme le signe d'un esprit changé. Chez *Durand de Saint-Pourçain* († 1334), autre théologien original, un mot découvre la même pensée. On n'est pas obligé, dit cet auteur, de se confesser aussitôt le péché commis, sauf en cinq cas, dont l'un nous montre l'obligation attachée au scrupule, c'est-à-dire au doute de la conscience :

Quintus quando aliquis ex scrupulo conscientiæ credit se teneri ad statim confitendum. *In IVum Sent.*, dist. XVII, q. X, § 6, éd. Lyon, 1556, fol. 296.

Le Commentaire de *Pierre de La Palud* († 1342) est d'un caractère pratique plus accusé que les précédents et débat un grand nombre de cas. Sans y relever des déclarations de principes, nous devons remarquer le texte qui intéresse les rapports du confesseur avec son pénitent, *In IVum Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 1, éd. Paris, 1514, fol. 78 : Si le confesseur sait ou croit probablement que le pénitent ne se souvient pas d'une faute ou bien se trompe, n'estimant point mortel ce qui l'est, il doit lui rappeler son péché ou lui en faire conscience; autrement, il absoudrait sciemment un indigne. Mais si le confesseur n'était pas certain que ce péché fût mortel et que le pénitent lui dît qu'il a ainsi agi sur le conseil de gens avertis, desquels il est probable, vu leur vie et leur savoir, qu'ils n'ont pu conseiller que le bien, le confesseur peut se conformer à leur jugement. Il en irait autrement si lui-même était certain du contraire. Solution apparentée, on le voit, à celle de Godefroid de Fontaines, sauf qu'est omise ici la distinction du confesseur ordinaire et du confesseur facultatif.

II. LITTÉRATURE THÉOLOGIQUE PLUS LIBRE. — Nous trouverons davantage pour notre sujet et un mouvement plus décisif des problèmes en la littérature théologique d'une forme plus libre, et d'une destination plus concrète, dont le genre se développe alors.

1° *Jean de Dambach.* — En son titre même, *De consolatione theologiæ* (que reprendra Gerson pour l'un de ses traités), un ouvrage de Jean de Dambach, dominicain allemand du XIVe siècle (achevé en 1366, éd. incunable, s. l. n. d.; cf. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 663), annonce ce que nous verrons être une préoccupation dominante des auteurs de ce temps. Les quinze livres du traité contiennent le « remède des consolations » contre toutes les tribulations possibles. A l'instar de Boèce, l'auteur introduit dame Théologie avec son cortège de jeunes vierges, composé selon le mal qu'il s'agit de guérir. L'une de ces consolations est pour la tristesse due à une conscience erronée ou trop étroite. L. XIV, c. VIII. Douze consolatrices prennent successivement la parole. Sous leur style gracieux, on reconnaît le langage de la théologie classique, sans qu'il soit imaginé rien de nouveau ou d'inquiétant pour la stricte doctrine, comme l'objet de l'ouvrage aurait pu le faire craindre. Une imitation plus célèbre de celui-ci nous montrera tout à l'heure la conservation du genre.

2° *Gerson.* — On sait l'activité multiple et l'œuvre abondante du chancelier Gerson († 1429), type de théologien fort différent du pur professeur ou de l'écrivain technique. Par ses doctrines non plus, il n'est pas de l'École (voir l'art. GERSON, énumération de ses opuscules de morale, t. VI, col. 1323-1324). Il se trouve avoir traité de nos questions et s'être prononcé sur l'usage du doute et de la probabilité.

La certitude probable donne toute sécurité : Gerson le déclare fermement, quoique avec une curieuse réserve qui nous rappelle le texte ci-dessus étudié de Henri de Gand :

Utque aliquis sit securus in agendo, debet quidem esse certus illud esse bonum neque virtuti contrarium; sed refert qua certitudine : sufficit enim certitudo moralis ut vel non sis in peccato, dum facis quod in te est, aut saltem peccatum non incurris novum per temeritatem. *Opera omnia*, t. III, Anvers, 1706, p. 184 A.

L'une des insistances de l'auteur est d'ailleurs sur la nature propre de la certitude en morale, qui n'est point celle des mathématiques; à son tour, comme les grands scolastiques, il invoque le texte d'Aristote, au début de l'*Éthique à Nicomaque*. Sur la manière d'acquérir cette certitude, plusieurs recommandations : qu'on s'informe de ce qui arrive le plus souvent, *ibid.*, t. II, p. 31 D; ou bien que l'on se décide sur une

autorité, ainsi feront les commençants; que l'on s'en remette à sa propre érudition, ainsi peuvent faire les raisonnables; que l'on se conforme à son habitude et à son expérience, ainsi feront les parfaits. *Ibid.*, t. I, p. 170-176. En général, on préférera l'avis des saints Pères aux sentiments des novateurs. *Ibid.*, t. III, p. 158 B. A ces conseils se rattache une belle page du *Compendium theologiæ*, ouvrage imprimé parmi les œuvres de Gerson, éd. cit., t. I, quoiqu'il n'appartienne pas à cet auteur. On y expose une triple manière de « déposer la conscience », c'est-à-dire de passer de l'incertitude à une suffisante fermeté d'opinion. Il apparaît dans ces conseils, et dans l'accent qui les traverse, avec quelles précautions et dans quels sentiments graves ces anciens auteurs envisageaient la formation de la conscience. Un esprit est sensible, qui est bien celui de la théologie dont nous avons relevé jusqu'ici les enseignements. Ou bien on « dépose sa conscience » de soi-même, par une forte et fervente méditation et discussion du cas et de ses raisons, par une diligente étude des opinions des doctes. Ou bien on la dépose en s'informant avec discrétion et diligence auprès des personnes compétentes, que recommande surtout la probité de leur vie. La première manière est pour les hommes instruits, la seconde pour les simples. Mais, dans l'une et dans l'autre, sont surtout nécessaires l'humilité de l'esprit et un assujettissement de l'intelligence, prête à croire les plus sages. Ou bien enfin on dépose sa conscience en tournant son esprit vers Dieu, en implorant son conseil par une humble, fréquente et dévote oraison : telle est la ressource qui nous reste quand fait défaut le conseil humain, encore que cette manière ne doive pas être absente des deux premières, mais bien plutôt concourir avec elles. Et l'auteur de conclure : « Qui dépose sa conscience d'une autre manière, comme il arrive fréquemment chez beaucoup, il encourt de grands dangers et plus qu'on ne croirait communément. Ce n'est pas alors proprement déposition de la conscience, mais grave mépris et superbe présomption. » *Loc. cit.*, p. 407.

S'il advient qu'on ne puisse résoudre son doute, il n'y a pas alors d'autre issue, selon Gerson, que le choix du parti le plus sûr, par exemple, t. III, p. 42. Qui s'expose au péché pèche déjà. Gerson prend soin cependant de distinguer à ce propos plusieurs sortes de doutes, en sorte que tous ne tombent point sous la *regula magistralis*. Pour que le doute oblige au plus sûr, il doit être autre chose qu'une conjecture légère, qu'un soupçon tremblant et scrupuleux provenant d'une crainte excessive du péché; l'avis d'un seul docteur n'est pas non plus suffisant pour nous empêcher d'agir. Il faut que le doute rende la partie périlleuse au moins aussi incertaine que la partie sûre. Aussi longtemps qu'on penche vers la licéité plus que vers son contraire, on ne se commet pas au péril et l'on ne pèche pas. T. III, p. 180-181, 325; cf. t. II, p. 498; t. III, p. 79. Voyons en ces dernières formules une revendication énergique de la pensée traditionnelle sur l'usage de la probabilité, et dont l'exacte portée doit s'évaluer justement d'après les conditions ci-dessus requises à la déposition de la conscience.

Il faut signaler enfin une doctrine très détaillée de la loi dans le *De vita spirituali* du même auteur. Les vues originales et même audacieuses n'y manquent pas. Nulle part, il ne vient à l'esprit de Gerson que la loi douteuse pourrait ne pas obliger.

Voilà donc un théologien indépendant qui n'a fait aucune révolution dans les doctrines dont nous nous occupons. Il les a reçues et en a fait usage, n'estimant pas qu'elles puissent être contestées. Un seul texte de Gerson, étranger d'ailleurs au présent problème, nous semble annoncer les âges prochains. On y observe un usage caractéristique du mot de probabilité, légitime, si l'on veut, mais où se trahit le glissement possible de la notion même vers un sens appauvri et, si l'on venait à l'adopter en morale, dangereux. Il s'agit de justifier que les « pieuses croyances » relatives aux saints, à leurs visions, à leurs miracles, etc., peuvent être diversement partagées par les fidèles :

Cadit existimatio vel pia credulitas non super veritate vel falsitate, sed tantummodo super apparentia vel probabilitate; et hoc utique non est periculosum vel falsum, quia constat de apparentia et probabilitate, dum falsitas vel veritas ignota est. Propterea sapientissime dixit Hieronymus quod de talibus eligibilibus est pie dubitare quam temere definire. Sicut stat quodlibet contradictoriorum esse probabile, et unum stat cum altero non in veritate sed probabilitate. *Declaratio veritatum quæ credendæ sunt de necessitate salutis*, t. I, p. 21.

En cette dissociation de la probabilité d'avec la vérité et l'adhésion de l'esprit au réel, nous retrouverons l'un des traits marquants de l'âge probabiliste. Il est instructif d'en relever l'innocente apparition chez un auteur bien étranger à ces systèmes.

3° *Jean Nyder.* — Le dominicain bavarois Jean Nyder († 1438) (voir son article) a donné tout son éclat et acquis tout son succès au genre dont témoignait plus haut Jean de Dambach, et il a beaucoup emprunté à Gerson, qu'il a pu d'ailleurs connaître personnellement au concile de Constance. L'écrivain s'adresse non aux écoles, mais aux pasteurs et aux fidèles eux-mêmes, et, s'il est dans son abondante production une inspiration commune, il semble qu'elle soit le désir de présenter la vie chrétienne sous son aspect réconfortant et d'encourager les âmes timides et scrupuleuses. Ce dessein apostolique, né de l'expérience des âmes plus que de la méditation de la doctrine (et qui s'accorde chez Nyder avec le goût de l'austérité : il fut en Allemagne le champion de la réforme de son ordre), donne son cachet et son charme à la théologie, d'ailleurs classique, mise en œuvre dans ces livres. Nous y voyons se confirmer l'un des caractères de ce temps, visible en France chez Gerson comme en Allemagne chez les deux « consolateurs » dominicains.

Dans l'*Expositio præceptorum Decalogi*, destinée aux confesseurs et prédicateurs (remarquons cette distribution de la matière morale selon les dix commandements, nouveauté d'origine pratique et dont la fortune sera grande chez les théologiens de l'âge suivant), un chapitre est consacré à la conscience douteuse. *Præc.*, 1um, c. V, Paris, 1531, fol. XV sq. Nyder y doit à Gerson l'interprétation miséricordieuse de la règle du plus sûr, énumérant jusqu'à treize adoucissements de l'axiome. Il cite avec satisfaction le texte d'Albert le Grand que nous connaissons, sur la conscience douteuse et ambiguë. Ces pages représentent la fidélité au tutiorisme médiéval combiné avec le souci d'apaiser les consciences. Elles sont un effort de conciliation entre les règles classiques et les nécessités concrètes et embarrassantes de la vie. Un autre passage signale plutôt la prudence de l'auteur qui recommande, d'après Jean de Dambach et Gerson, de trancher les doutes sur l'exemple des gens de bien et les jugements éprouvés des sages. *Ibid.*, c. XXII, fol. LXIX. On trouve même un énoncé de la règle tutioriste valable aussi longtemps que n'est pas résolu le doute :

Sicut in moralibus, quando sunt altercationes de aliquo peccato quando est peccatum mortale, ut si unus dicat expertus in scientia quod non licet sic mercari, alius dicit quod sic : tutius est sic non procedere quousque veritas pateat aliunde. Sic dicit Scotus in forma et directe concordat Thomæ. *Ibid.*, 1um, c. II, fol. VI.

L'ouvrage précédent s'est beaucoup répandu au XVe siècle (cf. Hurter, t. II, col. 865). Le fut plus encore, semble-t-il, le *Consolatorium timoratæ conscientiæ*, écrit pour les fidèles. Ce livre est une compilation, mais il a

cet intérêt d'être probablement le premier en date des ouvrages tout entiers consacrés à la conscience, devenue l'idée maîtresse et organisatrice. Il se trouve que la conscience en reçoit un relief considérable et apparaît comme le centre de la vie morale. Première et lointaine origine d'un caractère désormais invétéré de nos modernes théologies. La partie du livre de beaucoup la plus étendue est la troisième, avec trente et un chapitres, *De conscientia prout in aliquo trepidat.* La tendance miséricordieuse des prédécesseurs de Nyder trouve là son entier développement et toute sa force. On remarquera que toutes ces considérations, où se trouve intéressée la doctrine de la conscience douteuse, sont introduites sous les espèces du « tremblement », dans une intention de remède, de la part d'un auteur qui se révèle averti des maladies de la conscience. La « déposition » figure ici comme élément d'une thérapeutique morale. Elle se doit opérer selon sept règles : 1. la convenable préparation à la grâce de Dieu; 2. l'investigation appliquée de la sainte Écriture; 3. la persévérance en la dévote oraison; 4. la sûre élection de quelque opinion; 5. l'humble imitation de l'obéissance; 6. l'énergique élimination des scrupules; 7. la discrète et équitable interprétation des préceptes.

Des trois premières règles, on rapprochera les c. VIII et IX de la IIe partie, où se retrouve cette gravité religieuse observée déjà ci-dessus en matière de déposition de la conscience. L'auteur y autorise même de Gerson une proposition relative à l'ignorance du droit divin, plus audacieuse peut-être que ne l'eût écrite un théologien du XIIIe siècle : « C'est une règle générale de théologie, comme dit le chancelier, traité *De regulis moralibus,* que l'ignorance coupable du droit divin ne tombe pas sur qui fait ce qui est en soi, car l'Esprit-Saint est prêt à enseigner immédiatement cet homme des choses nécessaires au salut, et qui excèdent sa faculté. » Mais la quatrième règle est pour nous la plus importante; elle est expliquée dans les c. XI-XVI; en voici l'énoncé plus circonstancié :

Sunt enim aliquando de aliquibus materiis moralibus doctores opinionum contrariarum, et tunc scrupulosi dubitant quam partem possunt cum bona conscientia eligere. Pro enodatione hujus difficultatis notandum in primis quod cum bona conscientia potest quis tenere unam partem alicujus opinionis et secundum eam operari, saltem excluso scandalo, quæ pars habet pro se notabiles seu notabiliores doctores, dummodo talis opinio non sit contra expressam auctoritatem sacræ Scripturæ nec contra determinationem sacræ Ecclesiæ catholicæ, dummodoque ex contrarietate talium opinionum non inducatur quis ad dubitandum, sed bonam conscientiam seu fidem sibi formet de probabiliore parte, præcipue in tali casu quando quis adhibet diligentiam inquirendo an liceat, nec invenit aliquid quod cum sufficienter moveat ad hoc quod sit illicitum. C. XI.

Y lit-on autre chose que la recommandation de se former une probabilité pour agir selon elle? Nyder s'en tient à la théologie classique. Il insiste seulement, à l'usage des timides, sur la possibilité de sortir du doute, les divergences d'opinions ne mettant pas, à tout coup et sans plus, dans l'obligation d'aller au plus sûr. Et, quand l'auteur ajoute :

Ex quibus sequi videtur expresse quod non oportet semper tutiorem opinionem eligere de necessitate salutis, sed sufficit tutam eligere. Nam tutior est gradus comparativus præsupponens positivum, scilicet aliam tutam esse opinionem. Patet illud, quia tutiores videntur esse opiniones præfatæ aliorum quam quas S. Thomas ibi tenet, etc. *(ibid.)*,

il ne refuse pas l'axiome tutioriste du XIIIe siècle puisqu'il envisage alors une situation où cette théologie ne l'a jamais entendu, celle où l'on dispose d'une probabilité en faveur du parti le moins sûr, mais auquel une sécurité est attachée du fait de sa probabilité même. Bien plutôt rencontre-t-il ici la doctrine et l'usage de la grande scolastique, et il invoque à juste raison l'exemple de saint Thomas (dont nous avons dit qu'il adopte comme probables des opinions moins sûres); il y ajoute sans peine d'autres témoignages. Plutôt que l'élaboration d'une doctrine nouvelle, nous voyons ici un confesseur expérimenté réagir contre les effets funestes de la doctrine classique mal entendue, parce qu'elle est considérée partiellement. Il relève ce qu'il y a en elle de bénignité; il peut le faire sans la forcer. On prendra garde aussi que le vocabulaire de Nyder est libre et flexible; il use des mots techniques, mais non techniquement : ainsi celui de doute, au début du c. XIII, signifie très largement tout état de l'esprit inférieur à la certitude; il ferait croire que l'auteur combat le tutiorisme, alors qu'il revendique simplement la probabilité. La conclusion du même chapitre achèvera de justifier notre interprétation :

Et concludendum est ex prædictis omnibus quod probabilis certitudo sufficit in moralibus ut non exponat se quis periculo : ut, sicut dicunt doctores de celebrante missam et similibus, ubi requiritur status gratiæ, quod sufficit probabilis conjectura : quia certitudo alia sine revelatione non habetur, prout in *Moralibus* dicit Aristoteles : sumendum esse certitudinem figuraliter et grosse, quæ certitudo non removet omnem improbabilitatem vel opinionem alterius partis, licet magis declinet ad istam quam ad aliam, quod sufficit. Verba sunt pæne per totum Cancellarii in tract. *De contractibus,* C. XIII.

Il se trouve seulement que dans cet ensemble sont insérées des phrases qui, à la lumière des événements postérieurs, apparaissent comme des anticipations. Elles prêtent à abus et contiennent un risque. Celle-ci, par exemple, que Nyder dit tirer d'un vieux livre dominicain où ont été consignées des réponses orales de maître Albert : « Il dit encore qu'un frère simple, ou même tout homme, sans compromettre son salut, peut suivre dans les conseils quelque opinion qu'il veut, pourvu que ce soit celle d'un grand docteur » *(ibid.)*: propos innocent dans ce contexte; mais l'histoire nous a appris depuis quel sens téméraire on y peut donner.

La dernière des sept règles s'appelle dans le latin de Nyder l'*epikeysatio*. Signalons d'abord, à propos de ce mot, non seulement comme une curiosité philologique, mais comme l'indice d'une notion fort répandue, le verbe *epiquier*, employé en français par Jean Petit. Cf. H. Coville, *Jean Petit. La question du tyrannicide au commencement du XVe siècle*, avec, p. 221, une citation de J. P. : « Epiquier la dicte loi à l'entente de la fin et non pas au sens littéral. » Chez Nyder, il faut convenir qu'on trouve ici une doctrine sensiblement différente de la grande scolastique. Nous avons dit ce qui en est de l'*epikeia* au XIIIe siècle (col. 429). Notre auteur l'entend, moins strictement, de l'interprétation bénigne des lois et d'un penchant à la miséricorde en leur application. Il estime que le juste milieu de la vertu en devient plus large, que la rigueur de la loi en général s'en trouve tempérée d'indulgence, mieux accordée avec la réalité. Et derechef il fournit huit règles sur le bon usage de l'*epikeia*, empruntées à Jean de Dambach, dont il consacre la tendance : 1. entre l'interprétation bénigne et l'interprétation sévère de la loi, opter pour la première, *cæteris paribus;* 2. ni Dieu ni l'Église n'entendent obliger par leurs préceptes à cela qui est difficilement possible; 3. ils n'entendent pas non plus que l'observation de leurs préceptes rende ridicule, du moins aux yeux des sages; 4. qui veut être déchargé de l'obligation d'un commandement, il suffit qu'en la même matière il accomplisse quelque chose au delà de ce qu'il doit : par exemple, on exécutera sans scrupule le dimanche quelque œuvre servile supposée nécessaire, et exclu le scandale, si l'on s'en abstient d'ordinaire quand on aurait le droit de s'y appliquer, soit durant la semaine; 5. dans le doute, la vie des gens de bien doit nous servir de règle; 6. en matière

de préceptes positifs, accorder un grand crédit à la coutume; 7. se persuader que l'excommunication n'est encourue qu'où il y eut péché mortel; 8. ayant commis un péché mortel, on pourra en de certains cas ne pas se confesser avant la communion. Il est manifeste que le bon auteur et ses pareils manient ici une matière des plus dangereuses. Bien que leur texte, lu avec bienveillance, soit sans reproche, ils lancent des idées et des formules dont on dirait cette fois qu'elles sollicitent l'abus. C'est ainsi, et parmi les plus louables intentions, que peuvent commencer les grandes déviations doctrinales. Saint Antonin lui-même, nous le verrons dans un instant, semble avoir eu peur devant ce passage de Nyder. Quelques autres consolations seraient aussi assez inquiétantes : au c. XXVI, où serait réduite à l'excès la gravité d'une faute commise sous l'empire d'une ignorance coupable en sa cause; aux c. XXVII et XXVIII, où l'on nous parle d'une double latitude par rapport à l'observation de la loi, en sorte que s'écarter de la moins large ne serait qu'un péché véniel; et d'un intermédiaire entre le précepte et le conseil, que Nyder appellerait monition.

4° *Saint Antonin de Florence.* — Pour sa tendance générale, pour sa fidélité et ses innovations, Nyder nous semble donc historiquement un auteur important. Il en faut rapprocher saint Antonin, archevêque dominicain de Florence († 1459) (voir son article), avec sa *Summa moralis,* ainsi que l'appelle l'autographe (voir édition de Florence, 1741). L'ouvrage, qui n'est qu'un ample développement des *Summæ confessorum,* dont il prétend avoir la destination pratique, visant moins la science que la commodité, se trouve avoir pris rang dans l'histoire de la théologie morale; il le doit à ce développement même et à l'insertion de matériaux doctrinaux parmi ses recherches et ses solutions concrètes. A ce titre, en dépit des intentions de son auteur comme de la bonne qualité de ses règles morales et de sa casuistique, nous craignons qu'il n'ait représenté une étape vers la confusion des méthodes et des genres, dont le Moyen Age fut nettement exempt, mais qui sera bientôt chose accomplie, au grand dommage de l'authentique théologie morale. Il se trouve que, sous cette forme et grâce à de pareilles préoccupations pastorales, saint Antonin coïncide, à très peu de chose près, avec les auteurs dont nous venons de parler. La tendance que ceux-ci représentent a gagné l'Italie au XV[e] siècle, outre la France et l'Allemagne. Le mode de compilation qu'il adopte (il dénomme sa Somme un *collectarium*) permet du reste à Antonin d'emprunter beaucoup, et littéralement, à ses prédécesseurs. Il institue un chapitre de la conscience, laquelle obtient décidément droit de cité dans les livres de morale (I[a] part., tit. III, c. XI), où il traite à son tour de la conscience scrupuleuse. Son dessein même conduit l'auteur à dénoncer les abus de l'axiome tutioriste. Il le fait en ces termes :

Sed ad hoc respondetur quod eligere viam tutiorem consilii est, non præcepti, alias oporteret multos ingredi religionem in qua tutius vivitur quam in sæculo. Non ergo de necessitate oportet tutiorem eligere quando etiam alia via potest eligi tuta. Sicut enim diversæ viæ tendunt ad unam civitatem, licet una tutior alia sit; sic ad civitatem cælestem alius sic, alius sic vadit, et tute, licet aliquis tutior. Éd. cit., t. I, col. 373.

Il apparaît assez que cette exégèse à l'usage des scrupuleux n'est pas la dénégation de la règle classique. Antonin oppose *tutior* à *tuta*, le Moyen Age à *periculosa.* Il l'assimile au plus parfait, le Moyen Age l'entendait comme la seule issue permise. D'où la conclusion que l'axiome a valeur de conseil, non de précepte, inouïe chez les théologiens du XIII[e] siècle. Mais elle tient au déplacement du sens des mots. Antonin n'entend certainement pas que, dans le doute, on puisse se confier au parti périlleux, comme on a le droit de rester dans le monde sans faire de péché. Voici du reste comme il expose une autre règle, que celui qui aime le péril y périra :

Sed ad hoc respondetur quod utique ille qui agit scienter id de quo dubitat esse mortale, permanente dubitatione, mortaliter peccat, etiamsi illud in se non esset mortale, sumendo proprie et stricte dubitationem, videlicet prout rationes [sunt] æque ponderantes ad utramque partem nec magis declinant ad unam quam ad aliam. Sed si dubitet leviter et per modum scrupuli, sicut dubitat et formidat habens opinionem de aliquo, quia ita inhæret uni sententiæ quod tamen formidat de opposito; sic agendo contra tale dubium non peccatur dum adhæret opinioni alicujus doctoris et habet rationes probabiles pro ipsa magis quam pro opposita opinione, etiamsi ipsa opinio quam tenet non esset vera. Et hoc nisi ipsa opinio sumpta esset contra manifestum testimonium Scripturæ vel determinationem Ecclesiæ. Talis enim non operatur in dubio mortalis sed secundum opinionem probabilem. *Ibid.*

Tout revient donc cette fois encore à revendiquer la probabilité comme règle légitime de conduite, malgré la crainte qui subsiste en l'opinion, à l'encontre de l'impression trop forte faite sur les âmes scrupuleuses par l'axiome tutioriste, lequel bien entendu conserve sa valeur. Là où il étudie l'obligation en conscience de la loi civile (I[a] part., tit. XVIII), Antonin ne dit absolument rien qui ressemble à la règle plus tardive de la loi douteuse qui n'oblige pas. On n'est libéré du doute que s'il est converti en opinion, et l'on ne passe de l'un à l'autre que par des voies objectives, contrôlées au surplus sur l'enseignement de l'Écriture et la détermination de l'Église. S'expliquant plus au long sur le choix des opinions, Antonin adopte exactement, un peu plus bas, la quatrième des règles de Nyder, que nous avons exposée. Où il tâche au surplus de justifier l'usage des probabilités avec leur risque d'erreur : il ne parle pas de la vérité pratique, une notion délicate que ces théologiens mineurs n'ont pas retenue; mais, s'inspirant de Gerson, il raisonne de la morale par comparaison avec la foi : de même qu'il n'est pas funeste de se tromper en matière de foi, pourvu que l'article n'ait pas été déclaré par l'Église, de même on ne se nuit pas en agissant contre une règle dont il n'y a dans l'Écriture ni dans l'Église expresse détermination; il suffit dans les deux cas que l'on soit prêt à se ranger au sentiment autorisé, dès qu'il sera connu. Col. 380-381. A défaut d'une explication formelle, du moins avons-nous ici le témoignage du même problème qui s'était posé aux théologiens du Moyen Age.

Pour déposer la conscience scrupuleuse, saint Antonin recommande à son tour l'*epikeizatio.* Il l'entend selon les mêmes règles qu'a énumérées Nyder, avec cette différence remarquable qu'il omet la quatrième, dont il ne dit mot. Il l'aura jugée trop peu sûre. Ce texte de Nyder se trouve ainsi représenter un essai qui ne devait guère survivre en théologie morale; la sagesse de saint Antonin l'a déjà écarté.

Parmi les « règles de droit », au nombre de cent une, insérées en forme de catalogue dans cette Somme morale, I[a] part., tit. XX, figure cette fois la maxime tutioriste : *In dubiis tutior via est eligenda*, n. XVI, à propos de laquelle Antonin distingue le *dubium probabile* (noter cette expression, indice de l'effacement progressif des distinctions si nettes introduites par le Moyen Age entre les états incertains de l'esprit) : les raisons sont pour ainsi dire égales des deux côtés, et la règle s'applique, et le *dubium scrupulosum* qu'il faut déposer. La règle de la possession : *In pari delicto vel causa potior est conditio possidentis* (n. XLI = LXV de Boniface VIII) est interprétée sur le plan du droit pour les seules matières de justice. La plupart des règles énoncées ici n'ont guère du reste qu'un intérêt juridique; leur présence dans un ouvrage de morale atteste

le même risque de confusion que nous signalions ci-dessus.

5° *Conclusion.* — Les auteurs que nous venons d'étudier, et qui couvrent un siècle, du milieu du XIVe à celui du XVe, forment donc, quant au problème qui nous occupe et malgré leurs autres différences, un groupe homogène. Sous l'effet de préoccupations pastorales et non pas doctrinales, en fonction, semble-t-il, du besoin spécial des âmes de leur temps, ils interprètent la règle tutioriste de la théologie médiévale, mais sans songer un instant à l'abandonner. Leur effort revient à insister sur l'usage légitime de la probabilité pour l'établissement de laquelle ils signalent des règles. Avouant que le doute impose le choix du plus sûr, ils s'ingénient à ouvrir des issues hors du doute, d'ailleurs de bon aloi. Il est remarquable que leur dessein pratique et miséricordieux s'accommode d'une théologie réputée intransigeante et dont ils utilisent en vue de leur objet une authentique donnée. En substance, cette théologie entre leurs mains ne bouge pas. Par ailleurs, ne nous dissimulons pas que la tendance de ces auteurs est fort différente de l'inspiration du Moyen Age : d'une part, les droits de la vérité, de l'autre, ceux de la conscience; là, un souci de rectitude, ici de bénignité (on peut en toucher un exemple dans l'exégèse que font ces auteurs du *Quodlib.* VIII, a. 13, de saint Thomas; voir l'art. cité : *Éclaircissements...*); une probabilité approchée de la certitude chez les uns, plus mélangée de doute chez les autres. La tendance nouvelle n'est pas sans danger. Eux-mêmes emploient des mots et des formules qui, isolés de leur contexte, sembleraient une dénonciation du tutiorisme. A force de les dire et de les répandre, on prépare un esprit peu conforme à celui qui les a dictés. Nous avons pu reconnaître aussi dans cette littérature, et pour la première fois, quelques traits qui s'affirmeront dans l'âge suivant : la priorité de l'idée de conscience; la distribution de la matière morale selon les préceptes du Décalogue; la distinction moins nette du doute et de l'opinion; la confusion des genres scientifique et utilitaire; voire une formule où le mot probabilité a perdu son sens philosophique. Le vocabulaire est d'ailleurs assez instable et le juridique se mêle au moral. A nous qui savons ce qui a suivi, il est impossible de ne pas voir en ces ouvrages et en leur succès, sans préjudice de la fidélité essentielle des auteurs à la théologie médiévale, une sorte de disposition favorable à l'éclosion prochaine de pensées et de systèmes nettement nouveaux. Nous trouvons là en somme les caractères divers et presque contradictoires des âges de transition.

III. LA THÉOLOGIE DIDACTIQUE. — Elle pourra faire l'objet d'un jugement plus simple.

1° *Adrien d'Utrecht.* — Nous la trouvons représentée, à quelque temps de ces auteurs, par Adrien d'Utrecht, plus tard le pape Adrien VI, dont un *Quodlibet* disputé à Louvain en 1491 rencontre les mêmes problèmes dont nous venons de voir l'élaboration pratique. Et sa position se dessine à propos de l'un des mots engagés dans l'affaire, celui de *scrupulus*. Pour Gerson, dit-il, le scrupule contre lequel on peut agir signifie l'hésitation ou la crainte accompagnant l'opinion prépondérante conçue à l'avantage du parti contraire. A quoi Adrien oppose saint Thomas, *Quodlib.* VIII, a. 13, dont il donne, à la faveur d'un mot corrompu, une interprétation outrée. Voir l'art. cité : *Éclaircissements...* Et il refuse que l'opinion plus probable puisse toujours prévaloir sur le doute ou l'hésitation l'accompagnant. Il réduit le scrupule contre lequel on peut agir à une crainte due à des apparences, et telle qu'on la trouve chez qui même a la foi ou la science du contraire. La suite de la dispute et certaines décisions qu'y défend l'auteur (par ex., sur l'obéissance due au prélat ou la conduite de l'époux pris de doute sur la validité de son mariage) accusent la même tendance, où semble dépréciée la probabilité médiévale règle d'action, bien qu'y soient rectifiés les excès ou dangers de l'interprétation bénigne analysée ci-dessus. Adrien admet d'ailleurs fort bien que le dissentiment des docteurs n'entraîne pas infailliblement le doute, et donc l'obligation du plus sûr, chez tous les intéressés. *Quæstiones quodlibeticæ XII*, Paris, 1531; *Quodlib.* II, fol. 24-44. Au passage d'Alexandre de Halès relevé plus haut (col. 422), on comparera chez Adrien l'étude de ces doutes dont l'une et l'autre issue semblent rencontrer un péché; il les décide selon le moins dangereux combiné avec le moins vraisemblable : mathématique assez subtile, comme il le reconnaît lui-même. *Ibid.*, et surtout *In IVum Sent., circa sacr. pænit.*, 1° *De restitut.*, § *Quia jam dictum est* sq., Venise, 1522, fol. 46 sq.

2° *Jean Major.* — Sans nous arrêter à Gabriel Biel († 1495) dont le Commentaire sur les quatre livres des *Sentences* ne semble contenir rien d'important sur notre sujet, mentionnons un passage de Jean Le Maire († 1540), dont le Commentaire revisé du IVe livre paraît à Paris en 1516. Sur la question de savoir quel parti prendre en cas d'opinions divergentes, il conclut qu'en matière morale il faut tenir le plus sûr, qu'on a le choix si les opinions en présence sont également certaines, que le prudent suivra l'opinion des sages plutôt que l'avis de quelques-uns. *Johannis Majoris in Quartum Sententiarum*, Paris, 1516, q. II, in prologum, fol. II.

3° *Les commentateurs de saint Thomas; Cajétan.* — Les premiers commentaires publiés de la *Somme* de saint Thomas, au commencement du XVIe siècle, reviennent sur ces mêmes questions, à la vérité assez brièvement.

En 1511, le dominicain allemand Conrad Koellin, avec l'approbation du maître général de son ordre, Thomas Cajétan, publiait son enseignement de l'université de Heidelberg sous la forme d'un commentaire littéral et complet de la Ia-IIæ de saint Thomas; le commentaire de Cajétan lui-même sur cette partie de la *Somme théologique* est daté du 29 décembre 1511. Sur les origines de ce genre nouveau, voir l'art. FRÈRES PRÊCHEURS, t. VI, col. 889-890, 905-908. On sait que, dans cette Ia-IIæ, les art. 5 et 6 de la q. XIX intéressent la conscience. Dans le commentaire de Koellin on ne trouve à cet endroit sur la conscience douteuse que la mention suivante, où saint Antonin a l'honneur d'être cité comme le maître en la matière :

> Nota etiam de ista materia an aliquis conformans se conscientiæ dubiæ in his quæ sunt peccata mortalia peccet. Vide D. S. *Quodlib.* VIII, a. 13, ita quod tenens veram opinionem, dubitat autem de ejus veritate, dicitur quod sic. Vide de ista materia ad longum in domino Antonio... *Expositio commentaria prima... in Iam-IIæ Ang. Doct. Thomæ Aq.*, Venise, 1589, p. 164.

Quant à Cajétan, il se contente sur le même endroit d'une réflexion relative à la déposition de la conscience erronée. Pas n'est besoin, dit-il, qu'on soit alors capable de se faire une raison contraire; il suffit qu'on n'accepte pas cette erreur, fût-ce pour le déplaisir qu'elle cause. On agira alors impunément à l'encontre de ce qu'elle prescrit. L'exemple qu'il invoque donne son sens exact à sa proposition. Originale et intéressante, quoique d'une portée limitée, elle ne sera pas retenue dans la théologie morale.

Mais nous sommes avertis par ailleurs de l'intérêt porté par ces deux maîtres thomistes au problème de la conscience douteuse. Plusieurs fois, sur des questions pratiques, Koellin a consulté Cajétan, qui semble avoir eu pour lui de l'estime. Voir dans les *Opuscula* de Cajétan, t. I, tr. XXXI, resp. 11-14. L'une des consultations s'énonce précisément : *Quid importat scrupulus conscientiæ quo stante licite operamur oppositum. Loc. cit.*,

resp. 13, datée du 9 février 1521, dub. VII, Venise, 1596, p. 132. Sur quoi, Cajétan rapporte les deux opinions qui lui semblent avoir cours sur le sujet : ceux qui distinguent la quantité d'ambiguïté et permettent d'agir selon ce que l'on croit davantage licite, où nous reconnaissons le groupe précédemment étudié; ceux qui exigent une certitude absolue en faveur du parti moins sûr, faute de quoi on se jette dans le péril : si l'on peut agir à l'encontre de son scrupule, c'est qu'il n'est pas une hésitation véritable mais apparente, où nous reconnaissons le *Quodlibet II* d'Adrien VI. Cajétan pour son compte propose une distinction où peut être sauvée la vérité de chacune des deux parties : celle du doute spéculatif et du doute pratique. Le premier regarde le genre même de l'action en cause : est-il permis de jouer de la musique le dimanche? Le second concerne l'action particulière avec ses circonstances concrètes : m'est-il permis aujourd'hui dimanche de jouer de la musique, telle ou telle circonstance intervenant? Or, tandis qu'on ne peut passer outre au doute pratique (satisfaction à la seconde opinion), il advient qu'on puisse agir à l'encontre du doute spéculatif (satisfaction à la première opinion); car celui-ci n'est pas exclusif d'une certitude pratique, laquelle suffit à l'action (comme il advient en revanche qu'on ait, avec une certitude spéculative, un doute pratique, et l'on est alors lié par celui-ci).

L'intérêt principal de la distinction est d'élucider le doute lui-même, général ou particulier, et de signaler la relative indépendance de ces deux plans de la connaissance morale; en ce sens que, dans le passage du général au particulier, de l'action considérée en sa nature à la même action considérée en l'une de ses réalisations concrètes, toutes sortes d'éléments peuvent intervenir qui modifient le jugement particulier sans toucher au jugement général. C'est enregistrer un caractère fréquemment vérifié de la connaissance morale. Et pratiquement on se guide sur l'appréciation particulière, qui est en effet la règle immédiate de la conduite. Distinction où se trahit de la part de Cajétan son intelligence formelle des choses (la conscience est *applicatio ad opus*), et qui permet de décider maints cas où l'on se laisserait prendre à un doute spéculatif sans s'aviser que l'enquête morale n'est pas toujours épuisée quand on peut dire : tel genre d'action est peut-être défendu. Prenons seulement garde que les mots de spéculatif et de pratique, ainsi que la compatibilité du doute spéculatif avec la certitude pratique (et réciproquement, ne l'oublions pas!) n'ont pas du tout chez Cajétan le sens qu'ils recevront bientôt chez les moralistes ; car le passage du spéculatif au pratique est chez Cajétan, nous l'avons dit, celui du genre au cas singulier dans le genre, par des voies d'information objective mais plus circonstanciée; chez ceux-là, il sera l'évasion hors du doute particulier lui-même, étrangement qualifié de spéculatif, et par des voies qu'à ce point de notre histoire nous n'imaginons pas encore. Une fois de plus, en ces matières morales, les mêmes mots recouvriront des doctrines sans commune mesure.

II. La suite des « Summæ confessorum ». — Ce genre, dont nous avons dit l'origine, prospère sans défaillance dans la période qui nous occupe. Voir Dietterle, art. cit.

1° *Sommes diverses.* — La *Summa de casibus conscientiæ* d'Astesanus d'Asti, O. F. M., publiée en 1317, est un ample ouvrage où les théologiens sont cités en assez grand nombre. Vers le même temps, un frère mineur français, Durand de Champagne, confesseur de la reine, écrit une *Summa collectionum pro confessionibus audiendis*, où il entend faire face à des cas nouveaux et tenir compte du VI[e] livre des *Décrétales*. La matière morale y est partagée selon les péchés capitaux et devrait l'être aussi, d'après le prologue, selon les dix commandements; mais on ne retrouve guère cette dernière division dans le corps de l'ouvrage. Cette Somme ne semble avoir connu aucune diffusion. La destination de ces livres s'accuse en celui d'un frère prêcheur, que l'on croit être un Allemand, hardiment intitulé *Summa rudium* (vers 1334-1338); rien d'original dans le contenu, certes, mais un ouvrage bien adapté aux *sacerdotes simplices et minus periti*, à qui il est expressément adressé. Il faut rattacher au même genre une compilation alphabétique du dominicain Raynier de Pise († 1351), que rééditait encore Nicolaï à Lyon en 1654, et que l'on connaît sous le nom plus pompeux de *Pantheologia* (cf. Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 661-662). Un autre dominicain pisan, Barthélemy a Sancto Concordio, est l'auteur de la *Summa confessorum*, dite *Pisana* (1338), qui supplantera pour un siècle environ les Sommes antérieures. Alphabétique, elle dut son succès à son maniement facile, et surtout, mis à part l'ouvrage inconnu de Durand de Champagne, elle était la première qui tînt compte des déterminations du *Sexte* et des *Clémentines*. Elle devait recevoir en 1444 un *Supplementum* du franciscain Nicolas d'Ausimo, grâce à quoi elle prolongera sa carrière de plusieurs dizaines d'années. Les versificateurs continuent à réduire en hexamètres ces matières médiocrement poétiques : on signale une *Summa metrica* de la première moitié du XIV[e] siècle, et vers le milieu du même siècle, offerte elle aussi à la clientèle des clercs pauvres d'argent comme de science, la *Summula de Summa* (ou *Summa pauperum*) qui résume saint Raymond de Peñafort. L'une et l'autre sont d'origine allemande. A son tour, un frère prêcheur de Cologne, dans la seconde moitié du XIV[e] siècle, donne un *Manuale confessorum metricum*, où il combine le procédé de versification avec l'ordre alphabétique des matières. Le genre s'entretient donc par ces variantes dans l'exposition comme par son adaptation aux développements du droit canonique. Il ne laisse pas de trouver beaucoup de lecteurs ou plutôt d'usagers.

De la *Summa moralis* de saint Antonin, dont nous traitions ci-dessus et qui, nous l'avons dit, n'est qu'un exemplaire amplifié de ce même genre, dérivent les divers écrits du même auteur plus immédiatement destinés à l'information des confesseurs : production assez confuse qu'a démêlée P. Mandonnet, art. Antonin *(Saint)*, t. I, col. 1452-1453. Ces publications brèves et commodes, latines et italiennes, ont été des plus répandues. Ouvrages du même type, l'*Interrogatorium* de Barthélemy de Chaymis († 1496) et le *Confessionale* de Rosemond. S'est imposée à son tour, succédant à la *Pisana* et à son *Supplementum*, que d'ailleurs elle utilise beaucoup, la Somme du frère mineur italien Ange de Clavassio, dénommée l'*Angelica* (entre 1471 et 1481). Elle adopte l'ordre alphabétique, dont la vogue est désormais consacrée : on le retrouvera dans toutes les Sommes célèbres qui vont suivre. Elle s'enrichit du procédé de l'interrogation. Sur la méthode et l'esprit, le prologue fournit une déclaration intéressante : cet ouvrage concernant le for de la conscience, dit l'auteur, il est arrivé qu'on n'ait pas suivi l'opinion commune des docteurs, surtout canonistes et légistes, quand elle n'a pas semblé convenir à la vérité de la conscience et de la théologie, *conscientiali et theologicæ veritati. Zeitschr. für Kirchengesch.*, t. XXVII, p. 300, note 2. Contemporaine de celle-là est la Somme d'un autre mineur italien, Baptista de Salis, dite *Baptistiana*. L'une et l'autre furent les sources principales d'où le frère prêcheur Jean Tabiensis tira en 1515 sa *Summa de casibus conscientiæ*, appelée *Tabiana* ou *Summa summarum*. L'auteur est un professeur de Bologne, qui dédia son ouvrage à Cajétan. A la différence de son devancier de l'*Angelica*, il semble avoir de ses fonctions

de casuiste une idée plutôt juridique puisqu'il déclare dans le prologue que, pour vivre comme le requiert notre béatitude, on ne peut rien trouver de plus à propos que de connaître les moyens d'embrasser la vertu et d'éviter le péché, toutes choses relevant de cette discipline qui explique le droit divin et pontifical. *Ibid.*, t. XXVIII, p. 404. Un dessein de discussion et de concordance des opinions est annoncé dans le même prologue. Mais, par une fâcheuse coïncidence, paraissait en même temps que cet ouvrage une *Summa summarum de casibus conscientiæ*, due à Sylvestre Prierias, autre prêcheur italien, et dont la popularité fut aussitôt considérable. Elle ne devait pas être imprimée moins de quarante et une fois. Elle contient en ordre alphabétique sept cent quinze articles, couvrant l'équivalent de huit cents pages in-4°. On s'accorde à reconnaître dans la *Silvestrina* l'aboutissement du genre inauguré au XIIIᵉ siècle et comme la somme accomplie de la casuistique élaborée depuis lors dans l'Église. Sur ce dernier auteur, voir la dissertation de Michalski, *De Silvestri Prieratis ord. præd. Mag. S. Palatii vita et scriptis*, Münster, 1892.

Car, pour répondre aux nécessités du ministère de la confession activement exercé, et à travers la littérature dont nous avons fait une recension sommaire, il s'est formé peu à peu dans l'Église une casuistique véritable. Le mot n'existe pas encore, mais nous avons vu plusieurs de ces ouvrages s'intituler *Somme des cas de conscience*. Il s'agit avant tout de poser des cas et d'en fournir la solution. Pour le mieux faire, on écrit même en ce temps-là, outre les ouvrages généraux mentionnés, des traités consacrés à quelque problème spécial et embarrassé, comme le *Septipartitum opus de contractibus*, édité en 1500 à Haguenau par Conrad Summenhart, professeur à Tubingue. Les informations des uns et des autres sont prises principalement au droit ecclésiastique, sans négliger les données convenables de la théologie. Et comme, d'un auteur à l'autre, il y a, nous l'avons vu, de larges et constants emprunts, comme ces livres ont reçu la consécration de l'usage et sont devenus les guides écoutés de la multitude des confesseurs, on peut dire que nous assistons depuis le commencement du XIIIᵉ siècle, parallèlement à l'effort théologique qui se poursuit (plus faiblement il est vrai depuis cette grande époque), à l'introduction dans le monde chrétien d'une casuistique à peu près unanime et selon laquelle les mœurs des fidèles sont effectivement réglées. Au terme de cet effort, chez un Sylvestre Prierias par exemple, l'étendue de cette casuistique est considérable : avec le temps se sont introduits dans les Sommes non seulement des amendements de forme et d'exposition, mais un enrichissement de la matière traitée, au risque de rendre moins maniables des volumes destinés cependant à de fréquentes et faciles consultations.

Nous avons dit la réputation de sévérité d'un saint Raymond de Peñafort. En son ensemble, cette première casuistique chrétienne passe communément pour grave et sérieuse (par ex. : art. *Casuistik*, dans le *Kirchenlex.*, 2ᵉ éd.; Müller, *op. cit.*, p. 109-117). Quant à notre problème, elle le traite comme nous l'avons vu faire aux autres auteurs. On peut le vérifier chez le dernier des sommistes, qui reprend les thèmes de ses devanciers, avec des compléments et des éclaircissements.

Sous le mot de *conscientia*, la *Silvestrina*, sauf une recommandation de saint Antonin, nous offre peu à retenir. Sous celui de *scrupulus*, tout est pris des pages de ce même auteur (voir ci-dessus), dont nous voyons qu'il devient comme le docteur classique de la conscience scrupuleuse, avec l'addition d'un texte juridique du XIIIᵉ siècle dans le même sens. Sous la rubrique *De dubiis facti et juris* est exposé l'axiome tutioriste, moyennant une double distinction dont l'une partage le doute en *probabile* et en *scrupulosum* (prenons décidément notre parti de ces mots). Le dernier doit être déposé sur le conseil d'un homme de bien et quand même on doute si l'on a présentement affaire à un doute scrupuleux. Tandis que le doute probable est celui dont Antonin dit, avec les gloses du droit, qu'il y a péché grave à n'en pas tenir compte, vu le risque couru du péché mortel. Sur quoi Sylvestre ajoute ces remarques : dans le cas où l'opinion plus sûre est notablement moins probable, on peut ne pas la choisir, puisque aussi bien il n'y a plus de doute; si elle est moins probable, mais non notablement, même alors il n'y a pas nécessité de la choisir; car c'est pour un tel cas que s'entend le texte d'Albert le Grand exemptant de l'obligation la conscience douteuse ou ambiguë (on notera cette exégèse qui lit ici non la condamnation du tutiorisme, mais la permission de suivre une probabilité); mais, si la probabilité est égale des deux parts, il faut choisir nécessairement la plus sûre, à cause du péril. Au mot *lex*, nulle trace d'une non-obligation de la loi douteuse. Sous celui d'*opinio*, après une exacte mise au point de cet état de l'esprit, deux questions : A-t-on le droit de suivre l'opinion de son docteur, laquelle en réalité se trouve être fausse? La réponse est affirmative, mais entourée de circonstances montrant bien qu'on n'entend pas justifier une liberté d'opiner à plaisir. Quelle opinion choisir quand il y a diversité? On répond par une topique, où l'auteur tâche d'évaluer et de comparer la force persuasive de la loi, de l'ancienneté, du sentiment commun, des théologiens, des juristes, des quatre Pères de l'Église, du concile général, du pape. Nous y retrouvons le même soin grave de l'établissement d'une opinion, déjà remarqué chez des auteurs précédents. Sous le mot de *probabile* (absent de la *Baptistiana* comme de l'*Angelica*), la distinction d'un sens juridique, où le mot s'oppose à l'*occultum* et désigne ce qui peut être prouvé par témoins, et d'un sens intellectuel, *ut est quid pertinens ad opinionem*. Sur ce plan, il signifie ou bien l'objet même de l'opinion auquel on adhère, ou bien la cause de l'opinion motivant l'adhésion. Acception toute classique du mot. Sur l'usage du probable en morale, Sylvestre affirme avec Gerson, d'après Aristote, que ce genre de certitude est justement celui qui convient à cet ordre du savoir. Rien encore que de traditionnel.

L'établissement d'une casuistique considérable ne se fit donc pas dans l'Église au prix d'une rupture avec les règles théologiques élaborées au XIIIᵉ siècle. La cause n'en est pas que ces auteurs inclinent de préférence à la sévérité : Sylvestre vient de nous confirmer leurs dispositions indulgentes. De fait, ces Sommes, dès les premières, ont pour le confesseur des conseils de bonté, s'inspirant des recommandations mêmes du IVᵉ concile du Latran en 1215 : « Que le prêtre soit discret et prudent; à la façon d'un habile médecin, qu'il répande le vin et l'huile sur les plaies du blessé; recherchant avec soin les circonstances et du pécheur et du péché, par où il puisse comprendre prudemment quel conseil lui donner, recourant à diverses tentatives pour guérir le malade. » Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 1010. Ainsi fait notamment Paul de Hongrie, de qui nous citons ce beau texte relatif au confesseur :

> Adsit benevolus, paratus erigere et secum onus portare; habeat dulcedinem in afflictione, pietatem in alterius crimine, discretionem in varietate; adjuvet confitentem leniendo, consolando et spem promittendo et, cum opus fuerit, etiam increpando; doceat loquendo, instruat operando; sit particeps laboris qui particeps vult fieri consolationis et doceat perseverantiam. Cf. art. cit. de P. Mandonnet.

On comprend le succès qui s'attacha dès le début au ministère des prêcheurs. Ces Sommes ne manquent pas davantage d'enregistrer la célèbre *æquitas (epikeia)*,

dans le sens miséricordieux qu'on fit bientôt exprimer à ce mot (voir par ex. la *Silvestrina;* cf. au mot *jus* des recommandations analogues). Les règles de la théologie classique ont donc subi l'épreuve de la pratique. Il est vrai qu'on les a exploitées, nous l'avons dit, dans le sens le plus favorable; mais elles s'y sont prêtées sans se briser. Cette honnêteté des principes dont nous parlions ne s'est pas révélée inconciliable avec les exigences du ministère et les réalités quotidiennes de la vie morale. Au moment où va naître le probabilisme, ce n'est pas seulement une théologie, mais une casuistique qui se sont fixées dans l'Église. Pourquoi deviendraient-elles désormais insoutenables? Avec cela, la tendance propre de ce temps doit nous rendre moins inintelligibles, nous l'avons dit, les changements prochains : du moins ceux-ci ne se présenteront-ils plus à nous comme une libération.

2° *La « Summula » de Cajétan.* — Des Sommes continuent de paraître au cours du XVIe siècle, qui ne déplacent pas les positions acquises.

Le grand Cajétan lui-même n'a pas dédaigné de contribuer à ce genre modeste. Il nous explique qu'après une année de repos, au terme de son labeur des commentaires de saint Thomas, il a voulu composer un ouvrage pour les confesseurs peu instruits. On le lui a demandé pour remédier à l'encombrement et à l'embarras de bien des Sommes en usage. Il a donc fait œuvre de simplification, une *Summula de peccatis*, où l'on suit l'ordre alphabétique. Elle fut terminée en 1523, « parmi les soucis de la légation hongroise », et éditée à Rome en 1525. Rien de notable au mot *conscientia;* pas de mot *dubium* ou *dubitatio*. Sous celui d'*opinio*, un paragraphe de l'usage de l'opinion comme règle des actes, tant intérieurs qu'extérieurs. Quant aux matières morales (distinguées des matières de foi), une affirmation vigoureuse d'abord du tutiorisme, sous la forme d'une interdiction de s'en remettre à l'opinion de n'importe qui, sous prétexte qu'elle est une opinion. Car toute opinion est ambiguë, explique Cajétan, qui contient la crainte de l'autre partie. Et comme on suppose que le choix porte sur la partie moins sûre, il en résulte que l'opération est commise à une règle ambiguë, versant peut-être dans le péché; donc on s'expose au péril de pécher, ce qui est manifestement illicite. Et s'il s'agit d'un péché mortel, il est clair que c'est un péché mortel de faire sciemment une opération dont on doute si elle est mortelle : puisque le sujet aime mieux accomplir sa volonté dans une telle œuvre, même si elle est mortelle, que de s'en abstenir; par là il préfère à la divine amitié cette œuvre, n'ayant cure de la perte que celle-ci lui fait encourir de la divine amitié. En quoi Cajétan ne bannit point, remarquons-le, tout usage du probable, imposant le plus sûr chaque fois qu'on ne possède pas une certitude absolue sur la matière. Car il ajoute aussitôt :

> Et hæc intellige de opinione proprie dicta ut diximus, quæ est cum formidine alterius partis, et per se loquendo. Non enim propterea aliquid opinione tenetur quia diversi doctores contraria sentiunt : quoniam cum hujusmodi contrarietate stat quod una pars sit ratione sufficiente ad moralem certitudinem fulta : et jam non est opinio apud capientes rationem illam. Sed quia nesciunt multi discernere inter certitudinem moralem et mathematicam omnia quodammodo locant sub opinionibus. Dixi quoque : per se loquendo; quia per accidens contingit nescientes discernere inter notum opinione et notum certa ratione morali errare et excusari, credentes absque formidine alterius partis viris probis et doctis dicentibus : facite sic, quia potest licite fieri. Non enim exigit Deus ab homine plus quam conditio hominis : quia divina sapientia disponit omnia suaviter.

Cajétan admet donc premièrement qu'on agisse en s'en remettant à une opinion autorisée quand on adopte cette opinion en confiance et bonne foi, sans crainte du contraire. Et, deuxièmement, qu'on agisse quand on a pu convertir quelque opinion en une certitude morale, comprenant la raison qui la fonde (on notera dans ce texte le sens du mot opinion, signifiant les opinions en cours, les avis des docteurs). Sous prétexte qu'on n'a point une certitude mathématique, il ne faut pas pour autant confondre la certitude morale avec une pure opinion. Il est interdit seulement d'agir selon une opinion qui n'ôte pas la crainte du contraire et laisse le risque à courir. Ici, l'opinion dont parle Cajétan rejoint le doute, cette parfaite incertitude où il nous arrive de demeurer devant les avis des autres, tandis que la certitude morale dont il parle rejoint l'opinion, au sens d'une adhésion de l'esprit, fondée en bonne probabilité. Le déplacement du vocabulaire ferait croire Cajétan plus intransigeant qu'il n'est. Il reste qu'il défend qu'on agisse avec la crainte de l'autre partie; or, la probabilité dont nous revendiquions l'usage légitime ne comporte-t-elle pas essentiellement cette crainte? Elle la comporte, en effet, pour autant que la crainte distingue la certitude morale de la certitude mathématique; mais ce n'est pas celle-là que vise ici Cajétan. Elle ne la comporte pas pour autant que cette crainte serait commune à la probabilité et au doute, signifiant une hésitation de l'esprit et la peur de se fixer; et c'est à quoi pense Cajétan. Nous reconnaissons d'ailleurs que cet article de la *Summula* donne un sens très fort à la probabilité dont l'usage est légitime; il accorde donc une grande extension au tutiorisme médiéval, se distinguant par là des moralistes du temps, plus soucieux de le restreindre. Cajétan est indépendant de ceux-ci et il doit certainement davantage à son contact assidu et direct avec saint Thomas. Sous le mot *scrupulorum medicina*, où il a d'ailleurs de sages conseils, il ne dit rien sur cette déposition de la conscience scrupuleuse, si chère aux auteurs que nous avons étudiés. Du moins nous est-il confirmé ainsi qu'il n'y a pas le moindre relâchement d'objectivisme dans la distinction du spéculatif et du pratique naguère proposée par le même Cajétan.

3° *Après Cajétan.* — L'article de Cajétan semble avoir inspiré Barthélemy Fumus, dominicain italien, dont la Somme, parue à Venise en 1550, a reçu de son auteur le nom pittoresque d'*Armilla aurea* (cf. Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1561). Sous le mot *opinio*, on retrouve le vocabulaire et les décisions que nous venons de lire, avec cette circonstance que l'équivalence du doute et de l'opinion *cum formidine alterius partis* d'une part, de l'opinion *sine tali formidine* et de la certitude d'autre part, est clairement reconnue dans la rédaction. Remarquons-y en outre, en faveur de la conformité licite à l'opinion certaine, cet argument que l'on n'est pas tenu de suivre le meilleur, mais qu'il suffit de suivre ce qui est reconnu bon :

> Sed quando format se in opinione alicujus doctoris quam veram credit, licet credat aliam opinionem esse meliorem, non propter hoc exponit se mortali, quia non sequitur aliquod de quo dubitet esse falsum, licet credat minus bonum.

Variante de l'argument découvert chez Nyder et saint Antonin, d'après lequel le sûr est suffisant là même où est aussi le plus sûr, et qui se fonde en définitive sur ce que la sécurité est hors de propos une fois reconnue la vérité d'une action; mais argument dont nous verrons plus loin la fâcheuse déviation. Signalons aussitôt, dans le voisinage de ces Sommes, un pur recueil de cas de conscience publié en langue vulgaire par le dominicain Ét. Razzi, à Florence, en 1578 : *Cento casi di coscienza*. L'action de grâces finale garantit l'inspiration du livre, s'adressant, après Dieu, « à l'angélique saint Thomas d'Aquin et au très docte cardinal Cajétan, son commentateur ».

Au reste, cette littérature commence à devenir à peu près innombrable. Des catalogues en sont établis, où l'on peut s'informer des titres et des auteurs. Il est fort

heureusement superflu d'en faire la recension complète en ce travail, où nous tâchons de suivre le mouvement des problèmes, chacun de ces exemplaires étant fort loin de les faire avancer. Il suffira de signaler l'*Enchiridion* ou *Manuale* (n'est-ce pas la première apparition du mot?) du célèbre canoniste Martin d'Azpilcueta, dit Navarrus, et publié en première édition espagnole à Salamanque en 1557, puis en latin à Anvers en 1575. L'ouvrage fut très répandu, bientôt orné de gloses ou abrégé (cf. Hurter, *op. cit.*, t. III, col. 341). Il n'est pas une Somme alphabétique, mais il représente une certaine organisation de la matière morale, selon les lignes suivantes : l'âme humaine, la confession, les dix préceptes de Dieu, les cinq préceptes de l'Église, les sept sacrements, l'orgueil et les péchés capitaux, les œuvres de miséricorde, les péchés des divers états, les censures; le tout en vue de la solution « de presque tous les doutes qui surviennent ordinairement dans les confessions au sujet des péchés, absolutions, restitutions, censures et irrégularités ». Peu de différence de cet ouvrage aux précédents, dont il amplifie le genre; mais plutôt accueille-t-il les propositions variées émises par les auteurs sur une même matière, non sans créer peut-être quelque confusion. Voir une analyse de la position morale de Navarrus, comparée à celle d'Antoine de Cordoue († 1578), auteur d'un *Quæstionarium theologicum*, dans A. Schmitt, *Zur Geschichte des Probabilismus*, Insprück, 1904, p. 23-39. Voir une liste de traités pratiques sur les matières de justice publiés à cette époque, dans Hurter, *Nomenclator literarius*, t. III, col. 132-133.

III. L'École de Salamanque au xvie siècle. — On sait la renaissance théologique opérée en ce siècle et en cette université sous l'impulsion de François de Vitoria, O. P., et quelle imposante lignée de théologiens a procédé de lui.

L'école s'est vigoureusement définie. Dans les problèmes qui nous occupent, elle est particulièrement digne d'attention puisque d'elle sortira Barthélemy de Medina, dont le nom a été et demeure attaché aux origines du probabilisme. Il en faut donc suivre l'enseignement, et parmi les questions assez diverses où se retrouve notre objet. La littérature théologique de Salamanque à cette époque est devenue, ces temps derniers, beaucoup plus accessible, grâce aux travaux de critique et d'édition dont cette école a fait l'objet, mais grâce en outre aux controverses dont ses positions morales et son rapport au probabilisme ont été l'occasion. Nous ne pourrons nous dispenser d'observer de près les textes chronologiquement ordonnés, dont l'influence peut tenir à des circonstances de pensée ou de rédaction plus qu'au fond même des doctrines.

1° *François de Vitoria* est le chef de l'école. De ses textes intéressant notre problème, le plus ancien peut-être est dans la *reportatio* d'un disciple, publiée en 1561, contenant un cours sur le IVe livre des *Sentences*, sous le titre de *Summa sacramentorum Ecclesiæ*; la fidélité en semble suffisamment garantie (texte dans *Ephem. theol. Lov.*, 1930, p. 56-57). Vitoria traite de la licéité de l'absolution en cas de conflit entre l'opinion du confesseur et celle du pénitent. Deux conclusions : ou l'opinion du pénitent est sans probabilité, et il ne faut pas l'absoudre; ou elle est probable, et il faut l'absoudre, quel que soit le confesseur, ordinaire ou non. N'est donc pas retenue la distinction des deux confesseurs avancée par Godefroid de Fontaines (cf. col. 441) et adoptée par Conrad Summenhart (dans l'ouvrage ci-dessus mentionné, quæst. c; texte dans Ternus, *Vorgeschichte*..., p. 24-25), mais qu'avait omise déjà Pierre de La Palud (cf. col. 442); Vitoria connaissait ces trois devanciers. Par opinion probable, entendons ici une opinion plausible, capable d'être prouvée, ainsi que l'attestent les exemples de l'auteur (chez qui le sens des cas particulier semble très aigu). Vitoria veut en somme qu'on ait égard à la bonne foi du pénitent et, s'il y a de sa part une ignorance (ainsi en va-t-il dans le cas où effectivement il se trompe), à ce qu'il y a d'invincible en elle (puisqu'on ne peut rendre manifeste la vérité); par ailleurs, il est sans complaisance pour une opinion improbable.

Les premiers, nous l'avons vu, Koellin et Cajétan, à l'occasion des art. 5 et 6 de la q. XIX de la Iª-IIæ, avaient proposé la question de la conscience douteuse. La méthode du commentaire de la Somme est inaugurée par Vitoria à Salamanque, où elle connaîtra une glorieuse fortune. Sur le même passage, la question de la conscience douteuse est débattue cette fois avec ampleur; désormais nous tenons là l'un des lieux où trouver notre problème. Du commentaire de Vitoria sur la Iª-IIæ, nous possédons une *reportatio*, celle du cours professé en 1533 (non éditée; le texte nous intéressant a été publié dans *Ephem. theol. Lov.*, 1930, p. 55-56, d'après le ms. *Vat. lat. 4630*). La question est ainsi posée : Est-ce péché d'agir contre le doute, c'est-à-dire, si l'on a un doute en matière morale, agir contre un tel doute est-il un péché? Elle est donc dégagée du cas particulier de l'incertitude due au conflit des opinions chez les maîtres. La réponse distingue le doute. Un premier membre fait valoir qu'on peut agir selon une opinion probable, donc à l'encontre peut-être d'une autre opinion, probable pour son compte, ayant elle aussi ses chances de vérité. S'il plaît d'appeler cette dernière un doute, on nous permet donc d'agir contre un doute. La formule est nouvelle; la maladresse en était peut être moindre dans le cours oral du maître. Le fond est assuré. Car en permettant d'agir selon une opinion probable, les auteurs ont toujours accepté qu'on pût agir à l'encontre d'une autre opinion et qui pouvait prétendre de son côté représenter la vérité. En optant pour l'une, on s'oppose à l'autre. Le tout est d'opter à bon escient et de bonne foi. Vitoria ajoute du reste que, si l'on estime une opinion probable et l'autre improbable et qu'on agisse contre la première, on pèche, agissant contre la prudence. Le second membre achèvera de nous persuader. Si le doute signifie une absence d'adhésion de l'esprit, n'inclinant en aucun sens de préférence à l'autre, on pèche en agissant contre son doute, puisqu'on se commet au péril, contre sa conscience : où nous retrouvons, jusque dans la formule même, l'enseignement traditionnel. A ces énoncés généraux, Vitoria (qui en a décidément le goût) adjoint l'étude de quelques cas, d'où il vient à dire qu'on n'a parfois d'autre ressource que de choisir le moindre des deux maux où l'on est cerné, à moins même qu'on ne choisisse n'importe lequel lorsqu'ils sont égaux (mais cela n'arrive autant dire jamais, note l'auteur). Cette règle concerne des consciences faussées, Vitoria se plaçant dans l'hypothèse de leur erreur. Dans les cas envisagés, un saint Thomas aurait certainement dit qu'il faut déposer cette conscience fausse. Le langage est ici nouveau, tenant à la reconnaissance d'une réalité que le Moyen Age entendait par-dessus tout dissiper.

Un aspect du même problème est repris dans le commentaire de la IIª-IIæ, que nous possédons dans une *reportatio* du cours professé en 1535-1536 (éditée dans la *Biblioth. des théol. espagnols : F. de Vitoria, O. P., Comentarios a la Secunda secundæ de santo Tomas*, par V. Beltran de Heredia). Sur la question de savoir si la prudence est une vertu, q. XLVII, a. 4, t. II, 1932, p. 358-359, l'auteur défend la thèse de la meilleure théologie dans les termes les plus authentiques :

Ex hoc oritur aliud dubium : an ad bene moraliter agendum sufficiat opinio de agendis... Dico nihilominus quod ad bene moraliter agendum sufficit opinio, ita quod non requi-

ritur scientia nec fides. Probatur, quia actiones morales sunt circa contingentia de quibus non possumus habere evidentiam; sed, ut dicit Philosophus, in moralibus debemus esse contenti crassis et humanis conjecturis, quæ non faciunt evidentiam et certitudinem, sed faciunt quandam apparentiam et certitudinem et humanam probabilitatem.

Suit un texte, d'un tour assez compliqué, pour justifier qu'on peut agir contre le scrupule et la crainte. La rédaction paraît avoir souffert en la *reportatio*, mais l'accident manifestement ne tire pas à conséquence.

Un point particulier est touché dans la *Relectio de jure belli*, dub. III (du 19 juin 1539, éditée dans les *Relectiones theologicæ*, Lyon, 1557; le texte en cause dans *Ephem. theol. Lov.*, *loc. cit.*, p. 53-54). Le sujet doutant de la justice d'une guerre doit-il la faire et obéir à son prince? Le cas en est décidé par l'affirmative depuis Gratien, au nom d'un texte d'Augustin et pour des raisons qu'il n'est pas difficile d'établir. Cajétan avait adopté cette solution dans la *Summula*, sous le mot *bellum*. Vitoria la défend contre l'opposition d'Adrien VI en des termes sages, qu'il conclut sur cette remarque, où nous avons une mise en œuvre excellente de la distinction du doute spéculatif et pratique, dans le sens que nous avons dit être celui de Cajétan :

Adrianus autem videtur errasse in hoc quod putavit, si dubito an bellum sit justum principi, vel utrum sit causa justa hujus belli, quod statim consequitur quod dubitem utrum liceat mihi ire ad hoc bellum nunc. Fateor enim quod nullo modo licet facere contra dubium conscientiæ; et si dubito an liceat mihi facere hoc necne, pecco si faciam. Sed non sequitur : dubito an sit justa causa hujus belli, ergo dubito an liceat mihi bellare vel militare in hoc bello. Imo oppositum sequitur. Si enim dubito an bellum sit justum, sequitur quod licet mihi ad imperium principis mei militare. Sicut non sequitur : lictor dubitat an sententia judicis justa sit, ergo dubitat an liceat sibi exequi sententiam. Imo scit quod tenetur exequi. Et idem est de hoc dubio : dubito an hæc sit uxor mea, ergo teneor ei reddere debitum.

2° *Melchior Cano* succéda à Vitoria dans la chaire de Prime. Son commentaire de la Iª-IIæ, « reporté » d'après un cours professé vers 1545, contient un long développement sur la q. XIX, a. 5 (édité pour l'essentiel d'après le ms. *Vat. Ottob. lat. 289*, dans *Ephem. theol. Lov.*, *loc. cit.*, p. 57-62). Deux questions, amélioration sur Vitoria, sont distinctement posées et résolues. La première est de savoir si l'on peut agir contre le doute, entendu au sens classique. Et la réponse principale est que, si l'une des parties est sûre, il faut la suivre. A quoi Cano adjoint d'autres réponses dans lesquelles il renchérit sur les cas, proposés par son prédécesseur, où l'on est pris entre deux maux. La seconde question est de savoir si l'on peut agir contre l'opinion. Sont ici clairement distinguées l'opinion au sens d'un avis défendu par certains et l'opinion signifiant une adhésion de l'esprit. Quant au premier sens, où il y a entre docteurs diversité d'opinions probables, chacune est sûre au for de la conscience. Cano n'exige rien d'autre. Nous approchons nettement de B. de Medina, qui dira : même si l'une de ces opinions est moins probable, on peut la choisir. Cano vient de faire un pas vers le probabilisme. Il permet qu'on agisse d'après quelque opinion probable des autres, sans spécifier la nécessité d'une adhésion de l'esprit à l'opinion choisie. Peut-être ne l'exclut-il pas, mais il fallait le dire. Que l'on compare cette proposition avec le *Quodlib.* VIII, a. 13, de saint Thomas, où le problème est justement de prendre parti entre des opinions contraires; qui ne le peut, qu'il agisse au plus sûr. Ériger en règle d'action une opinion détachée de l'esprit du sujet agissant est une façon de parler dont nous verrons qu'elle exprime à merveille l'un des présupposés du probabilisme. S'il advenait, ajoute Cano, que l'opinion fût en faveur d'une action périlleuse et en même temps soutenue par de moindres docteurs, il n'est plus permis de la suivre. Quant au second sens (opinion = adhésion de l'esprit), si l'on craint que l'action ne soit illicite et qu'il n'y ait point péril à ne pas la faire, qu'on l'omette. Si l'on juge qu'elle est permise, en présence même des opinions partagées à ce propos, et quoique le contraire soit plus sûr, on peut la faire. Suivent dans le même article quelques autres cas où la contribution propre de Cano est moins importante.

3° *Dominique Soto.* — Maints ouvrages de ce théologien, successeur du précédent, engagent notre question.

Sa *Relectio de ratione legendi et detegendi secretum*, tenue à Salamanque en 1552, est l'ample étude, comme l'annonce le titre, d'un cas de conscience, nous confirmant l'intérêt des théologiens de cette école pour les problèmes de la pratique morale. La question générale du doute y est débattue dans les termes plus concrets appropriés à ce cas (membr. III, q. II, Venise, 1590, p. 271-288). L'inférieur doit-il obéir à son supérieur lui commandant de révéler un secret, alors qu'il doute que le supérieur ait le droit de lui en donner l'ordre? L'analyse révèle cette situation fort complexe. S'il n'y a pas péril à répondre, qu'on obéisse; l'intervention du prélat fait alors pencher le doute en sa faveur. S'il y a péril à répondre, c'est-à-dire danger d'un mal qu'on ne peut vouloir sans pécher, qu'on évite de le faire. S'il y a péril enfin dans l'une comme dans l'autre conduite, qu'on choisisse la moins périlleuse. Les explications de Soto font ici fortement valoir le rôle de la sécurité en morale. Mais si les crimes dont le supérieur tente de s'informer sont tels qu'ils tournent au dommage public, comme la trahison, les cas de lèse-majesté, l'hérésie et autres semblables, alors, dans le doute, il vaut mieux révéler que celer. En somme, un bel exemple de discussion circonstanciée et objective d'un cas malaisé.

Le traité *De justitia et jure*, édité à Salamanque en 1556, est d'une richesse casuistique extraordinaire. Peut-être inaugure-t-il en théologie (on notera au prologue d'intéressantes considérations méthodologiques sur ce genre d'études) les imposants travaux auxquels s'appliqueront sur la même matière Lessius, Bañez, J. de Lugo, etc. Plusieurs passages y doivent être relevés. Quand le droit est douteux et qu'il y a plusieurs opinions entre les docteurs, le juge ne peut-il suivre tantôt l'une, tantôt l'autre, au gré de ses amitiés? L. III, q. VI, a. 5, Lyon, 1559, p. 196-197. Il se conformera à l'opinion plus probable. Dans la spéculation et pour l'exercice de l'esprit, il est permis de défendre le probable contre le plus probable; mais non dans la pratique, où est en jeu l'intérêt d'un tiers. Quand les opinions sont également probables, ce n'est pas une faute manifeste de choisir tantôt l'une, tantôt l'autre: il est difficile néanmoins de le faire sans scandale. Pour ce dernier cas, ne retrouvons-nous pas chez Soto cette position déjà signalée chez Cano : la permission de choisir entre des opinions, d'ailleurs probables, mais qui ne semblent pas adoptées par l'esprit? Soto est alors réservé, mais on eût préféré qu'il tranchât en faveur du plus sûr l'indécision du juge. Même tolérance dans un autre passage, l. VI, q. I, a. 6, fin, p. 404-406 : au terme d'une discussion sur les monts-de-piété, où Soto estime usuraire l'usage d'exiger des emprunteurs une rétribution pour la garde de leur dépôt, il observe que l'Église n'a pas tranché le débat. En quoi elle ne laisse pas les âmes en péril puisque, lorsqu'il y a des opinions probables entre graves docteurs, qu'on suive l'une ou l'autre, on a la conscience en sûreté. Sur l'époux doutant de la validité de son mariage, Soto accepte la solution traditionnelle, mais en ajoutant que, s'il cherche à résoudre son doute et n'y parvient pas, il peut alors non seulement rendre, mais demander le *debitum*. L. IV, q. V, a. 4, p. 236 sq. Ailleurs est étudié le cas de l'enfant qui a fait un vœu avant l'âge légal

de la puberté. L. VII, q. III, a. 2, p. 500. On ne le regardera comme lié en conscience que si l'on est certain qu'il eût alors l'âge de raison. Soto se justifie de ne pas trancher pour cette fois le doute en faveur du vœu, en disant que, sauf preuve contraire, il y a lieu dans ce cas de suivre la présomption du droit; que le principe de possession joue ici à l'avantage de la liberté de l'enfant; enfin, que cette solution est favorable plutôt que contraire au vœu, celui-ci étant chose trop importante pour qu'on s'y croie lié si on ne l'a émis en toute raison Vasquez reprendra sévèrement Soto de cette solution. Il est difficile en effet de n'y pas voir, ainsi que dans la précédente, au moins une tendance à échapper au tutiorisme qui semblerait devoir régir ces cas.

Le cas du confesseur et du pénitent d'opinions contraires paraît au commentaire *In IV*^{um} *Sent.*, dist. XVIII, q. II, a. 5, Douai, 1613, p. 448-449. La solution est traditionnelle, appuyée de cette explication que le confesseur absolvant son pénitent dont l'opinion est probable entre docteurs sérieux agit bien au rebours de sa propre connaissance spéculative, mais non de sa conscience, laquelle en effet doit avoir égard à l'opinion d'autrui, qui a sa probabilité.

La tradition se poursuit à Salamanque d'annexer aux articles cités de la Iª-IIæ l'étude de la conscience incertaine. Le commentaire de Soto serait un cours enseigné entre 1547 et 1554. Le passage qui nous intéresse a été édité par Ternus, *Vorgeschichte...*, p. 54-61, d'après le ms. *Monac. lat. 28110.* Y sont distingués le doute, l'opinion, le scrupule. Sur le doute, au sens classique, la règle tutioriste. Aussi longtemps que l'esprit n'adhère pas, explique Soto, les apparences plus favorables à la partie moins sûre ne sont pas décisives; même alors on optera pour le plus sûr. Et, tentative nouvelle, il évalue la gravité du péché commis par qui enfreint cette règle. Pour l'opinion, l'auteur veut d'abord qu'elle soit raisonnable et sérieuse. On peut alors la suivre, même dans le sens plus dangereux. Par exemple, persuadé que l'on n'a pas le droit de mentir même pour sauver la vie d'un homme, on évitera de mentir quelque péril que cet homme en doive encourir. Le péché toutefois est moindre d'agir contre une telle opinion que d'agir contre une certitude. Quant au scrupule, Soto l'entend comme une crainte de l'opinion contraire, fondée sur une véritable apparence. Ainsi les changeurs, qui ont scrupule au sujet de leur opinion (en effet déraisonnable et fausse). On ne peut agir contre cette crainte. Ces changeurs ne sont pas excusés de suivre leur propre opinion. Mais, dans le cas d'une opinion bien fondée, on ne tiendra pas compte du scrupule, à condition que ce soit sans danger.

Sont remarquables enfin les règles de Soto sur l'usage de l'*epikeia* (au sens propre), où l'auteur rejoint l'enseignement de la théologie médiévale. *De justitia et jure*, l. I, q. VI, a. 8, éd. cit., p. 38-40.

4° *Les successeurs de Soto* peuvent moins nous retenir. Pierre de Sotomayor, en son commentaire de la Iª-IIæ (cours professé vers 1560-1564; texte d'après le ms. *Vat. Ottob. lat., 4634* et *363* dans *Ephem. theol. Lov., loc. cit.*, p. 63-64), traite brièvement de la conscience douteuse et du scrupule en des termes qui ne nous signalent rien d'original. Pour Jean Mancio du Corps du Christ, professeur de 1564 à 1576, son commentaire de la Iª-IIæ, conservé dans le ms. *Vat. Ottob. lat. 1004*, va de la q. XIX, a. 7, à la q. XXI, a. 4; puis de la q. XLIX, a. 1, à la q. LI, a. 2. Ce dernier fut le prédécesseur immédiat dans la chaire de Prime de B. de Medina. Voir l'étude documentée de V. Beltran de Heredia, *El maestro Mancio del Corpus Christi*, dans *La Ciencia tomista*, t. CLI, 1935, p. 7-103.

5° *Conclusion.* — Cette lignée de théologiens a donc accordé une grande attention aux problèmes moraux, soit dans les commentaires de la Iª-IIæ de saint Thomas, soit en d'autres écrits; ils ont en général le sens et le goût des cas concrets. Leur doctrine est en somme conforme à l'enseignement traditionnel, dont elle ne diffère pas gravement. Quant au doute, ils demeurent gouvernés par l'axiome tutioriste, quittes à pencher vers une restriction de son usage. Mais le plus remarquable ici, par rapport à l'âge prochain de la théologie morale, est qu'ils n'imaginent point le passage du doute à la certitude par la voie de principes qui auraient cette vertu; du principe de possession, ils n'ont fait en ce sens qu'un usage limité et réservé. Quant à l'opinion, ils la tiennent pour règle légitime d'action, à l'instar de la théologie classique. Et le remarquable, cette fois, est que, autorisant le choix de quelque opinion probable, jamais il ne leur vient à la pensée qu'on puisse agir selon une opinion moins probable. Pour ces raisons, il faut maintenir qu'il y a une différence essentielle entre l'école de Salamanque jusqu'en 1576 et ce qu'on appellera le probabilisme.

Par ailleurs, et cette conclusion établie, on observe chez eux, à la faveur sans doute d'un vocabulaire indécis ou même équivoque et d'autant que leurs formules générales sont le plus souvent dépendantes des cas particuliers qu'ils traitent, des propositions dont on comprend que le probabilisme ait reçu l'influence. Ainsi acceptent-ils l'erreur ou l'ignorance invincibles plus promptement que les théologiens médiévaux, d'où la règle du moindre mal constante chez eux. Ils font un usage judicieux de la distinction du spéculatif et du pratique, s'en tenant aux conditions du cas en cause; mais d'autres ne s'aviseront-ils pas de systématiser le procédé? Ils s'intéressent aux cas d'ailleurs anciens du confesseur et du pénitent d'opinions contraires, du sujet doutant de l'ordre de son prélat, du citoyen incertain du bon droit de son prince entreprenant la guerre : tous cas bien résolus; mais des exemples sont ainsi consacrés où il est permis d'agir selon une opinion autre que la sienne. Il se trouve que cette fois nos théologiens n'ont pas laissé à leurs successeurs le soin de tirer cette conséquence. Eux mêmes accordent qu'on agisse en général selon quelque opinion, sans marquer expressément que la sincère adhésion de l'esprit est alors de règle. Aux textes mentionnés ajoutons celui-ci de Thomas Mercado, un de leurs contemporains, témoignage d'une attitude assez répandue dans ce milieu de Salamanque (dans la *Suma de tratos y contratos*, Salamanque, 1569, l. II, c. V; texte dans *Eph. theol. Lov.*, *loc. cit.*, p. 64-65) : « Quand, à propos d'un contrat, il y a de bonnes opinions pour l'une et l'autre partie entre docteurs, chacun est libre de suivre celle qu'il choisira. » Certes, nos théologiens parlent alors d'opinions probables; mais le notable est qu'ils n'exigent point de la part de l'esprit la reconnaissance de la vérité dans l'opinion préférée. Ils substituent un choix libre au devoir de se faire une opinion raisonnable. Ils envisagent une action morale qui ne procède plus d'une conviction intérieure. On croirait percevoir chez eux quelque chose de cet « extrincésisme » qui règle une action sur un avis étranger, non plus sur le jugement propre de l'agent, fût-ce un jugement fondé, à défaut de raisons bien comprises, sur l'autorité de plus doctes, mais agréé comme l'expression de la vérité. D'où chez nos théologiens l'importance nettement accrue des docteurs, de qui les opinions font loi. On est sur le point de rendre inutile la topique traditionnelle qui permet de « déposer sa conscience » et de prendre sagement parti, topique dont nous avons vu combien jusqu'alors elle est à l'honneur parmi les moralistes. Nous croyons que là est le point de plus grande proximité entre l'école de Salamanque avant Medina et le probabilisme. Peut-être

cette influence dépasse-t-elle leur intention, mais ils l'ont exercée.

Jointes aux réflexions déjà faites en ce chapitre, celles-ci nous donnent peut-être la juste idée de ce qu'on appelle parfois la préparation ou la préhistoire du probabilisme. Jusqu'au temps où nous sommes, il n'y a pas de probabilisme, et les positions fondamentales des théologiens comme des casuistes ne vont pas en ce sens. La théologie médiévale que nous avons décrite régit encore l'enseignement moral. D'autre part, le phénomène auquel nous allons assister ne sera pas un commencement absolu. Dans l'âge qui le précède, et un peu partout dans la chrétienté, on discerne à quoi il se rattache et comment il a pu apparaître. Il faut tenir ces deux vérités que l'histoire impose et qui se concilient en l'état d'esprit assez divers du plus grand nombre des auteurs que nous venons d'étudier.

Nous avons indiqué à mesure les *sources* de notre exposé. Quelques *travaux* l'ont été aussi. Il ne faut plus mentionner ici que la bibliographie récente relative à l'école de Salamanque et à B. de Medina, que l'on chercha à comprendre l'un par l'autre, afin de mieux déterminer les rapports du dernier avec le probabilisme : M.-M. Gorce, art. MEDINA *(Barthélemy de)*, t. x, col. 481; I.-G. Menendez-Reigada, *El pseudo probabilismo de fray B. de Medina*, dans *Ciencia tomista*, 1928, p. 35-57; J. Ternus, *Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vitoria bis Medina*, Paderborn, 1930 (textes et étude); J. de Blic, *B. de Medina et les origines du probabilisme*, dans *Ephem. theol. Lov.*, 1930, p. 46-83 (textes); 264-291 (commentaire); M.-M. Gorce, *A propos de B. de M. et du probabilisme*, dans *ibid.*, p. 480-481; le même, *Le sens du mot « probable » et les origines du probabilisme*, dans *Rev. des sc. rel.*, 1930, p. 460-464; J. de Blic, *A propos des origines du probabilisme*, *ibid.*, p. 659-663.

Ajoutons que tout travail sur l'école de Salamanque est redevable au petit livre fondamental du cardinal F. Ehrle, publié en première édition espagnole, avec corrections et augmentations, par le P. J.-M. March, sous le titre : *Los manuscritos vaticanos de los teologos salmantinos del siglo XVI*, Madrid, 1930.

III. L'AVÈNEMENT ET L'ÉTABLISSEMENT DU PROBABILISME (de B. de Medina à 1656). — La période ainsi délimitée est communément reconnue comme l'âge d'or du probabilisme, où le système prospère pour ainsi dire sans opposition après s'être donné ses formules essentielles. Celles-ci sont dues principalement à quelques théologiens, chez qui nous les étudierons. Ensuite, nous suivrons la diffusion et l'affermissement du probabilisme jusqu'au moment où l'histoire s'en compliquera de sérieuses résistances. I. Les grands initiateurs du probabilisme. II. Prospérité du probabilisme (col. 481). III. Les premières résistances (col. 497).

I. LES GRANDS INITIATEURS DU PROBABILISME. — Au nom de Barthélemy de Medina, infailliblement cité aux origines du probabilisme, il y a lieu d'en joindre quelques autres, sous peine de n'obtenir, comme nous verrons, qu'une idée incomplète d'un système auquel ce théologien concourut effectivement mais partiellement.

1° *Barthélemy de Medina.* — Selon la tradition de ses prédécesseurs dans la chaire de Prime à Salamanque, Barthélemy de Medina a commenté la *Somme théologique* de saint Thomas; à la différence de ses prédécesseurs, il a lui-même publié son enseignement, sur l'ordre formel qu'il en reçut de son maître général. L'*Expositio in Iam-IIæ* parut en 1577. Sur les art. 5 et 6 de la q. XIX est développée cette fois encore, mais plus copieusement que jamais, l'étude de la conscience. La proposition fameuse, qui fit désormais de Medina un signe de contradiction parmi les moralistes, y est contenue. Nous suivrons d'aussi près que possible l'exposition de l'auteur, en vue de le comprendre tel qu'il est (dans l'édition de Venise, 1580, p. 173-179).

L'étude de la conscience procède selon cette division : 1. Qu'est-ce que la conscience? 2. Les espèces de conscience. 3. La conscience erronée oblige-t-elle à la suivre? 4. Quel péché est celui d'agir contre sa conscience? 5. Comment et à quoi oblige la conscience? Où l'on reconnaît les problèmes classiques, tels notamment qu'ils s'étaient fixés à Salamanque. La cinquième partie de cette étude doit seule nous retenir. Elle se divise à son tour en six questions distinctes, dont les énoncés ne nous sont non plus inconnus : *a)* Doit-on déposer la conscience erronée ou la suivre? *b)* Quel est le moindre péché : agir contre sa conscience ou s'y conformer, supposé que l'erreur en procède d'une ignorance invincible? *c)* La conscience erronée oblige-t-elle plus que le précepte du supérieur? *d)* Est-ce péché d'agir contre la conscience douteuse? *e)* Est-il licite d'agir contre sa propre opinion? *f)* Est-il licite d'agir contre le scrupule? Les trois dernières questions nous introduisent dans le vif du débat.

1. *Est-ce péché d'agir contre la conscience douteuse?* Sous cette forme, adoptée déjà par D. Soto, reçoit toute sa généralité la question médiévale du parti à prendre entre les opinions contraires. La conclusion principale de Medina est ainsi énoncée : *Dicendum ex certissima theologia quod facere id de quo dubitamus an sit peccatum mortale est peccatum mortale; et facere id de quo dubitamus an sit peccatum veniale, est veniale.*

Reste qu'on entende cette conclusion selon les nombreuses précisions qui vont suivre. Et d'abord, commence Medina, cette règle ne défend pas de s'exposer à la perte de son salut, par exemple en disputant avec les hérétiques ou en communiquant avec des femmes perdues, et l'on ne commet alors aucun péché. Mais la remarque est-elle *ad rem?* Nous constaterons que l'ordre des pensées n'est pas irréprochable chez Medina. En voici aussitôt un nouveau signe : sous l'étude annoncée des doutes dont les deux issues sont périlleuses, on définit des règles intéressant le cas où l'un des partis est sûr. N'insistons donc pas, et contentons-nous d'enregistrer les déclarations de l'auteur à mesure qu'il les livre.

On peut avoir, énonce-t-il, avec un doute spéculatif une certitude pratique. Salamanque avait recueilli déjà cette distinction due à Cajétan. Medina la retient en sa signification authentique, estimant que du jugement général à la décision particulière des considérations surviennent, qui convertissent le doute en certitude. C'est ainsi que le devoir d'obéir au prince dirime un doute sur la justice de la guerre; le principe de possession, un doute sur une légitime propriété ou un légitime mariage : où Medina inscrit sous la distinction susdite des cas traditionnellement débattus. Bien plus, ajoute-t-il, non seulement il est licite d'agir à l'encontre d'un doute spéculatif, mais encore d'une opinion et d'une science évidente. Mais que veut-il donc dire? On le comprend d'après l'exemple qui suit : il arrive qu'un juge condamne selon les règles de la justice un accusé dont il connaît, mais par des voies privées, la complète innocence. Prenons donc garde aux énoncés généraux de Medina, qui sont la formule plus ou moins réussie de solutions particulières fort légitimes. Si le doute, poursuit l'auteur, concerne l'action que l'on va poser et que, des deux partis en question, l'un soit certain, c'est péché de suivre celui qui est douteux, en vertu de la règle : *In dubiis tutior pars eligenda.* Avec cette remarque aussitôt proposée : « Il faut faire grande attention que cette règle n'est pas toujours vraie. » Cette fois encore, que veut-il dire? Les exemples de nouveau le déclarent : si le supérieur impose à son sujet une charge très pénible et que le sujet doute du bon droit de son supérieur, bien qu'il puisse sans danger obéir aussitôt, on lui concédera de vérifier si l'ordre est légitime. Medina emprunte cette décision à D. Soto et il s'avise d'en faire une exception à la règle du plus sûr. De

même, si l'on réclame à son possesseur un bien, encore qu'il puisse le donner sans délai, on lui permettra de vérifier les titres de qui réclame et de s'assurer s'il n'est pas, comme il le pensait jusqu'ici, le véritable propriétaire. Les pensées de Medina sont plus inoffensives que ses formules. Enfin, continue l'auteur, quand le doute atteint les deux partis et qu'on ne peut le déposer, on agira au plus sûr; si aucun des deux n'était sûr, qu'on se range au moins périlleux. Sur cette dernière décision, traditionnelle à Salamanque, Medina signale néanmoins pour son compte qu'entre deux périls on peut aller au plus grand si militent en sa faveur des raisons plus urgentes. La prépondérance des arguments l'emporte alors sur la sûreté; en quoi nous touchons peut-être une différence de Medina à D. Soto, chez qui la sûreté avait grande efficace; mais l'exemple classique dont la formule est accompagnée (l'épouse doutant si elle doit rendre le *debitum*) ferait hésiter cette fois encore.

Les formules de Medina ne doivent donc pas tromper. Comme ses devanciers de Salamanque et de partout, il appartient à la tradition tutioriste, c'est-à-dire qu'il n'a d'autre recours que la *sécurité pour décider le doute pratique*. Entre la théologie médiévale et les déclarations que nous venons de relever, il y a l'intervention de maints cas particuliers auxquels s'est adapté l'axiome tutioriste; il n'y a pas le passage d'une méthode à une autre méthode. La vieille règle demeure efficace. En cette partie de son commentaire, Medina a recueilli et plus ou moins heureusement classé des solutions reçues, sans prétendre rien innover. On ne l'oubliera pas tout à l'heure; et quoi que ce théologien doive enseigner de la conscience probable, sa doctrine de la conscience douteuse demeure acquise.

2. *Est-ce péché d'agir contre sa propre opinion?* demande maintenant Medina. Il a dans l'esprit le cas du confesseur et du pénitent d'avis contraires. Et il énonce d'abord :

Si quis agat secundum opinionem de qua dubitat an sit probabilis, peccatum committit. Nam qui sic operatur dubitat an illud quod agit licitum sit an illicitum; ergo operatur contra conscientiam dubiam; ergo tenetur non sequi talem opinionem.

Où est adoptée la décision de D. Soto relative à l'opinion déraisonnable, c'est-à-dire à un avis mal fondé, ayant toutes les chances contre lui (comme celui qui approuverait la pluralité des bénéfices) et qu'on prendrait pour règle de sa conduite. Sous prétexte qu'il est une opinion (l'opinion de certains), on ne s'expose pas moins au péril, vu son improbabilité, *omnino improbabilis*, et l'on pèche comme si l'on agissait contre la conscience douteuse. Voilà du moins écarté un probabilisme extrême. Vient ensuite :

Quando utraque opinio tam propria quam opposita est æque probabilis, licitum est indifferenter utramque sequi.

Autre décision de D. Soto. Medina met en garde contre le danger de scandale attaché à l'usage de cette règle et contre la facile illusion d'estimer également probable ce qui l'est moins, mais répond mieux au désir. Ici, néanmoins, s'accuse cette position de Salamanque selon laquelle l'action se règle sur des opinions extrinsèques, indépendamment de l'adhésion de l'esprit à une vérité reconnue. Avec cela, on voudra bien observer que la présente formule est loin de signifier, en dépit de la ressemblance littérale, ce qu'on appellera plus tard l'équiprobabilisme. Les opinions en cause sont les règles générales de conduite relatives à quelque action : on en permet le choix indifférent. Mais si le doute survenait dans l'application même (étant donnée telle règle adoptée, suis-je ou non tenu de faire ceci?), en ce cas nos théologiens trancheraient pour le plus sûr (voir la réponse de Medina au dernier argument dans le commentaire que nous analysons). Nous passons à un nouvel énoncé :

Aliquando tenemur agere contra propriam opinionem.

Medina entend alors fournir la règle relative au confesseur trouvant chez son pénitent une opinion contraire à la sienne, mais raisonnable. Rien que de légitime (à rapprocher de la solution donnée plus haut, col. 464, sur le juge qui condamne l'innocent légalement convaincu du crime). Mais l'auteur n'a cure de dissiper les abus auxquelles prêterait sa règle, puisque le voilà aussitôt discutant des sacrements, pour défendre que, dans le cas d'une nécessité ou d'une grande utilité, il est licite, plutôt que de s'abstenir, de procéder à leur administration selon une forme ou une matière qui ne serait que probable, quitte à courir le risque d'invalidité; avec cette formule, inséparable certes du contexte, mais dont on voit assez le danger : *Nam in omnibus negotiis, etiam magni momenti, et in maximam injuriam tertii, licitum est sequi opiniones probabiles.*

Il y aurait de quoi satisfaire le laxisme le plus téméraire s'il fallait entendre ces mots sans précaution. Ils n'ont pas ce sens redoutable dans la pensée de Medina, mais convenons que notre auteur n'excelle pas dans la rédaction de ses formules. A peine a-t-il écrit celle-ci qu'il passe à la *magna quæstio* où sera la fameuse proposition : *Devons-nous suivre l'opinion plus probable, la probable étant alors écartée; ou suffit il de suivre l'opinion probable?* Sous cette forme distincte et dans cette généralité, la question est nouvelle, posée ici pour la première fois dans l'histoire de la théologie morale. Selon les plus constantes doctrines reçues jusqu'alors, on n'y peut répondre que par oui au premier membre, par non au second. Et Medina le sait bien, lui qui cite en ce sens Sylvestre Prierias, Conrad Summenhard et, qui plus est, dit il, Cajétan. Il rapporte même un passage entier de D. Soto (à qui ses pages précédentes doivent beaucoup), où est expressément prescrit dans la pratique le choix du plus probable (tiré du *De justitia et jure*, l. III, q. VI, a. 5, ad 1um; voir ci-dessus). Medina prendra donc parti en connaissance de cause, assumant la responsabilité non seulement d'une solution particulière, mais d'un principe plus général de conduite; car, tout pesé, il décide ainsi :

Certe argumenta videntur optima, sed mihi videtur quod si est opinio probabilis licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit.

Suivent les raisons justificatives. Le texte a été intégralement traduit art. MEDINA *(Barthélemy de)*, t. X, col. 483.

La proposition est donc écrite. Le sort en est jeté. *Si une opinion est probable, il est permis de la suivre, quand même est plus probable l'opinion opposée.* Medina envisage la situation où, à propos d'une action, des opinions ont cours, jouissant de probabilités inégales, les unes étant plus, les autres moins probables. Situation enregistrée, nous l'avons vu, depuis des générations de théologiens et de casuistes. Mais, dans cette situation, Medina considère le sujet choisissant l'opinion selon laquelle agir, non par mode de recherche ordonnée à la vérité, mais en se référant à la probabilité dont cette opinion jouit; non en vue de savoir à quoi adhérer, mais uniquement selon laquelle agir. Cette position est relativement nouvelle, introduite chez les théologiens de Salamanque à la faveur de cas particuliers où importait justement la probabilité dont jouissait une opinion devant l'esprit d'un autre : ainsi par excellence le cas célèbre du confesseur et du pénitent; mais étendue, au moins selon certaines de leurs formules, à toute la conduite morale. Là fut un tournant décisif et, nous l'avons déjà dit, Medina n'en est pas l'initiateur. En cette position, l'on a pu énoncer déjà que, devant deux opinions également probables,

le sujet est en droit de choisir indifféremment l'une ou l'autre.

Quand il écrit maintenant que de deux opinions en cours on peut choisir la moins probable, Medina ne fait qu'abonder dans le sens de ce premier énoncé, sans lequel le sien ne se fût pas aussi aisément affirmé : la même position du problème soutient l'un et l'autre. Avec cela il apparaît que, de sa proposition plus hardie, en la nouveauté qu'elle contient, Medina porte seul la responsabilité. Personne jusqu'alors ne l'a avancée, non pas même à Salamanque, où l'on a dit plutôt le contraire, quelque idée que l'on s'y soit faite du choix d'une opinion. En un sens, Medina pourrait s'entendre : s'il voulait signifier seulement que, des opinions en présence, c'est à l'opinion *réputée* moins probable que l'on peut reconnaître le plus de chances de vérité, délaissant alors celle qui est *réputée* plus probable. Car une diligente et sincère appréciation ne conduit pas infailliblement l'esprit du côté le plus fréquenté et le plus applaudi. Il advient, et le geste en est beau, qu'on opte pour le parti faible, mais où l'on a reconnu une force secrète. Un théologien de la qualité de saint Thomas nous offrit cet exemple. Telle n'est pas la pensée de Medina. Il n'envisage pas cette assimilation personnelle et vivante de la vérité. Il n'a pas ainsi posé le problème. Il ne considère que le choix d'une opinion pour agir selon elle (en dépit de l'un des arguments invoqués : *Nam licitum est interius assentiri huic conclusioni...*). Et, dans ce sens, sa conclusion, qui lui est propre, est certainement irrecevable.

L'argument principal de Medina est que l'opinion moins probable, bien qu'il y ait avec elle, pour ainsi dire sur le marché, une opinion plus probable, conserve sa probabilité. L'une a plus de chances d'être vraie, mais il reste à celle-là toutes les siennes. Dire que l'on peut choisir la moins probable — ainsi raisonne-t-il — n'est qu'une conséquence de ce qu'on a toujours dit, peut-être même une autre façon de le dire, savoir que l'homme peut agir selon une opinion probable. Mais l'argument ne fait que découvrir le déplacement signalé du problème moral : il est vrai que la moins probable conserve sa probabilité *en dehors* de l'esprit appelé à juger, mais il est souverainement faux qu'elle la conserve pour l'esprit et dans son adhésion. L'esprit cherche la vérité : qu'elle lui soit proposée selon des voies divergentes, il va où il croit la reconnaître; le reste ne compte plus. Et quand même la recherche de la vérité se ferait le plus humblement, quand même l'esprit ne pourrait se guider que sur le degré de probabilité dont jouissent en dehors de lui les diverses opinions, selon sa nature il irait vers la plus probable, et la moins probable désormais ne serait plus probable pour lui. Medina manifeste l'artifice du problème posé comme nous avons dit. Jusqu'à lui, le sens des lois naturelles de l'esprit avait empêché cette conséquence. En la tirant, Medina dissipe toute illusion. Il est clair maintenant que les opinions sont ici traitées *comme des choses étrangères à l'esprit*. On se passe de l'adhésion intellectuelle. On adopte une morale sans pensée. L'esprit n'est plus de la partie. Et quand il compare le cas au choix légitime du bien, préféré cependant au meilleur, Medina confirme ce dissentiment fondamental; car il s'agit de vérité. Autant il est légitime de choisir le mariage, qui est bon, en délaissant la virginité, qui est meilleure, autant il est contraire à la nature de l'esprit de s'en tenir à ce qui est moins vrai au détriment du plus vrai, ou plutôt de renoncer à la vérité pour se contenter de ce qui a moins de chances de l'être. On peut ne pas poursuivre la perfection et ne point pécher; mais on ne s'expose pas délibérément à l'erreur sans pécher. Là on suit l'appétit naturel du bien, ici on fait violence à l'appétit naturel du vrai. Il y a, dans le sens qu'on vient de dire, des degrés dans le bien; il n'y en a pas dans le vrai, toute question se résolvant en définitive pour l'esprit par le oui ou par le non. Une fois vu ce malentendu initial, la proposition de Medina est irrecevable. En elle on touche déjà ce qui est à notre avis le désaccord irréparable des morales probabilistes et de la théologie classique : celle-ci fait de la vie et de l'action une affaire de vérité; celle-là, de probabilité pure, c'est-à-dire, en définitive, de convention.

Ce grief formulé, il faut rendre justice à l'intention louable de Medina. Il craint qu'autrement on ne tourmente les consciences, qui seront inquiètes de savoir si elles ont agi selon l'opinion plus probable, dont le discernement est loin d'être toujours facile. Mais cette bonne intention même nous trahit un Medina décidément gagné à l' « extrinsécisme ». Il peut être malaisé de juger les degrés de probabilité des diverses opinions représentées; mais le tourment est-il si grand de se faire pour son compte une opinion de bonne foi? Car en cela exactement est notre devoir. Du moins peut-on essayer d'y rendre l'homme moins malhabile, et c'est à quoi s'évertuaient les théologiens d'antan. Il faut dire surtout que Medina ne reconnaît à une proposition la dignité de probable que moyennant certaines conditions, lesquelles, si elles laissent sauf le principe posé, en limitent dans l'usage les effets les plus fâcheux, les applications extravagantes; il veut que cette opinion ait pour elle non seulement des apparences de raison et des partisans, mais des partisans sages et des raisons excellentes. Nous croyons qu'une réserve comme celle-là découvre un auteur encore attaché à la bonne doctrine et tout pénétré des exigences de vérité qui sont celles de l'action morale. Medina serait meilleur que sa thèse; mais il l'a soutenue, et l'on devait en abuser.

Devant la présente thèse, n'oublions pas l'autre. S'il admet que toute probabilité est une suffisante règle de conduite, Medina n'imagine pas que le doute en soit une et, comme tout le monde jusqu'alors, il a recours dans le doute à la sécurité. Nous l'avons observé ci-dessus. On peut l'observer encore dans la dernière partie de son commentaire sur la conscience scrupuleuse. Il écrit là une fort bonne page, où est assumé une fois de plus le tutiorisme de la tradition morale. Pour cette raison, il n'est pas juste de regarder Medina comme l'initiateur pur et simple du probabilisme tel qu'historiquement il s'est développé. Outre la liberté de choisir le moins probable — où Medina porte une responsabilité, encore qu'on dût plus tard démesurément appliquer ce principe — le probabilisme comporte, nous le verrons, une élimination radicale de ce tutiorisme auquel Medina demeure fidèle, le doute étant alors levé par des voies absolument étrangères au théologien de Salamanque. Cette seconde moitié du probabilisme n'est guère moins négligeable que la première, et nous n'en avons pas aperçu jusqu'à présent l'origine.

Outre son commentaire théologique, Medina est l'auteur d'une brève *Instruction à l'usage des confesseurs* (une édition italienne à Rome, 1583). Le conflit d'opinion entre confesseur et pénitent y est résolu derechef comme nous savons déjà. L. I, c. VIII. L'ouvrage contient aussi un chapitre sur la consolation des scrupuleux, apparenté avec l'âge précédent beaucoup plus qu'avec les auteurs probabilistes.

La thèse de Medina se répandit bientôt. Elle semble avoir eu du succès et s'être rallié des partisans. Un témoignage en est dans une dispute quodlibétique anonyme, des environs de 1580, qui se réfère de près à notre auteur. Sur sa provenance, voir Ternus, *op. cit.*, p. 89. Elle est conservée dans la ms. *Vat. Ottob. lat. 999*, et le texte ici en cause édité dans *Ephem. theol. Lov.*, *loc. cit.*, p. 74-82. La question et la position de Medina étant ici adoptées, la dispute peut servir d'éclaircisse-

ment sur les intentions du texte que nous avons analysé. On y remarquera avec quel soin est circonscrite cette moindre probabilité légitime : si elle était réputée moins probable par la plupart des docteurs, reconnue par tous comme probable sans qu'aucun ou presque la tînt comme plus probable, il ne serait plus permis de la préférer. De plus, distinction omise chez Medina et qui fera son chemin dans le probabilisme, sont exceptés de la permission les médecins et les avocats, lesquels, ou dans le traitement de leurs malades ou dans l'information de leurs clients, doivent s'inspirer de la sentence que pour leur compte ils estiment plus probable; mais l'exception n'est étendue ni aux juges, ni aux conseillers non rémunérés. L'auteur sait donc bien que dans sa thèse générale il tolère d'agir selon l'opinion des autres, indépendamment de la propre opinion du sujet. Bien plus, il va jusqu'à déclarer expressément qu'on peut agir à l'encontre de celle-ci. Reproduisons ce texte, des plus significatifs, où se touche du doigt le divorce de l'action et de la conviction intérieure qui fut notre principal grief contre Medina, où apparaît en même temps le premier gauchissement de la distinction du spéculatif et du pratique, détournée déjà dans un sens réflexe, comme dira le probabilisme :

Proinde vir doctus, cum judicat hanc opinionem esse minus probabilem, simul cognoscit illam reputari probabiliorem ab aliis doctissimis, judicatque quod forte ipse decipitur et rectius judicant alii qui illam censent veriorem. Ergo nihil inordinatum faciet si, prætermissa opinione quam ipse probabiliorem reputat, sequatur aliam quam alii doctissimi reputant esse magis probabilem, quamvis illi non appareat illa major probabilitas; conformatur enim ipse tunc consensui aliorum doctorum. Ex quo sequitur non esse illicitum per se loquendo facere contra propriam opinionem, non deposita propria opinione; quod quidem non est facere contra conscientiam, quia practice judicat se posse sequi opinionem quæ placet doctissimis viris, licet ipsi speculative displiceat. Nec ei necessarium est quod proprium sensum præferat circa opinionem moralem aliorum doctorum placitis.

N'est-ce point purement exprimé ce qui sera un trait constant du probabilisme? Le consentement des auteurs est substitué à la conviction du sujet. Sous les espèces de la déférence envers les doctes et de la modestie intellectuelle, on risque d'y faire bon marché de la première vertu de l'intelligence, qui n'est point la modestie, mais l'attachement à la vérité. Celle-là n'est une vertu que comme garante de celui-ci. Elle ne l'est plus si on l'entend comme l'indifférence conçue à l'endroit de ce que l'on pense. Nous voilà désormais dans un monde bien éloigné de cette théologie médiévale que nous avons d'abord considérée.

Autre témoignage de l'intérêt pris au problème, dans M.-B. Salon, ermite de Saint-Augustin, professeur à Valence, auteur de *Controversiæ de justitia et jure atque de contractibus*, Valence, 1581. Voir son commentaire sur IIa-IIæ, q. LXIII, a. 2, controv. 2; il est d'ailleurs curieux que l'auteur n'y nomme pas Medina (cf. Ternus, *op. cit.*, p. 29). Témoignage d'une adhésion importante et, semble-t-il, tout naturellement acquise, dans Dom. Bañez, successeur de Medina dans la chaire de Prime. Il rencontre le problème au cours de son commentaire sur la IIa-IIæ (édité en 1584), q. X, a. 1, Venise, 1602, col. 491. Bañez a établi que l'infidèle à qui l'Évangile prêché apparaît comme plus croyable que les autres religions est tenu d'y adhérer sous peine de péché d'infidélité. Sur quoi ces réflexions :

Quod si quis respondeat licitum esse homini sequi opinionem probabilem etsi sit minus probabilis, ergo non tenetur homo ex duobus credibilibus credere quod est magis credibile; dicimus ad hoc opiniones esse in duplici differentia. Quædam enim versantur circa actionem aliquam exercendam, ut an aliquis contractus sit licitus vel illicitus; quædam vero versantur circa res, an scilicet aliquid ita sit, an hæc domus sit propria vel aliena. Dicimus ergo et de opinionibus prioris generis verum est posse hominem sequi probabilem opinionem relicta probabiliori. Cæterum de opinionibus secundi generis non est universaliter verum quod possit homo sequi opinionem minus probabilem, maxime quando potest sequi aliquod periculum contra honorem Dei aut utilitatem proximi.

Un autre trait est ici apparent : le licite et l'illicite conçus comme un ordre en soi, indépendant de la réalité, et donc soustrait au régime de la vérité. Il est vrai qu'on ne juge pas du licite comme d'une chose : nous l'avons expliqué plus haut. Mais on ne peut se dispenser de juger du licite en relation avec l'ordre des choses, sous peine de concevoir l'activité morale sur un type purement juridique, isolée de la nature et du réel. Et c'est bien ainsi qu'au fond tend à se la représenter le probabilisme.

2° *Vasquez*. — Peu après Medina, Gabriel Vasquez débat avec ampleur, au même endroit du commentaire de la Somme, le problème de la conscience. Sa contribution est remarquable. Ce théologien est aussi le premier que nous rencontrions de la jeune Compagnie de Jésus, dont le rôle en cette histoire sera bientôt prépondérant. A ce double titre, nous devons observer ses dires. Nous tenons de l'auteur lui-même qu'il enseigna la Ia-IIæ d'abord pendant quatre années, à partir de 1579, au collège de la Compagnie à Alcala; il reprit la plupart de ces matières pendant près de deux années au Collège romain (où il fut le successeur du jeune Suarez, qui y avait exposé entre autres sujets la Ia-IIæ); enfin, il y revint, dans le même collège d'Alcala, après son séjour de Rome. L'impression de l'ouvrage eut lieu en 1597, sous le titre de *Commentaria ac disputationes in Iam-IIæ Sum. theol. S. Th. Aq.*

L'étude de la conscience va des disputes LIX à LXVII, distribuée selon les thèmes consacrés : de la conscience et de son obligation; de la conscience probable; de la conscience douteuse; de la conscience scrupuleuse. Sur le second, la question de Vasquez est la suivante : Quelle opinion embrasser relativement aux actions à faire pour avoir un droit jugement de conscience? A l'instar de Henri de Gand, il partage la réponse selon deux énoncés, intéressant le premier l'homme instruit, le second l'illettré. Quant au premier, la rédaction de la thèse principale est importante et pour ses allusions historiques et pour la justification théorique qu'elle engage :

Veram igitur existimo sententiam quam sequitur Barth. Medina in art. 6 hujus quæst., jamque in scholis et multo ante communis fuit, nempe viro docto licitum esse contra suam opinionem quam probabiliorem arbitratur operari secundum opinionem aliorum, etsi opinio aliorum sit minus tuta et suo judicio minus probabilis, dum tamen ratione et probabilitate destituta non sit. Disp. LXII, c. IV, t. I, Venise, 1608, p. 353.

Confirmant notre interprétation de Medina, Vasquez admet donc une sorte de dualité chez le sujet moral : fidèle à sa propre opinion, à laquelle il estime être attachées plus de chances de vérité, il agira néanmoins selon une opinion d'emprunt à laquelle il ne croit pas, mais qui a pour elle de jouir auprès d'autres esprits d'une sérieuse probabilité. Tout le soin de l'auteur, en ce qui suit, est de justifier cette situation. Sans doute, il en convient, un même esprit ne peut à la fois adhérer à une opinion et à son contraire en vertu des seuls principes intrinsèques, ceux qui établissent la première vraie fondant du même coup la fausseté de l'autre; mais, fidèle à sa propre opinion intrinsèquement justifiée, ne peut-il juger probable l'opinion contraire en vertu de l'autorité des docteurs qui la défendent? En même temps que l'on tient pour intrinsèquement justifiée cette proposition, par exemple : « Qui choisit le moins digne à l'exclusion du plus digne

doit réparer à l'endroit de celui-ci le dommage qu'il lui a causé, ne peut-on dire et penser : « Est probable l'opinion qui dit qu'en ce cas on ne doit pas réparation »? Dès lors, on se formera le jugement de conscience selon cette dernière, dont on avoue qu'elle a sa probabilité.

Essai significatif mais inefficace. Vasquez utilise les deux genres de principes traditionnellement reconnus comme fondant l'opinion pour établir sur eux, relativement à la même question, deux probabilités concurrentes et simultanées. Mais il est clair que l'une de ces deux n'engendre rien dans l'esprit. Elle équivaut à la reconnaissance d'un fait *extérieur*, savoir l'adhésion des autres, nullement à l'engagement de mon propre esprit dans un jugement de vérité. En logique classique, les « autorités » concourent pour leur part à informer l'esprit de la vérité cherchée; on les combine avec les « raisons » pour obtenir la probabilité efficace. Vasquez disjoint les deux types d'arguments pour donner consistance à cette probabilité étrangère, bonne tout au plus à diriger l'action. Vaine subtilité, à laquelle s'oppose invinciblement la nature de l'esprit. Vasquez ne peut faire qu'en ce système on n'agisse selon des opinions *au lieu* d'agir selon la vérité. Et c'est pourquoi *l'objet même de la recherche morale est désormais déplacé : on s'informera de la probabilité extrinsèque*, telle que Vasquez vient de nous la définir. D'où notamment chez les probabilistes de l'âge suivant cette débauche de noms propres et de citations, dont il n'y a d'exemple dans aucune discipline autre que la théologie morale.

Quant à l'illettré, Vasquez lui permet à son tour de suivre toute opinion probable. Il s'en justifie dans un raisonnement où perce peut-être ce qu'il y a, faut-il le dire? de sophistique chez ce brillant jouteur : « Puisqu'un homme docte et probe peut suivre son opinion, exclue celle des autres, même si la sienne est moins sûre, pourquoi l'homme inculte ne pourra-t-il agir selon la même opinion, se fiant, comme il le doit, à la doctrine et aux mœurs de celui-là? » *Ibid.*, c. VIII. La conséquence n'est pas bonne. Le docte s'est fait pour son compte une opinion légitime en cédant aux indices les plus vraisemblables. Ainsi doit faire l'inculte, dont l'esprit n'est pas d'une autre nature. Et, puisqu'il ne peut comprendre les raisons intrinsèques, il n'a d'autre ressource que de suivre l'opinion à son sens la mieux autorisée.

Sur la conscience douteuse (disp. LXV-LXVI), Vasquez tient que c'est péché d'agir contre elle. Certes, il n'est pas dépourvu de ressources pour tirer l'esprit du doute, ne serait-ce que l'adoption d'une opinion sur la seule considération de sa « probabilité ». Reste qu'il tient ferme à sa conclusion, et il entend bien que le doute imposant le plus sûr n'est pas celui qui subsisterait après une « réflexion » sur le doute, mais déjà ce qui s'appelle simplement le doute. Surtout, il applique sa thèse aussi bien aux doutes de droit qu'à ceux de fait, à l'encontre de quelques *recentiores* qui réservent au second cette règle de conduite. Soto, avec sa solution sur le vœu (cf. col. 460, au bas), est de ceux que blâme ici Vasquez (on notera ce fait curieux : un « probabiliste », Vasquez, plus sévère qu'un « probabilioriste », Soto). Peut-être Suarez est-il aussi visé (voir ci-dessous; on sait les rapports difficiles et les dissentiments doctrinaux qu'ont entretenus ces deux théologiens; cf. R. de Scorraille, *François Suarez*, Paris, 1912, l. II, c. V; le point dont nous parlons n'apparaît d'ailleurs pas dans les griefs qu'ils élevèrent l'un contre l'autre). Vasquez insiste sur la nouveauté de cette position, n'ayant trouvé, dit-il, aucun auteur scolastique qui la soutînt jusqu'ici (disp. LXV, c. III, éd. cit., p. 368) : témoignage précieux de la part d'un théologien bien informé et contrôlant généralement ses sources. Le tutiorisme médiéval a bien subsisté jusqu'aux temps dont nous parlons. Pour lui, il avoue ne point voir de différence, quant au point en question, entre les deux espèces de doutes : « Car toute la cause pour laquelle dans le doute de fait on doit adopter le parti le plus sûr, est que, si on ne s'y conforme, on risque de commettre ce qui en réalité est mal et péché; or, il y a le même péril dans le doute de droit; donc même en celui-là il faut choisir le parti le plus sûr. » D'autant que les adversaires sont en peine d'assigner une règle exacte pour dire quand, dans le doute de droit, on peut et quand on ne peut pas suivre le parti moins sûr. A propos du vœu notamment et de la solution de Soto, Vasquez refuse énergiquement comme décision du doute le recours au principe de possession : réservé exclusivement aux matières de justice, en dehors d'elles il ne prouve rien. S'il était alors valide, la règle du plus sûr serait complètement abolie. Celui donc qui doute s'il a émis un vœu fera beaucoup mieux de l'accomplir. Les déclarations de Vasquez sont ici des plus vigoureuses.

Il ne s'interdit pas avec cela d'examiner de près certains doutes déterminés, où peuvent jouer des considérations spéciales. Il est conduit de la sorte à apprécier les règles du droit communément invoquées en matière de doute, et nous avons ici l'exacte expression de son tutiorisme :

Existimo igitur tres prædictas regulas superius memoratas hoc ordine sese habere ut secunda deroget primæ et tertia secundæ. Prima autem regula est : *In dubiis tutior est pars eligenda.* Huic autem in materia justitiæ derogat secunda : *In pari causa melior est conditio possidentis.* Huic autem præferenda est etiam in materia justitiæ tertia alia regula : *Cum sunt obscura jura partium, favendum est potius reo quam actori.* Quare censeo has regulas et cætera jura quibus statuitur id quod his regulis continetur ipsam naturalem æquitatem expressisse. Disp. LXVI, c. VIII.

L'étude de l'*epikeia*, où Vasquez opère les discernements d'usage et ne marque point de divergence grave d'avec la tradition, confirme son tutiorisme. Rien n'y annonce la non-obligation de la loi douteuse. Disp. CLXXVI, c. III, t. II, p. 167-169. On découvre ainsi, tant chez Vasquez que chez Medina, la permanence d'un sens objectiviste de la vie morale puisqu'ils redoutent qu'on n'offense réellement l'ordre en adoptant le parti moins sûr. Il n'y a donc pas, dans leur probabilisme même, l'intention de déplacer la règle fondamentale de l'action et qui est sa conformité avec l'ordre et la loi; bien plutôt, les précautions qu'ils prennent alors en faveur d'une sérieuse probabilité attestent leur fidélité à cette conception traditionnelle. Ainsi n'est-il point paradoxal d'affirmer que l'une des plus grandes révolutions qui aient bouleversé la théologie morale fut inaugurée par des auteurs qui ne l'ont point voulu faire. Mais la probabilité qu'ils ont mise en circulation ne tardera pas, selon sa propre nature, à causer un dommage réel au règne de la vérité sur l'action. Bien plus, chez ces auteurs mêmes, il faut avouer que le tutiorisme, indépendamment des retouches d'application qu'on y observe, n'a plus la signification vigoureuse de ses origines, et pour cette raison précisément qu'il y coexiste avec un probabilisme. S'il est vrai qu'on peut régler l'action sur toute opinion probable, quoi de plus facile que de sortir du doute en adoptant quelque probabilité? Du moins, la tentation est-elle grande désormais de créer, sur toute question qui se pose, des opinions probables, au choix des intéressés. L'histoire de la théologie morale nous fera assister à cette multiplication prodigieuse, où le tutiorisme, même si on ne l'avait expressément répudié, perd toute efficace. Restent du moins chez Medina et chez Vasquez, résistant au génie de leur probabilisme, les doutes de fait auxquels il est encore impossible d'échapper autrement que par le choix du plus sûr. Ce

dernier refuge solide de la morale médiévale ne tardera pas à être à son tour emporté.

3° *Suarez*. — La contribution de François Suarez au probabilisme, tel qu'il s'est historiquement établi, tel qu'il devait prospérer, concerne précisément ce tutiorisme traditionnel dont l'autorité est jusqu'alors maintenue. L'omission serait grave de ne point mentionner, aux origines du probabilisme tel qu'on l'a de fait entendu et pratiqué, ce théologien de qui les thèses en la matière représentent par rapport aux précédentes une nouveauté et non point une conséquence. Si Medina et Vasquez ont en l'affaire la part que nous avons dite, Suarez a la sienne, dont nous verrons qu'elle est loin d'être négligeable.

Il a touché aux problèmes de la conscience en trois endroits principaux de son œuvre : au traité de la bonté et malice des actes humains, dont le premier enseignement remonte aux années 1581-1582, au Collège romain; la première édition, qui est posthume, est de 1628 (sur ces dates et lieux, cf. l'ouvrage cité de R. de Scoraille, passim; dans l'édition Vivès, t. IV, tr. III, disp. XII, p. 437-454); au traité des lois, enseigné à Coïmbre, dans la chaire de Prime, en 1601-1603, édité par l'auteur en 1612 (éd. Vivès, t. V-VI); au traité de la vertu et de l'état de religion, édité par l'auteur en 1608-1609, en l'étude du vœu, tr. VI (éd. Vivès, t. XIV, p. 935-940).

L'une des insistances de Suarez est la nécessité d'une certitude au moins pratique pour la licéité de l'action. Il entend que la conscience peut être pratiquement certaine quand spéculativement elle ne l'est pas; en quoi il suit Cajétan, qu'avait eu l'occasion de récuser Vasquez. Mais il en vient à une idée de la certitude pratique qui, par rapport à Cajétan, est une nouveauté. Sur le passage du spéculatif au pratique, Suarez, au traité des actes humains, a ce texte :

Debet ergo fieri ex sufficienti aliqua auctoritate vel ratione, vel per sufficientia principia practica, per quæ homo sibi rationabiliter persuadet hic et nunc licite posse non operari juxta tale judicium speculativum, et tunc fit deposita conscientia formaliter alia. *De bon. et mal. hum. act.*, disp. XII, sect. IV, t. IV, p. 447.

Quels sont ces « principes pratiques », dont le nom même est nouveau? Nous les verrons justifiés et mis en œuvre selon les différents doutes à convertir en certitudes.

Quant aux doutes de droit, il advient qu'ils concernent l'existence de la loi : fut-elle ou non portée? En ce cas, énonce Suarez, la règle générale est qu'il n'y a point obligation. Mais comment justifie-t-il cette solution? Il n'invoque, remarquons-le, aucun auteur. Nous touchons ici l'initiative d'un théologien qui prend sur lui d'introduire dans les matières si délicates et si périlleuses du doute moral un principe nouveau de solution, et dans un sens qui s'oppose directement à celui de la tradition (le goût de la nouveauté fut souvent reproché à Suarez de son vivant, de la part même des siens; cf. R. de Scoraille, *op. cit.*, passim). Le bref énoncé de la règle est aussitôt suivi de son explication :

Ratio peti potest ex illo principio quod in dubiis melior est conditio possidentis; homo autem continet libertatem suam. Vel certe ex illo, quod in materia notandum est, quod lex non obligat nisi sit sufficienter promulgata : quamdiu autem rationabiliter dubitatur an lata sit, non est sufficienter promulgata. *Ibid.*, sect. V, p. 448.

D'un seul coup, et sans autre forme de procès, nous sommes cette fois en plein probabilisme. Le texte que nous venons de lire ne signifie rien de moins que la rupture consommée avec l'un des principes les plus inviolables de la théologie morale, consacré par un usage séculaire et l'adhésion des théologiens, que Medina et Vasquez eux-mêmes, hardis initiateurs, n'avaient point récusé mais énergiquement défendu. Désormais, on retrouvera partout les deux raisons entre lesquelles hésite ici Suarez : la possession de la liberté, l'insuffisante promulgation de la loi. Nombre de probabilistes prétendront découvrir la seconde au moins dans saint Thomas; nous percevons ici quel contresens historique ils commettent. Suarez n'invoque ni saint Thomas ni personne. Il a préféré même ranger le cas ainsi décidé sous le principe général du tutiorisme, glosé, il est vrai, en termes inattendus : *Id esse agendum quod juxta materiæ exigentiam et negotii qualitatem minora habet incommoda omnibus pensatis*. Dès là que les avantages ou les inconvénients d'une conduite s'érigent en critère moral, substitués à l'idée de sécurité et de péril, le vieil axiome perd beaucoup de sa rigueur. Au fond, on peut le discerner, Suarez est mû par la crainte — non blâmable en soi — d'imposer aux âmes un joug intolérable (le même mobile qui fit commettre à Medina son erreur) : « ... Il est souverainement dur que l'homme soit toujours obligé au plus sûr puisqu'il devrait alors toujours ou jeûner ou restituer, etc., chaque fois qu'il doute s'il y est tenu. » Mais la règle du plus sûr est loin d'avoir cette inflexibilité; elle s'entend moyennant des précisions et adaptations qui avaient été le soin des théologiens jusqu'alors et de ceux-là même qui en avaient les premiers introduit l'usage comme règle des mœurs chrétiennes.

Ou bien on doute non plus de l'existence, mais du sens de la loi connue comme promulguée. Suarez en décide selon la même règle et pour la même raison; avec cette seule réserve que dans un tel cas on recourra au supérieur si l'on peut le faire facilement.

Pour d'autres doutes, au contraire, il renonce à appliquer sa règle, limitant donc lui-même nettement l'extension de cette liberté qu'il a octroyée; mais, pas plus que Medina ni Vasquez pour les leurs, il ne sera le maître de son principe, et d'autres en porteront beaucoup plus loin l'usage. Si l'on sait la loi promulguée et qu'on ne doute point de son sens, doutant seulement si elle oblige dans un cas particulier, alors la règle générale veut, s'il n'y a point de raison d'excuse suffisante et probable, qu'on obéisse à la loi, car elle possède son droit qu'il importe par dessus tout d'observer, le bien commun y étant intéressé. Il est plus facile à Suarez, cette fois, de renvoyer à saint Thomas, Cajétan et autres. Ou bien, poursuit il, le doute concerne l'obligation de la loi dans la concurrence d'une autre : on choisira alors le moindre mal. Ou bien on doute si le précepte imposé est juste. En ce cas, nouvelle distinction : si le doute se réfère à la juridiction du supérieur, on obéira. S'il se réfère à la nature de l'action commandée, on vérifiera si l'on doutait de sa licéité dès avant le précepte, auquel cas on cédera au précepte; ou si, dès avant le précepte, on la tenait certainement pour illicite, auquel cas on s'assurera si elle est ou non intrinsèquement mauvaise : dans la négative, elle peut être rendue licite par le précepte même, et alors on obéira.

Les doutes de droit sont mentionnés encore au traité des lois, l. VI, c. VII-VIII, t. VI, p. 30 sq. Nous n'y avons pas retrouvé la règle de la non-obligation de la loi douteuse en son existence ou en son sens. Bien plutôt, au chapitre de la promulgation de la loi, loin d'identifier le doute à une insuffisante promulgation, l'auteur avoue que, s'il fallait entendre la promulgation de la parfaite clarté de la loi, ne laissant place à aucun doute ni à aucune opinion, elle appartiendrait non à l'essence, mais à la perfection de la loi : *Et vix potest diligentia humana adhiberi qua vitentur dubia quæ circa legum intelligentiam oriuntur*. L. I, c. XI, t. V, p. 50. Il y aurait lieu d'élucider cette divergence des deux traités sur le même point. En l'étude de l'*epikeia* est

confirmée l'obligation de la loi pour qui doute si tel cas particulier y échappe ou non, l. VI, c. VIII; car alors, explique Suarez, il n'y a aucun principe moral qui permette de déposer pratiquement cette conscience douteuse; de plus, la loi est alors possédante.

Quant aux doutes de fait, voici les conclusions de Suarez au traité des actes humains :

Circa dubium facti primo servanda est illa regula juris : *In dubiis melior est conditio possidentis*, quæ, ceteris paribus, verum habet in omni materia quoad hoc quod nullus debet spoliari re sua quam rationabiliter possidet propter solum dubium, sive debeat spoliari ad exercendum actum justitiæ ut est restituere, sive ad actum religionis ut est implere votum seu ad alia similia. Secus vero est quoad alios usus, quia non semper uti licet re sua cum dubio alicujus malitiæ vel damni. *De bon. et mal. hum. act.*, disp. XII, sect. v, t. IV, p. 449.

De cet énoncé, dont on perçoit la nouveauté et la gravité, le développement se trouve dans l'étude du vœu, laquelle contient, pour l'histoire de notre problème, des passages décisifs. *De virt. et statu religionis*, tr. VI, *De voto*, l. IV, *De obligatione voti*, c. v, *De obligatione voti de quo dubitatur an factum sit*, t. XIV, p. 935-940. Le premier, Soto semble avoir soustrait ce cas, où l'on doute si l'on a vraiment émis un vœu, à la règle du plus sûr; Vasquez (cité par Suarez) l'en a sévèrement repris. Mais, ni chez Soto, ni chez aucun des auteurs allégués par Suarez, on ne trouve la discussion *ex professo* engagée ici, ni la portée générale qu'en reçoit le cas débattu. Le doute positif écarté (où l'on a une opinion probable, soit en faveur des deux partis, soit à l'avantage de l'un), et retenu le seul doute négatif (où l'on est sans opinion), qui est supposé avoir résisté à une diligente recherche, Suarez énonce :

His positis dico, cum qui post moralem diligentiam dubius manet de voto emisso et non potest ferre probabile judicium quod illud emiserit, non teneri ad talis voti obligationem.

La preuve invoque le « principe de possession », qui est dit jouer ici en faveur de la liberté. Et tout l'effort de Suarez est de justifier qu'on invoque dans le cas ce principe, valide, soutient-il, en dehors même des matières de justice. Nous assistons cette fois à l'introduction d'une règle juridique en morale comme principe de solution du doute mentionné. La règle tutioriste venait aussi du droit, et nous avons montré sa validité morale. En réalité, Suarez tente ici d'y substituer, et sur le même plan moral, la règle de la possession, qui doit conduire à des solutions tout opposées. Sur ce point aussi, nous savons Vasquez en désaccord avec son émule. Voir col. 471. Mais Suarez l'emportera, et cet usage du « principe de possession » sera bientôt l'un des traits caractéristiques du probabilisme. Il y a donc lieu de suivre attentivement sa démonstration.

Toutes les raisons, explique Suarez, qui peuvent justifier ce principe en matière de justice sont de nature à le justifier ailleurs. On en découvre quatre, qui semblent exhaustives. Et d'abord, par ce principe, il est signifié que là où il y a doute il y a égalité entre l'obligation de restituer et le pouvoir de conserver; la possession confère alors un droit qui fait prévaloir ce dernier parti. Ou bien on signifie qu'il n'y a pas lieu, à cause du doute, de changer l'état des choses. Ou bien que l'ignorance invincible, qui est bien le fait d'un tel doute, excuse de l'obligation. Ou bien enfin que l'obligation étant chose onéreuse en soi, elle ne s'impose pas si l'on n'est pas assez certain.

Cette philosophie de la règle juridique ne paraît pas incontestable, et l'application qu'en fait Suarez au vœu est certainement illégitime. Que le doute, tout d'abord, signifie une égalité entre l'obligation de rendre et le pouvoir de conserver, on ne voit pas d'où l'auteur prend cette supposition. Il y a dans le doute un conflit de raisons contraires, tel que l'esprit demeure en suspens, mais il n'est pas garanti que cette incertitude reflète un équilibre réel entre le devoir de restituer et le droit de retenir. La règle du droit ne fait pas correspondre au doute de l'esprit une situation objective équivalente. Mais, prenant acte du doute, elle fonde sur la possession le droit de ne pas se défaire du bien possédé. On comprend cette décision en matière de justice, où l'autorité sociale détermine le droit. S'il s'agit du vœu, pas plus ici qu'en justice le doute par sa nature n'apprend rien sur ce qui est en effet; d'autre part, qu'on détienne la chose, qui peut-être fut promise, ou que n'aient pas été accomplis encore les actes tombant sous le vœu douteux, ce fait découvre-t-il qu'on n'est pas obligé? Il le découvrirait dans le cas où le sujet pourrait se dire : « Si j'avais fait ce vœu, certainement je m'en serais déjà acquitté. » Mais alors le doute est résolu, et la possession prend rang d'élément objectif changeant le doute en certitude. Tel n'est pas le cas visé par Suarez. Il entend que, dans cette égalité où, selon lui, on est mis par le doute entre le devoir d'exécuter le vœu et le droit de n'en rien faire, la possession de la liberté donne la prépondérance à ce droit et ôte l'obligation douteuse. Comment ne pas voir là une pétition de principe? Car la possession de la liberté est elle-même engagée dans le doute. Se demandant si l'on a fait le vœu, ne se demande-t-on pas du même coup si l'on a pas aliéné sa liberté? Et le fait qu'on a conservé jusqu'ici sa liberté (à moins qu'on ne le considère comme une preuve objective de la non-émission du vœu, mais telle n'est pas, encore une fois, la pensée de Suarez), comment conférerait-il le droit de la conserver encore puisque le sujet doute si elle lui appartient? On ne résout pas un doute avec cela même qui est en doute. Mais, si le doute n'est pas résolu, d'où viendrait le droit d'agir comme s'il l'était? En justice, la société le donne et elle est dans son rôle. Entre ma conscience et Dieu, qui peut me le donner? A moins que Dieu même ou son Église en son nom ne prononce que le doute délie, personne ni rien ne peut me délier. Il y a ici extension à une matière où il ne vaut pas d'un principe strictement limité, aux dépens d'une obligation communément considérée comme certaine. La théologie morale vient de faire un nouveau pas vers le juridique. Son objectivisme séculaire en est atteint d'autant.

Ou bien, nous disait-on, la règle de la possession est fondée sur ce que dans le doute mieux vaut laisser les choses en état. La raison cette fois est peut-être bonne, et l'on comprend que le souci de la paix ait dicté ce principe. Mais, en matière de vœu, quel bien y a-t-il à laisser les choses en état? On a promis un bien meilleur; à le rendre, il n'y a que l'inconvénient de la privation ou du dérangement que l'on s'impose. La transposition dans ce domaine de la règle de justice ne se justifierait que si l'on concevait l'obligation du vœu comme essentiellement onéreuse et indésirable. Il est permis de ne point partager ce présupposé du raisonnement de Suarez et de préférer le bien de Dieu au désavantage temporel d'un homme.

Ou bien la règle du droit suppose que le doute en question équivaut à une ignorance invincible, laquelle excuse de l'obligation. Cette fois, la raison est franchement inefficace. Quoi qu'il en soit du droit, jamais on ne justifiera comme règle de conscience ces équivalences : le doute, l'ignorance, la non-obligation. Voici l'une de ces confusions que le soin de la théologie classique fut surtout d'éviter. Il y a un abîme de l'ignorance au doute. Ignorer, c'est ne pas savoir. Douter, c'est hésiter à fixer son jugement sur l'un des partis possibles et, si l'on tient que c'est aussi ne pas savoir, du moins est-ce ne pas savoir en des conditions absolument différentes de l'ignorance. Rien n'est mortel à

une juste appréciation des choses comme la négligence de ces distinctions élémentaires et capitales. Transcrivons ici le raisonnement de Suarez, où par le moyen des mots sont assimilées des choses hétérogènes :

Qui habet dubium negativum voti, revera non scit se habere votum; ergo habet ignorantiam negationis de tali voto. Ad hanc enim ignorantiam non est necessarium scire votum non esse; satis est non scire votum esse...

Sous prétexte donc que dans le doute on ne sait pas, le doute ne ferait plus qu'un avec l'ignorance, qui consiste aussi à ne pas savoir. Il faut dire à l'inverse que ne pas savoir se vérifie selon deux modes irréductibles, qui sont l'ignorance et le doute. Le caractère commun de ces deux états de l'esprit est qu'on y est privé d'un jugement ferme; mais, de l'un à l'autre, quelle diversité! Le vice du raisonnement est de réduire à un seul sens un concept négatif, comme si non blanc voulait toujours dire noir.

Ou bien enfin la règle juridique est fondée sur une conception de l'obligation comme onéreuse, qu'il faut donc restreindre et n'imposer que si elle est certaine. Mais une telle considération ne peut avoir cours en morale. L'obligation n'y est pas plus onéreuse que le bien, son objet. Il n'y a d'odieux en morale que le mal. Nous retrouvons l'esprit déjà présent dans le second argument ci-dessus. Fonder là-dessus la non-obligation du doute est pour le moins hors de propos. Mais on comprend que chez qui est imbu de cet esprit les choses prennent le tour que nous apercevons ici. Nous entrevoyons que le probabilisme ne consiste pas seulement en des thèses. Il exprime un génie nouveau dans la théologie morale.

La page que nous venons d'analyser signale donc, croyons-nous, un moment décisif dans l'histoire que nous suivons. Le tutiorisme médiéval et traditionnel y est radicalement évincé. Et l'opération consiste en somme en la création d'une zone réfléchie de la conscience morale, où régneront désormais des principes grâce auxquels, sans que rien soit changé réellement, on déclarera le doute converti en certitude, le mot de pratique réservé à celle-ci devant la doter du caractère requis d'une règle d'action; en compensation, on appellera spéculatif le doute antérieur à la réflexion, et qui ne fait que représenter le rapport de la conscience à la vérité.

En l'étude de la conscience probable, au traité des actes humains, Suarez énonce des propositions apparentées à celles qu'on vient de lire. La distinction du probable et du douteux, héritage du Moyen Age, perd d'ailleurs de plus en plus de son intérêt. Et, comme nous signalions chez Medina ou Vasquez la facilité nouvelle de passer du doute à la probabilité, dans la position de Suarez on tendra à traiter la conscience probable selon les règles élaborées pour le doute. Déjà les dénominations de doute positif et de doute négatif, rencontrées ci-dessus et volontiers employées par Suarez, témoignent cette attraction du probable dans la sphère du douteux. Au fond, la seule règle d'action devient cette certitude pratique dont nous parlions à l'instant, en laquelle le probable non moins que le douteux sera aisément converti. Aussi, ayant exposé les différentes doctrines relatives à l'usage moral de la probabilité, Suarez énonce-t-il :

Primo quotiescumque est opinio probabilis hanc actionem non esse malam vel prohibitam vel præceptam, potest aliquis formare conscientiam certam vel practicam conformem tali opinioni. *De bon. et mal. hum. act.*, disp. XII, sect. VI, t. IV, p. 451.

Et la justification de cette règle nous ramène à l'une des théories ci-dessus exposées, nous découvrant le même esprit :

Quamdiu est judicium probabile quod nulla sit lex prohibens vel præcipiens actionem, talis lex non est sufficienter proposita vel promulgata homini; unde, cum obligatio legis sit ex se onerosa et quodammodo odiosa, non urget donec certius de illa constet. Neque contra hoc urget aliqua ratio, quia tunc revera non est contraria pars tutior in ordine ad conscientiam neque ibi est aliquod dubium practicum nec periculum. *Ibid.*

Cette décision intéresse les opinions relatives au droit lui-même. Suarez distingue très nettement de celles-là des opinions au traitement desquelles il applique une règle contraire :

Quando opiniones versantur circa res ipsas an sint talis naturæ vel conditionis, sæpe tenetur homo præferre opinionem certam probabili et probabiliorem minus probabili, quando scilicet ex justitia vel caritate tenetur vitare damnum vel incommodum quod in re ipsa subest, vel periculum ejus. *Ibid.*, p. 452.

Prenons acte de l'exception, qui restreint en effet le probabilisme de Suarez, comme il a limité déjà la liberté revendiquée dans le doute. Mais la justification qu'il en propose ne fera que confirmer notre principale objection :

Confirmatur ex differentia inter judicium de jure vel de re. Nam primum dicit ordinem ad operantem et omnino tollit periculum malitiæ; secundum vero dicit ordinem ad rem ipsam et non tollit periculum detrimenti quod est in ipsa re. *Ibid.*

Sous l'apparence d'une raison, n'est-ce pas ici l'aveu d'un des présupposés constants de Suarez? Et pourtant ni le droit ni la loi ne dépendent de l'appréciation du sujet. Il n'est pas vrai qu'on s'abstient de les offenser en effet parce qu'on a décidé que telle action ne les offensait pas. Pour n'être pas absolument inflexibles aux conditions de la conscience, nous l'avons dit, les règles morales n'ont pas néanmoins la souplesse que leur prête ici Suarez. Et la cause en est qu'elles se réfèrent pour leur compte à la réalité. En sorte que l'antithèse même du *jus* et de la *res* que le texte fait valoir est déjà contestable, et c'est au bénéfice de l'ordre moral entier qu'il y a lieu d'étendre cette exception au probabilisme que reconnaît Suarez.

En l'étude de la conscience scrupuleuse, nous ne relèverons rien, sauf peut-être une tendance prononcée à l'indulgence. De ce qui précède, il ressort assez que Suarez a contribué pour une part capitale à l'avènement du probabilisme. Ses thèses ne sont pas le simple développement des données qu'auraient fournies un Medina ou un Vasquez. Elles lui appartiennent en propre et méritent à ce théologien dans son sens le plus fort, par rapport aux doctrines qui nous occupent, le titre d'initiateur. Désormais, les thèmes sont posés dont est fait le probabilisme. Au passage, on aura reconnu déjà chez Suarez lui même quelques-uns des principes favoris de saint Alphonse. Avant de suivre la diffusion et les vicissitudes de cette théologie nouvelle, il est utile d'examiner la position d'un grand théologien qui, s'il n'a rien créé en ce domaine, a confirmé de son autorité et de son nom dans une école illustre une doctrine qui y est en réalité absolument étrangère.

4° *Jean de Saint-Thomas.* — Comme les précédents, il est fils de l'Espagne, la terre d'élection du probabilisme. Son *Cursus theologicus* est réputé l'un des commentaires les plus pénétrants de la théologie thomiste. Il l'enseigna à Alcala, à l'université principalement, de 1630 à 1643. L'édition en fut revue par l'auteur († 1644), jusqu'à la disp. XVIII de la Iª-IIæ (voir l'art. JEAN DE SAINT-THOMAS, t. VIII, col. 803). L'étude de la conscience forme en cette partie la disp. XII, au terme du traité des actes humains (éd. Vivès, t. VI, p. 106-193).

Cette étude est très ample, à la manière de l'auteur, et divisée selon les chapitres ordinaires. Certains éléments y relèvent de la tradition thomiste; d'autres, du travail théologique postérieur au Moyen Age, mais

conforme à son esprit. Avec cela, on ne peut méconnaître que Jean de Saint-Thomas soit ici pénétré du génie de son temps, et nous retrouvons en cette dispute les traits distinctifs du probabilisme tel qu'on l'élabora en quelques-unes des plus grandes chaires de théologie de la Péninsule depuis Medina. Les art. 3 et 4 sont en ce sens particulièrement significatifs.

Selon notre théologien, on peut agir avec une probabilité pratique, « bien que l'opposé apparaisse plus probable et plus sûr », a. 3, n. 4, « même si la partie contraire apparaît plus sûre et plus probable », n. 5, « même si l'autre partie semble plus sûre et mieux garantie ou plus probable ». N. 10. Sur le sens de ces propositions, un texte ôte toute incertitude :

Respondetur non teneri aliquem sequi quod prudentius apparet neque ex parte rei cognitæ aut volitæ, neque ex parte modi cognoscendi, id est neque ex parte melioris medii ad aliquem finem, quia potest eligere medium sufficiens et utile, nec tenetur semper eligere utilissimum et optimum; neque ex parte directionis seu modi cognoscendi, quia non tenetur quis esse prudentissimus et majori claritate vel scientia procedere dummodo sufficienti prudentia utatur, ita ut temerarie et imprudenter non procedat. Neque hoc est signum animi parum firmi, siquidem habet sufficientem firmitatem qui prudenter procedit et non temerarie, licet non habeat maximam firmitatem et perfectionem prudentiæ. *Ibid.*, n. 12.

Amplification dialectique de l'argument de Medina. Il est vrai qu'il suffit d'être prudent et bon, sans l'être au superlatif. Mais choisir le moins probable de préférence au plus probable, n'est-ce pas ne plus être prudent du tout? Comme chez Medina, il y a sous ce raisonnement une notion altérée du probable; aussi, l'auteur entreprend-il sans retard une démonstration tout à fait significative en faveur de la thèse ainsi énoncée :

Non repugnare circa idem formari diversas et oppositas sententias probabiles etiam practice, quia neutra affirmat aut negat absolute veritatem sed solum probabiliter aut fallibiliter. *Ibid.*, n. 44.

La démonstration, n. 38-53, revient à ceci : Il n'y a pas contradiction qu'un homme dise : « Ceci m'apparaît vrai », et du même objet en même temps : « Le contraire m'apparaît vrai aussi. » Car il peut y avoir des apparences dans l'un et dans l'autre sens. La probabilité, on le voit, est clairement réduite à n'être qu'un jugement sur les apparences et non plus sur la chose. En logique et en morale classique, une opinion est exclue par sa contradictoire. La fameuse *formido* ne se comprend du reste que si l'esprit est engagé à l'endroit du réel. Pour qui se contente de dire : « Ceci m'apparaît vrai », aucune crainte n'est en jeu; car il est certain que ceci lui apparaît vrai. L'état de l'esprit auquel s'arrête Jean de Saint-Thomas et sur lequel il entend régler l'action est antérieur à l'opinion véritable. Il opère une interruption indue du mouvement naturel de l'esprit, lequel tend au réel et ne juge des apparences qu'en vue de s'engager quant à la chose. Il est arbitraire de régler l'action sur un jugement qui n'appartient qu'au temps d'élaboration de l'opinion. La manière de ce théologien est moins crue que celle de Vasquez, lequel disait sans broncher : « Agissez à l'encontre de votre opinion pourvu que ce soit selon l'opinion probable des autres. » Cette fois, on nous invite à suivre notre propre opinion, mais il s'agit d'une opinion relative à l'apparence et qui peut subsister dans l'esprit avec sa contradictoire, c'est-à-dire, pour parler franc, d'une opinion avortée. Mais, dans les deux cas, l'autorisation de choisir le moins probable méconnaît la nature de l'esprit et compromet la vérité de l'action morale. A son tour, Jean de Saint-Thomas excepte de la règle qu'il vient d'établir les cas où est engagé le bien d'un tiers; il veut qu'on agisse alors selon le plus probable.

La loi douteuse en son existence ainsi que le vœu (qui est une loi privée) dans les mêmes conditions ne causent pas l'obligation. A. 3, n. 21. Sur le vœu, voir encore le commentaire de la IIa-IIæ, disp. XXIX, a. 3 fin. Jean de Saint-Thomas introduit ce principe fâcheux en sa topique par ailleurs intéressante de la probabilité. Il avoue en toutes lettres que la loi en effet « est une charge que nous imposons à l'inférieur, le réduisant pour ainsi dire en servitude et obéissance; or, dans le doute relatif à la servitude et à quelque pénible obligation, chacun possède sa liberté ». L'héritage suarézien est ici manifeste en l'un des plus constants adversaires de Suarez. Ajoutons que, plus strict que ce dernier, notre auteur ne dispense pas de l'obligation si le doute est relatif au sens de la loi. Il tient aussi, comme Suarez l'avait déjà fait, que le doute sur l'application au cas présent de la loi laisse à celle-ci sa force, à moins, dit-il, que ne soit évidente la nécessité de l'exception.

De Suarez (qu'il nomme d'ailleurs parmi d'autres) dérive aussi chez Jean de Saint-Thomas le principe de possession érigé en instrument de résolution des doutes. A. 4. A ce principe est même très nettement ramené le principe tutioriste (auquel son passé mérite des ménagements), en des termes, il est vrai, assez expéditifs : puisque la possession permet de trancher le doute en faveur du possédant, n'est-ce pas désormais le parti le plus sûr? On en vient à se demander si ces théologiens d'autrefois n'avaient pas leurs heures d'ironie. Il est clair que la considération du péril objectif, âme du tutiorisme médiéval, a cessé chez un Jean de Saint-Thomas d'être un principe déterminant de la conduite. Pour justifier cet usage du principe de possession, notre théologien invoque une idée de la volonté comme possédant sa liberté et son indifférence, et de l'obligation comme l'en dépossédant. Comme si la volonté était à la loi dans le rapport du possédant au prétendant, et non du principe d'action à sa règle. Une métaphore cette fois soutient le raisonnement; Suarez fondait l'un des siens sur un mot.

Le thomisme du célèbre commentateur fut donc perméable aux influences de son milieu et de son temps. L'intention générale d'une entière fidélité à saint Thomas n'est pas douteuse chez ce théologien. Il ne s'accorde même pas la liberté d'abandonner son maître sur des points particuliers. Avec cela, il se trouve défendre les thèses les plus contraires à l'inspiration comme aux textes de saint Thomas dans le moment même où il croit commenter celui-ci : nous venons d'en relever un exemple, qui prend toute son acuité dans l'exégèse du *Quodlib.* VIII, a. 13, entendu par Jean de Saint-Thomas au rebours du sens original (voir notre art. *Éclaircissements...*). Nous ne croirions pas que ces exemples abondent et nous pensons que la pénétration du commentateur a heureusement exploité maintes ressources de la doctrine thomiste. Mais il faut aussi les constater quand ils se rencontrent. Qu'on ne s'étonne pas outre mesure de les rencontrer en effet! De saint Thomas à son commentateur du XVIIe siècle, il n'est pas sûr qu'il y ait une tradition d'école sans rupture ni mélange. De plus, ce théologien ne retourne pas à saint Thomas, comme nous l'entendons aujourd'hui, mais il le commente, en fonction d'un milieu doctrinal déterminé, où lui-même évolue. D'où cette large infiltration étrangère en son thomisme. Sans rien créer, Jean de Saint-Thomas a par là contribué à la diffusion du probabilisme parmi les théologiens s'autorisant du Docteur angélique, jusqu'au jour où les excès du système leur auront révélé la méprise.

Autour des grands noms que nous venons de citer gravitent certainement en ce temps-là maints auteurs moindres, collaborateurs de leurs initiatives. Voir, par exemple, A. Schmitt, *op. cit.*, c. III-V. Il importait de

dégager sur les cas plus illustres la formation progressive et la nature propre du probabilisme, duquel aussi bien ces professeurs influents, ces théologiens réputés, ont la responsabilité principale. Une ironie de l'histoire a voulu que la Somme de saint Thomas leur fût l'occasion de cet enseignement. Une autre, que ces théories nouvelles vinssent des maîtres en doctrine, non des juristes ni des praticiens. L'ordre des prêcheurs et la Compagnie de Jésus ont ici collaboré, plus dépendants l'un et l'autre on ne sait de quel esprit nouveau et déconcertant, à quoi l'Espagne est principalement hospitalière, que fidèles, chacun pour son compte, à des doctrines spécifiques. Vasquez est plus semblable à Medina, Jean de Saint-Thomas à Suarez. En ces conditions, le probabilisme ne peut que croître et prospérer. Il est sur le point de connaître en effet le temps de ses plus glorieux destins.

L'exposé s'est inspiré des *sources* qu'on a citées à mesure. Ces origines du probabilisme ont été discutées dans les *travaux* relatifs à Salamanque et à Medina, cités à la fin du précédent chapitre. L'ouvrage cité d'A. Schmitt avait déjà traité le même problème. Étude spéciale : E. Ruffini Avondo, *Il possesso nella teologia morale post-tridentina*, dans *Rivista di storia del diritto italiano*, t. II, fasc. 1, 1929 ; tiré à part, Rome, 38 p.

II. Prospérité du probabilisme. — Des théologiens qui les ont élaborées, les doctrines nouvelles se communiquent chez leurs confrères, et nous en relèverons des témoignages. Mais, relatives à la conscience morale, elles suscitent l'attention de tous ceux qui, sans être proprement des théologiens, s'intéressent aux règles de conduite et à la solution des cas de conscience : par là, nous le verrons, l'influence de ces doctrines fut considérable, déterminant une méthode nouvelle qui se réservera désormais le titre de théologie morale et favorisant l'éclosion d'une casuistique sensiblement différente de celle que nous avons ci-dessus rencontrée. Jusqu'aux premières grandes réactions, en 1656, le probabilisme s'établit ainsi dans l'enseignement et dans l'usage, peu gêné encore par les querelles et les résistances isolées auxquelles il donne lieu durant cette période.

1. Les théologiens. — La plupart des théologiens de ce temps commentent en leurs cours et en leurs écrits la Somme de saint Thomas. N'attendons pas qu'ils conservent ou plutôt retrouvent la morale que nous avons exposée au début. Désormais sont enregistrées comme patrimoine de la théologie, sans distinction d'écoles, les nouveautés que nous savons. Un bref dépouillement des ouvrages nous le montrera assez.

Peu de chose encore chez *Grégoire de Valence*, S. J. († 1603), de qui les *Commentarii theologici* paraissent en quatre tomes, de 1591 à 1597, à Ingolstadt, où il enseigne. Rencontrant l'étude de la conscience à propos de Iª-IIæ, q. XIX, a. 5, il invoque Navarre, sans rien dire de Medina, pour justifier qu'on puisse sortir du doute en choisissant une opinion probable, quoique non plus probable et plus sûre, choisir cette dernière étant seulement de conseil en matière de foi et de mœurs. A mesure qu'on fréquente cette littérature, l'impression grandit que la proposition de Medina était pour ainsi dire dans l'air et que ce théologien a donné leur formule à des appréciations diffuses qui y tendaient.

Une conclusion plus précise chez *Pierre de Ledesma*, O. P. († 1616), titulaire de la chaire de Vêpres à Salamanque de 1608 à 1616 (voir son article, t. IX, col. 126), où se retrouve l'enseignement exact de Medina. Car, demandant si le juge, en présence de deux opinions juridiques inégalement probables, peut choisir la moins probable, il avoue d'abord que la réponse négative (qu'il attribue entre autres à Bañez) a sa probabilité, mais il décide ensuite que l'affirmative l'emporte : selon le droit divin et naturel, le juge peut suivre l'opinion probable, en laissant de côté la plus probable. Et il ajoute qu'avec Medina beaucoup de théologiens, entre autres les thomistes, sont de cet avis. *Secunda parte de la Summa...*, 1605, tr. VIII, c. XXII, concl. 11, éd. latine, Tournai, 1636, p. 558-560. — *Grégoire Martinez*, O. P. († 1637), auteur de *Commentaria supra Iªm-IIæ*, Valladolid, 1617, est réputé « avoir lâché beaucoup les rênes de la probabilité ». Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. VI, diss. III, c. II.

Martin Becanus, S. J. († 1624), avec qui nous quittons l'Espagne pour les universités de Vienne et de Mayence, s'est arrêté plus longuement sur le problème en sa *Theologia scholastica* (1re éd., 1612), où les matières sont distribuées selon l'ordre de la Somme de saint Thomas. Il traite de la conscience à l'endroit correspondant à Iª-IIæ, q. XIX, a. 5 (part. II, c. IV, q. VI-X, *Op. omn.*, t. I, Mayence, 1630, p. 219-225). On y retrouve les thèses et les preuves que nous connaissons, avec ce surcroît d'un beau raffinement où se découvre de mieux en mieux l'esprit déjà signalé : « Notre sentence est aussi probable que la contraire. Donc, il est pratiquement permis de la suivre autant que l'autre. Donc, elle rend sûres toutes les autres opinions probables. » Et avec cette aggravation que l'auteur permet le choix d'une opinion probable là même où l'on dispose pour conduire l'action d'une science certaine : la raison en est qu'outre cette opinion il y a des « principes pratiques » d'où l'on peut clairement déduire que l'un et l'autre parti sont pratiquement sûrs. Q. IX. La différence de l'honnête (où l'opinion probable est une règle sûre) et du réel (où souvent on choisira la plus probable) est de même exprimée en termes très candides. En somme, nous faisons l'honnêteté; elle s'accommode à notre conscience; elle naît de la « réflexion ».

De son côté, *François Silvius*, un séculier († 1649), professeur à l'université de Douai, débat les questions de la conscience dans ses *Commentarii in Summam D. Thomæ*, Douai, 1620-1635, à l'endroit ordinaire (Iª-IIæ, q. XIX, a. 5). Et, s'il maintient le principe du tutiorisme au chapitre de la conscience douteuse, il en affaiblit beaucoup l'efficace en agréant aussitôt après le choix de la moins probable. Silvius entend qu'elle soit *vere probabilis*, se gardant ainsi des excès pratiques dont est menacée cette position; mais il accueille sans réserve la notion nouvelle du probable, allant jusqu'à déclarer après Vasquez que l'homme docte, quand une opinion est réellement probable, la peut suivre contre sa propre opinion; bien plus, conseiller les autres dans le même sens. Significative aussi chez lui cette façon de dire et redire que l'opinion probable est sûre, altération de l'idée tout objective de la sécurité au Moyen Age. Sauf l'absence de l'axiome de la loi douteuse qui n'oblige pas et une mention brève du principe de possession, nous observons donc la facile invasion des doctrines nouvelles chez ce commentateur de saint Thomas.

Marc Serra, O. P. († 1647), qui nous ramène en Espagne, n'est pas moins décevant en sa *Summa commentariorum in Iªm-IIæ D. Thomæ*, éditée d'abord à Valence avant de paraître à Rome en 1653. Au même endroit, q. XIX, a. 5, il donne son traité de la conscience, où il permet de suivre l'opinion probable, même si elle n'est pas plus probable et plus sûre. Mais l'opinion d'un seul docteur, imprimée dans un ouvrage approuvé, est-elle de ce chef rendue probable, comme certains l'affirment (voir en effet col. 481)? Je ne le crois pas facilement, dit Serra, « car, encore que peut-être l'opinion publiée d'un tel auteur soit censée probable, ce n'est point à cause de son autorité, mais parce que d'autres, probes et doctes, ne trouvent rien qui répugne à sa probabilité ». *Ibid.*, dub. IV, t. I, Rome, 1653, p. 116. Du moins voit-on vers où vogue le probabilisme. Serra n'est pas moins libre en matière de sacrements. Dans le cas d'un doute sur la loi, il tient

pour la non-obligation; et quand même le doute concerne l'application au cas présent d'une loi d'ailleurs certaine, il estime seulement plus probable l'obligation de choisir le plus sûr, ajoutant : « J'ai dit plus probable, car le contraire ne manque pas de probabilité, soutenu par de nombreux et graves docteurs. » *Ibid.*, dub. v, p. 437. Déjà Suarez paraît sévère.

A son tour, un compatriote de Serra, *Jean Ildefonse Baptista*, O. P. († 1648), titulaire de la première chaire de théologie à l'université de Saragosse, et qui publia en 1646, fruit d'un enseignement de plus de trente années, ses *Commentaria et disputationes in Iam-IIæ*, verse dans les théories du temps, au cours du long traité de la conscience inséré q. xix, a. 5-6, t. iii, Lyon, 1648, p. 377-605. Son probabilisme notoire devait plus tard lui attirer des reproches dans son ordre, encore qu'il eût publié son ouvrage, dont le mérite est par ailleurs certain, sur le commandement exprès du chapitre général tenu à Rome en 1644. Cf. Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. ii, p. 558. Nous pourrions renouveler ici les réflexions faites ci-dessus au sujet de Jean de Saint-Thomas, tant il est vrai que les « commentaires » ou « expositions » de ce temps-là sur la Somme de saint Thomas ne signifient pas une infaillible fidélité à sa doctrine.

Chez *Jean de Lugo*, S. J. († 1660), qui enseigna principalement au Collège romain de la Compagnie de Jésus, on lit quelques textes qui, sans être une reprise du débat, le montreraient touché par l'esprit de son temps. *De sacramento pænit.*, disp. XXII, sect. ii, § 2, éd. Vivès, t. v, p. 279 sq.; *De justitia et jure*, disp. XXXVII, sect. x, éd. Vivès, t. vii, p. 714 sq. Par ailleurs, texte remarquable, ce théologien a très bien dénoncé, quoique dans une dispute sur la foi et sans se référer aux problèmes moraux, l'équivoque où tombent certains confondant deux choses : croire que cette conclusion est probable, croire probablement cette conclusion. Dans le premier cas, on peut tenir en même temps le contraire pour probable. Mais, si l'on adhère à l'une, on ne peut en même temps adhérer à sa contraire, fût-ce d'adhésion probable. *De virt. fidei divinæ* disp. X, sect. i, éd. Vivès, t. i, p. 340. Lugo en devait plus tard recevoir de l'honneur chez des adversaires du probabilisme (par ex., V. Baron, voir col. 505).

Il reste que les théologiens du temps sont unanimement gagnés à la nouvelle doctrine morale. Un examen plus étendu confirmerait notre enquête, limitée aux auteurs plus significatifs (listes dans Hurter, *Nomenclator*, t. iii, col. 588-590, 880-884; pour la Compagnie de Jésus, voir l'art. Jésuites, t. viii, col. 1088-1089). Rappelons seulement, pour conclure ce paragraphe, ne serait-ce que pour son air de parenté avec la théologie contemporaine, le passage du *Discours de la méthode*, où Descartes expose la deuxième maxime de sa morale par provision (IIIe part., éd. Gilson, Paris, 1925, p. 24-25, avec la lettre explicative de Descartes et les éclaircissements de son commentateur, *ibid.*, p. 242-245).

II. Les moralistes. — Mais les théologiens du type précédent cessent, vers ce temps-là, d'être les principaux représentants des doctrines morales. Le soin de résoudre les cas de conscience et de guider les confesseurs n'est pas alors une nouveauté; nous avons dit quelle importante littérature est née de ce dessein depuis le xiiie siècle. Elle poursuit désormais sa carrière, mais dans des conditions encore inaperçues, où elle devient la forme souveraine de l'enseignement moral, en même temps qu'elle s'ouvre toute grande aux théories du jour. L'importance du sujet et les jugements qu'il appelle nous commandent cette fois de subdiviser l'exposé.

1° *Le plus grand nombre des moralistes adoptent le probabilisme.* — Ils en reprennent et énoncent à leur façon les thèses caractéristiques, non sans introduire ici ou là quelque trait personnel et, l'on peut dire d'une façon générale, non sans renchérir sur les théologiens mêmes.

Chez *Jean Azor*, jésuite espagnol († 1603), auteur d'*Institutiones morales* parues à Rome en 1600, où l'étude de la conscience prend des proportions énormes et entre dans un détail infini, les règles essentielles du probabilisme sont admises, encore que le tutiorisme semble être sauvegardé en conscience douteuse; l'étude des cas particuliers l'emporte d'ailleurs dans l'ouvrage sur la discussion des principes.

Mais déjà chez *Thomas Sanchez* († 1610), Espagnol et jésuite également, nous assistons à un progrès des doctrines : en son *Opus morale in præcepta Decalogi*, ouvrage posthume paru en 1611, il admet, l. I, c. ix, n. 7, t. i, Lyon, 1661, p. 28, que l'autorité d'un seul docteur probe et savant rend une opinion probable et qu'on peut conseiller toute opinion probable, fût-elle contraire à celle qu'on tient, pourvu qu'elle soit probable. Sanchez a du reste un don d'exprimer ces témérités avec la plus grande énergie, jusqu'à ce trait où il l'emporte sur Becanus, cité plus haut : « Il suit de là contre certains novateurs (on notera l'empressement avec lequel les probabilistes infligent à leurs adversaires ce nom de *neoterici)* que, si quelqu'un estimait plus probable la non-licéité de l'opinion moins probable, il pourrait encore suivre cette dernière, pourvu qu'il croie probable le droit de la suivre. Il retient en effet, dans ce cas, un jugement dictant probablement *hic et nunc* que cette conduite est permise. » *Ibid.*, n. 17, p. 30. Les sacrements n'échappent plus absolument aux mêmes facilités. *Ibid.*, n. 33, p. 32. Sans être encore universelle, la non-obligation de la loi douteuse est étendue au cas où l'on doute si telle chose tombe sous la loi. *Ibid.*, c. x, n. 32-34, p. 42-43. Il y a du reste ici ou là chez cet auteur des réserves et des précautions qui rappellent curieusement la gravité de l'âge précédent. Elles sont moins perceptibles, en dépit de ses formules complexes, chez l'Italien *Martin Bonacina*, S. J. († 1631), de qui l'on possède une collection d'écrits de morale parus en première édition en 1624. Voir *De legibus*, disp. I, q. i, punct. ult., § 2, t. ii, Lyon, 1678, p. 46 sq.; *De peccatis*, disp. II, q. iv, punct. 7, p. 125 sq.

Chez *Paul Laymann*, jésuite autrichien († 1635) (voir son article), de qui la *Theologia moralis* remonte à 1626, nous trouvons un texte où l'altération de la notion de probabilité et, conséquemment, de l'action morale, telle que nous l'avons décrite plus haut, est exprimée dans les termes les moins équivoques. Il est licite, explique-t-il, de suivre dans l'action la sentence probable. Et qu'on puisse le faire, bien qu'elle apparaisse au sujet spéculativement moins probable et sa contraire plus probable, on le démontre ainsi : c'est que cette appréciation spéculative, du fait même qu'elle est incertaine et menacée d'erreur, ne peut être règle d'action; dès lors, le sujet doit suivre une autre règle, et qui soit certaine, savoir que, dans les questions douteuses relatives aux mœurs, chacun peut agir selon la sentence que des hommes doctes défendent comme probable et sûre en pratique. Et il n'est pas vrai qu'on agisse alors contre sa propre conscience, puisque la conscience ne consiste pas dans quelque appréciation spéculative, mais dans un jugement pratique certain de l'action, lequel, dans le cas décrit, peut être formé par « réflexion ». L. I, tr. I, c. v, § 2, Venise, 1710, p. 5. Il est difficile de parler plus net. On voit si les principes réflexes ont gagné la partie. En définitive, grâce à cette « réflexion », on agira plus certainement selon l'opinion moins probable que si l'on s'en était tenu à l'opinion plus probable. Il est impossible de dire avec plus de force que la vérité objective n'est plus la me-

sure de l'action. Aussi lira-t-on sans surprise sous la même plume qu'il n'est nullement déraisonnable qu'un docteur consulté signifie à son client une opinion estimée probable par des auteurs compétents et qu'il est donc permis de suivre, encore que lui-même soit spéculativement convaincu de sa fausseté et ne puisse donc la suivre. *Ibid.*, corol. 2, p. 5. En matière de doute, Laymann décide pour la liberté ou la loi selon la possession; il est fidèle à cette règle qui sauve certaines obligations; mais on s'en dissimule de plus en plus malaisément l'arbitraire quand on le voit en user (comme déjà Sanchez, qu'il invoque) de cette manière : doutant un jour de jeûne que la journée soit finie et que minuit ait sonné, on ne peut manger de la viande jusqu'à ce qu'on soit certain du fait; mais si le jeûne est le lendemain, on peut continuer de manger de la viande aussi longtemps qu'on doute raisonnablement qu'il soit minuit. *Ibid.*, c. v, § 4, p. 9.

De *Ferdinand de Castro Palao*, jésuite espagnol († 1633), il existe un *Opus morale* (1631-1651) qui n'est pas moins riche de passages significatifs. L'auteur est probabiliste parce que la vie morale, à défaut de ce système, est un tourment perpétuel : si vous êtes tenu, dit-il en toutes lettres, de suivre l'opinion qui vous paraît la plus probable sans pouvoir vous en remettre à l'opinion probable des autres, vous voilà livré à mille scrupules, obligé à tout instant de changer votre conduite, puisque c'est tantôt une opinion et tantôt l'opposée qui vous paraît plus probable. Part. I, tr. I, disp. II, punct. 2, Venise, 1702, p. 5. Il excelle du reste à faire valoir la sécurité de la moins probable; car, à parler formellement, explique-t-il après Jean Sanchez, entre opinions probables, il n'en est pas une qui soit plus sûre que l'autre; si l'on dit parfois de la plus probable qu'elle est plus sûre (comme disaient en effet certains probabilistes pour qui le sûr était suffisant même en présence du plus sûr), on entend une sécurité matérielle, garantissant contre une infraction matérielle de la loi; mais, quant à la sécurité formelle, toute opinion probable la fournit, même si elle entraîne l'infraction matérielle de la loi. *Ibid.* L'auteur rivalise en raffinement avec Thomas Sanchez : quand on agit, dit-il, d'après une opinion probable, du même coup on agit d'après la plus probable, car l'opinion plus probable est qu'on peut agir d'après la probable, omise la plus probable. *Ibid.* Il reprend à son tour la question de savoir si l'on peut en même temps juger probables deux opinions contraires l'une à l'autre. Azor avait là-dessus adopté Vasquez; Thomas Sanchez avait renchéri sur l'un et l'autre, en disant que des raisons intrinsèques et non seulement extrinsèques pouvaient fonder le second assentiment, puisque cette opinion contraire possède aussi ses chances de vérité, quelle que soit à son propos l'adhésion des doctes; et ce n'est point là, concluait-il, adhérer à deux contradictoires, puisque l'intelligence n'affirme pas certaines l'une et l'autre partie, mais affirme l'une et l'autre probables, c'est-à-dire qu'aucune n'est à ce point certaine que l'une et l'autre ne puissent être probablement soutenues. *Op. cit.*, l. I, c. IX, n. 12, p. 29. Survient Castro Palao, qui, voyant très clairement le sens alors accordé au mot de probabilité, s'en explique comme on va voir. Il reconnaît qu'on ne peut donner en même temps deux assentiments contraires, qu'ils proviennent de principes extrinsèques ou intrinsèques. Mais on peut fort bien, poursuit-il, juger sa propre opinion plus probable et l'autre probable. Or, ce n'est point ce jugement seul qui dirige l'action; il n'est pas le jugement probable (que l'auteur revendique comme suffisant), mais un jugement évident; car il est évident qu'on juge plus probable ceci, et d'autres probable cela. Et qu'il ne suffise pas de lui-même à régler l'action, en voici la preuve. Car, si l'on jugeait plus probable par exemple l'obligation de restituer, pour être exempté de celle-ci il en faut venir à juger qu'on n'est pas obligé; il ne suffit pas de juger que les autres estiment qu'on n'est pas obligé, si l'on ne partage soi-même ce jugement; autrement, on agirait contre sa conscience. Dès lors, si l'on retient sa sentence probable ou plus probable de l'obligation, on pourra tout au plus juger que d'autres ne sont pas de cet avis, mais non se tenir pour non obligé. C'est pourquoi, quand on veut agir selon l'opinion des autres, on doit déposer son jugement probable ou plus probable de l'obligation, et on le peut puisqu'il n'est pas évident ni clair au point de ravir l'adhésion. *Ibid.* Conclusion déconcertante, qui ne laisse plus place à la probité intellectuelle en dehors de la certitude, mais qui s'impose pour qui entend maintenir le probabilisme après avoir clairement reconnu la notion de probabilité qu'il engage. La pensée est alors livrée à tous les égarements. Et c'est pour avoir privé d'abord la pensée de son contrôle naturel, qui est la vérité, que les probabilistes, dès maintenant et de plus en plus, se doivent d'improviser toutes sortes de limites, de réserves, de précautions, qui rendent viable le système. Il s'ensuivra une complication croissante en ces doctrines, dont on voit peut-être dès ici qu'il n'est guère facile de les tirer au clair. Car c'est le probabilisme qui est compliqué, et l'ancienne morale qui est simple, étant naturelle. Du même auteur, retenons encore ce texte où l'une des conclusions familières du probabilisme est ingénument défendue. Les docteurs ou recteurs de quelque chaire ne sont pas tenus d'enseigner ce qui leur semble plus probable, car de telles opinions sont souvent moins admises et éprouvées, elles suscitent étonnement ou scandale, et ce serait un joug pesant imposé aux maîtres s'ils avaient l'obligation d'enseigner ce qui leur apparaît plus probable. En vertu de cette obligation ils devraient évaluer d'assez près les raisons favorables à l'une et à l'autre partie, et souvent l'opinion qui hier leur apparaissait plus probable, aujourd'hui le deviendrait moins; ils seraient ainsi contraints de changer tous les jours d'avis dans leurs écrits. Il suffira donc qu'ils enseignent ce qui possède à leurs yeux quelque probabilité. *Ibid.*, punct. 3, n. 7, p. 6.

Sans écrire un aussi gros livre, *François de Lugo*, jésuite espagnol, à son tour publie à Madrid, en 1643, un *Discursus prævius ad theologiam moralem*, où il s'agit de la conscience et du volontaire. Les thèses les plus avancées du probabilisme y sont accueillies. On comprend dès maintenant qu'*Antoine de Escobar y Mendoza*, à qui nous arrivons, en son *Liber theologiæ moralis* (Lyon, 1644; mais l'ouvrage était déjà très répandu en Espagne avant cette date) n'eut qu'à puiser en effet dans le trésor commun de la Compagnie de Jésus pour émettre les propositions qui devaient le rendre célèbre. Il peut s'autoriser déjà de vingt-quatre grands noms, qu'on nous pardonnera de n'avoir pas tous relevés ci-dessus. Ne retenons qu'un échantillon du nouvel ouvrage. Quelqu'un agit en doutant si son acte est péché mortel ou véniel, sachant seulement que c'est mal, sans plus. Quel danger y a-t-il? Valence dit contre Vasquez que l'acte commis n'est que péché véniel, car vouloir la malice en général est vouloir une malice qui n'excède pas le véniel : si elle l'excédait, elle ne serait pas commune au véniel et au mortel. Prœmium, examen 3, c. VI, n. 36, Lyon, 1659, p. 30.

Avant les grandes querelles, un jésuite allemand, *Hermann Busenbaum* († 1668), a le temps de produire sa *Medulla theologiæ moralis*, dont la première édition paraît à Cologne en 1650. Des ouvrages précédents, elle ne se distingue que par la brièveté et la clarté; elle dut à ces qualités sa grande diffusion. Bientôt après, en 1651, le jésuite sicilien *Thomas Tamburini* († 1675) édite à Venise son *Explicatio Decalogi*, composée sur

l'ordre de son général. Pas n'est besoin, selon celui-ci, qu'on soit certain de la probabilité de l'opinion adoptée; il suffit qu'on en ait une opinion probable; d'où la formule : *probabiliter probabilis*, nouvelle variété dans cette flore touffue et que nous voyons, pour ainsi dire, pousser sous nos yeux. En fait comme en droit, toute opinion probable est sûre. Et cette réprimande à l'adresse des confesseurs sévères, taxés d'ignorance : ils croient bien faire en obligeant les pénitents à restitution; mais si les pénitents avaient voulu savoir ce qui est plus sûr, ils n'auraient pas demandé conseil, étant bien capables par eux-mêmes de le trouver; en les y obligeant, le confesseur est donc injuste à l'égard de son client qui ne veut ni ne doit restituer, à moins qu'il ne puisse vraiment faire autrement. L. I, c. III, n. 15, Venise, 1683, p. 15. Et, pour justifier ses propres variations : qu'on ne me dise pas contraire à moi-même, proteste-t-il, si l'on s'aperçoit que j'approuve maintenant une opinion rejetée ailleurs; je ne le fais que dans le cas où je tiens l'une et l'autre comme probables; ce n'est donc pas entrer en contradiction avec moi-même, mais signifier plutôt que l'on peut agréer en toute sûreté ces opinions, comme il plaira. *Ibid.*, c. III, § 7, p. 18.

Les auteurs jésuites sont donc de beaucoup au premier rang dans le genre d'ouvrages que nous recensons ici. Nous n'en avons même rencontré encore aucun autre. Pour nous épargner un jugement exclusif, survient heureusement *Jean Martinez de Prado*, dominicain et qualificateur de l'inquisition, titulaire de la chaire de Vêpres à l'université d'Alcala, qui publie en cette ville, en 1654 et 1656, ses *Theologiæ moralis quæstiones præcipuæ*, d'un type tout pareil aux ouvrages précédents. Il est moins audacieux dans la doctrine. Combinant curieusement l'ancien et le nouveau, il a l'idée d'invoquer une distinction fort commune : *per se*, on suivra le plus probable; *per accidens*, il est souvent permis en pratique de suivre une moins probable, du moins sera-t-on souvent excusé de la suivre. Il admet au for de la conscience le principe de possession. L'auteur est de son temps, tout en tâchant de ne pas trahir le passé. Son bon fond apparaît mieux dans l'appendice du t. II (1656), où il institue une critique de la *Theologia fundamentalis* de Caramuel (voir col. 492), réagissant ainsi contre l'un des pires excès des doctrines à la mode. Sans ajouter de nouveaux noms, d'autant que ces auteurs se doivent beaucoup les uns aux autres et demandent à être appréciés dans leur ensemble plutôt que sur la contribution personnelle de chacun (malaisément discernable), nous sommes en droit de réfléchir quelque peu sur l'effort et les tendances dont témoignent les ouvrages relevés en ce paragraphe.

2° *Tendances générales de ces auteurs.* — Dans la littérature qu'explore notre étude, leurs ouvrages sont un genre nouveau. D'une part, ils ont une destination pratique et entendent diriger principalement le ministère de la confession. En cela, ils ressemblent aux *Summæ confessorum* des siècles précédents : ils en ont et les matériaux et leur traitement casuistique. D'autre part, ces ouvrages tendent à se muer en théologies morales. On aura remarqué que, d'un si grand nombre de Sommes des confesseurs parues depuis le XIIIe siècle, aucune jusqu'ici n'a revendiqué le titre de théologie; l'épithète même de morale ne fut prise que par la Somme de saint Antonin (dont nous avons dit qu'elle glissait vers la confusion des genres). Entre ces ouvrages et les livres de théologie, on ne peut se méprendre, et, s'il y a communication des uns aux autres, c'est pour autant que les sommistes, comme il est bienséant, s'inspirent des théologiens. Cette fois, nous trouvons sur plusieurs des volumes ci-dessus recensés le titre de « théologie morale ». Le fait n'est pas fortuit. Il répond à une conception et à un dessein tels que nous les signifie la distribution de l'enseignement théologique dans la Compagnie de Jésus, où ces ouvrages ont surtout pris naissance. Il y a d'une part les professeurs de « théologie scolastique », chargés d'exposer la Somme de saint Thomas; on leur recommande de s'en tenir strictement à leur objet et, pour ce qui regarde la morale, qu'ils se contentent de quelques principes généraux comme en disputent d'ordinaire les théologiens, omettant l'explication plus détaillée des cas de conscience. *Institutum Soc. J.*, *Ratio studiorum*, *regulæ professoris scholasticæ theol.*, t. II, Prague, 1757, p. 181-186. Celle-ci revient en effet à des professeurs spéciaux, dont la fonction est de former de sages administrateurs des sacrements. L'un d'eux expliquera en deux ans tous les sacrements et les censures, les états et offices des hommes; l'autre dans le même temps le Décalogue, ajoutant au 7e commandement l'étude des contrats. Pour ces professeurs, est édictée la consigne suivante : « Bien qu'il leur soit absolument nécessaire de s'abstenir des matières théologiques dont la connexion avec les cas est pour ainsi dire nulle, il leur faudra néanmoins définir brièvement le moment venu des notions théologiques d'où dépend la doctrine des cas, dire par exemple ce qu'est le caractère et combien il y en a, ce qu'est le péché mortel et le péché véniel, ce qu'est le consentement et choses semblables. » On leur recommande en outre de justifier de telle sorte leurs opinions que, si quelque autre est probable et munie de bons auteurs, ils aient soin de la signifier aussi comme probable. *Ibid.*, *Regulæ professoris casuum conscientiæ*, t. II, p. 192-193. Une ordonnance de la VIIe congrégation générale, au commencement de 1616, prévoyait expressément l'adjonction aux leçons d'Écriture sainte et de théologie scolastique, dans les collèges de la Compagnie, « d'une leçon de théologie morale, où soient expliquées *ex professo* et solidement, quoique avec concision, les matières morales qu'omettent ou ne font que rapidement toucher les professeurs scolastiques ». Decr., XXXIII, *Institutum*, t. I, p. 599. Les ouvrages dont nous parlons sont évidemment le fruit de l'enseignement ainsi défini. Ils procèdent donc du dessein d'organiser l'étude des cas de conscience selon un statut propre et distinct.

Rien que de très légitime dans le propos d'initier les futurs confesseurs à leurs fonctions spéciales; rien que de très louable dans le soin d'ordonner un tel enseignement selon ses exigences propres. Il y avait lieu cependant de prévenir quelques dangers. Il était à craindre que la « théologie morale », comme la nomme le décret de 1616, devenue un enseignement spécial, ne prît une autonomie indue à l'égard de la théologie scolastique où sont traitées, qu'on le remarque, les matières morales de la IIa pars de saint Thomas; que, dès lors, la théologie scolastique ne fût considérée comme n'ayant qu'un intérêt de spéculation, y compris en ses matières morales. Le danger s'est vérifié. L'un de ces enseignements perdit de plus en plus l'efficace pratique, qui lui revient cependant de droit, car la théologie est une seule science, et ses doctrines, surtout quand elles touchent à des questions comme la fin dernière, le péché, la grâce et autres semblables, sont appelées à régler la vie chrétienne. L'autre, au contraire, usurpa d'autant le gouvernement de la conduite morale, soustraite dès lors aux grandes influences spirituelles que véhicule la théologie, soumise à ce régime spécial que définit justement le traité de la conscience, devenu la pierre angulaire du nouvel édifice. Le phénomène fut facilité par l'introduction dans l'ensemble de l'enseignement d'une « philosophie morale », à laquelle fut réservée de plus en plus l'étude des principes fondamentaux de la vie morale. Cf. art. JÉSUITES, col. 1089. Voir les règles du professeur de philosophie morale dans le *Ratio studiorum*, *Institutum*,

t. II, p. 195-196. Il se trouve ainsi que la théologie morale, telle que le type s'en est affirmé alors et a prévalu jusqu'à nos jours, est marquée de certains caractères, qui sont précisément ceux des ouvrages dont nous parlons.

Le premier est un amoindrissement de l'exigence scientifique. Ces ouvrages ordonnés à l'utile se contentaient de juxtaposer les matières en un ordre principalement pragmatique. La synthèse en est fort incertaine (voir, par ex., les variations des auteurs sur la place du traité de la conscience: cf. B.-H. Merkelbach, *Quelle place assigner au traité de la conscience?* dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, t. XII, 1923, p. 170-183). Dans le traitement des questions, et cette fois en vertu des théories de la conscience, admises comme on a vu par ces auteurs, ils procèdent moins par détermination de la vérité que par juxtaposition des opinions en cours. Nous touchons ici la conséquence en méthode théologique de ce déplacement signalé de la règle d'action, où le soin de la vérité perd son primordial intérêt. La théologie morale devient de préférence un recueil d'opinions, classées selon ce qu'on appelle leur probabilité. D'où l'absence de ces qualités de précision et de décision qu'on pouvait admirer, jusque sur les matières concrètes, chez les théologiens d'antan. On a pu voir (col. 485) quelle idée se font les nouveaux auteurs de l'effort intellectuel et de la fermeté de l'opinion dans l'esprit. Un théologien jésuite s'en plaignait dès 1591, *Henri Henriquez*, professeur au collège de Salamanque, dans le prologue très intéressant de sa *Summa theologiæ moralis*, parue en 1591 : «... Ils croient ne pouvoir mieux faire, lorsqu'ils ont cité le tenant d'une opinion ou rapporté une raison probable, que de présenter l'une et l'autre sentence comme probable et sûre en pratique; dans cette pensée, ils commandent à l'avocat, au juge ou au confesseur de dormir tranquillement sur l'une et l'autre oreille. » A quoi bon la vérité puisque le probable suffit? L'objet même et donc la nature de la théologie morale ont changé. Voilà jusqu'où porte l'amoindrissement signalé de l'exigence scientifique.

Le second caractère est qu'en cette théologie on ne tient plus guère compte de la culture morale de l'homme. Il est dû cette fois aux préoccupations casuistiques des ouvrages dont nous parlons. On y fournit des solutions, et leur gloire est d'embrasser tous les cas possibles. Ils arborent cette prétention dès leur titre. Azor présente son livre comme des *Institutiones morales in quibus universæ quæstiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*; Laymann dit du sien : *Theologia moralis in quinque libros partita, quibus materiæ omnes practicæ cum ad externum ecclesiasticum tum internum conscientiæ forum spectantes, nova methodo explicantur*, et Tamburini : *Explicatio Decalogi... in qua omnes fere conscientiæ casus... declarantur.* Il est bien de vouloir diriger la pratique, mais celle-ci ne consiste pas dans la seule application des solutions. Elle procède de l'homme, qui se prépare à y réussir par une culture appropriée. La théologie classique y avait pourvu grâce à la prudence. Cette pièce organique de la vie morale tombe désormais en discrédit. Si même elle est nommée, elle figure parmi les vertus morales comme un reste de l'ancienne ordonnance, mais inutile. Et pourquoi, en effet, mettre l'homme en mesure de prononcer un jugement de vérité pratique si tout l'art consiste à choisir parmi les opinions déclarées probables? Autre effet donc dans la théologie morale du changement de la règle d'action, car la disparition de la prudence tient profondément à cette raison-là; on ne sait plus qu'en faire parce qu'elle est remplacée.

Le troisième caractère est l'importance en théologie morale de l'idée d'obligation, considérée comme une entreprise de la loi sur la liberté, qui serait le bien originel et propre de l'homme. Nous avons dit (col. 475), l'origine de cette conception et combien elle était passée dans les ouvrages dont nous parlons. Loin que l'action morale soit la promotion d'un bien désirable, elle applique une loi qui est un *quid odiosum*. D'où l'effacement d'un traité comme celui de la fin dernière. D'où la préférence donnée à une organisation selon les préceptes. Quand bien même on retient les vertus, l'esprit est celui-là. D'où cette tâche spécifique de mesurer aussi exactement que possible l'action à faire, en vue de limiter l'obligation et de ménager la liberté; tandis que l'ancienne théologie proposait à l'homme les biens qui lui conviennent. Il est bien vrai qu'une théologie principalement casuistique se doit d'être attentive à l'action particulière et d'évaluer surtout les péchés; mais n'y peut-on mettre un esprit et vivifier même ces recherches? Ces ouvrages y ont manqué, gagnés comme ils sont aux nouvelles préoccupations. Entre autres conséquences, cette limitation infligée à la théologie morale devait conduire à l'émancipation de ce qu'on appelle maintenant la théologie ascétique et mystique, autrefois contenue dans l'unité de la science théologique et de son inspiration. Mais qui songerait désormais à régir la vie spirituelle selon les règles assignées à l'action morale?

Il ressort de ces observations que la théologie morale d'aujourd'hui, héritière des ouvrages que nous venons de voir paraître, est en réalité dans la suite des anciennes Sommes des confesseurs et non de ce qu'on appelait jusqu'au XVIIe siècle théologie morale, laquelle est demeurée pour ainsi dire en disponibilité; et que là même où sont récusées les thèses formelles du probabilisme, l'empreinte de celui-ci demeure visible en ces divers caractères que nous avons brièvement indiqués. Voir l'art. MORALE (*Théologie*), t. X, col. 2150.

III. LES CASUISTES. — Outre ceux dont nous venons de parler ont rang de casuistes en ce temps d'innombrables auteurs. Avec ou sans prétention de théologie morale, se multiplient alors les *resolutiones casuum*. Les explorateurs des consciences sont de toute robe. Ils écrivent en latin ou en langue vulgaire. Ils adressent aux pénitents comme aux confesseurs leurs *Sommes*, leurs *Trésors*, leurs *Chaînes*. Certains dissertent encore du probable et du douteux; d'autres s'appesantissent sur des matières particulières, comme le jeûne, les contrats, le mariage; célèbre entre tous est le volumineux *De s. matrimonii sacramento* de Thomas Sanchez, déjà nommé. Nombre de ces écrits, comme les précédents, mêlent le droit à la morale. Énorme littérature de laquelle les prochaines querelles retiendront quelques exemplaires, mais qui ne feront guère qu'expier les témérités de leurs pareils. Listes de ces publications dans Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 352-355 (de 1581 à 1600); col. 590-603 (de 1601 à 1620); col. 880-896 (de 1621 à 1640); col. 1185-1202 (de 1641 à 1663); cf. I. von Döllinger et Fr. H. Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche...*, t. I, Nördlingen, 1889, p. 29-31, et les art. CASUISTIQUE, t. II, col. 1859, et JÉSUITES, t. VIII, col. 1089-1090. Notre tâche est ici de définir le rapport de cette casuistique avec le probabilisme.

Elle entend trancher de tout et envelopper la vie morale entière du réseau de ses solutions. Le trait en était visible déjà dans les « théologies morales », et nous disions qu'il caractérise une casuistique probabiliste. Nous le retrouvons, comme bien l'on pense, chez les casuistes de métier, entre lesquels se distingue, quant à ce point, le théatin sicilien *Antonin Diana*, grand personnage romain en son temps (1585-1663; les théatins fournirent au XVIIe siècle un grand nombre de casuistes et non des moins audacieux). Ses *Resolutiones morales* ne contiennent pas moins de 6 595 résolutions, où sont traités environ 20 000 cas de conscience.

L'ouvrage fut consacré par un incroyable succès (voir dans Hurter, *op. cit.*, t. III, col. 1192-1193, la liste des *Compendia* qu'on en fit sur une vingtaine d'années). On imagine que, de tant de cas, certains sont extravagants. Ils répondent moins à une nécessité des consciences qu'à l'on ne sait quel goût vertigineux, de la part des casuistes qu'on appellerait de race, pour la solution de ces sortes d'embarras. Un Diana a la passion des cas, comme d'autres celle du jeu. Plus ils sont difficiles, bizarres, irréels, et plus on dirait qu'il est content, car il exercera d'autant mieux son ingénieux esprit. Lui et ses pareils imagineront des monstres pour avoir le plaisir de nous représenter jusqu'où va l'intrépidité de leur méthode. Devant ces abus, il est plaisant d'entendre revendiquer pour la casuistique le droit d'appliquer le raisonnement aux questions de morale, où les grandes données naturelles ou surnaturelles ne suffisent pas. Avouons qu'elle n'y a pas failli. Mais il arrive qu'on déraisonne à force de raisons. Au vrai, nous sommes loin avec ces auteurs du grand et passionnant problème de l'usage de la raison dans les choses des mœurs chrétiennes, qui est le problème de la théologie morale tout court. On n'a pas attendu l'ère des casuistes pour le résoudre; ils ne succèdent pas à un âge fidéiste ou irrationnel. Ne mêlons pas les propos. On a affaire ici non au noble besoin humain de raisonner, mais à une démangeaison de subtiliser et de compliquer, qui est à celui-là comme une maladie est à la santé.

Les nouveaux casuistes n'ont plus chère prétention que la bénignité. Leurs devanciers furent loin d'être durs aux pécheurs, nous l'avons souligné. Mais l'indulgence est chez ceux-ci plus habile. Puisque est érigée en règle d'action l'opinion probable, grâce à quoi les doutes, qualifiés de spéculatifs, sont tranchés en toute sécurité et convertis en certitudes pratiques, rien d'aisé comme de restreindre les obligations et de soustraire les consciences au péché. En même temps que s'accuse chez ces auteurs l'un des soucis initiaux du probabilisme, qui fut de pourvoir à la sérénité de la vie morale, on les voit de moins en moins exigeants à l'égard de la probabilité. Quelle opinion désormais ne prétendra à la dignité de probable? Cette fois, on loue de la part des casuistes un respect souverain des consciences et le scrupule de ne majorer aucune obligation. Que ne l'ont-ils concilié avec un égal respect de la loi et le scrupule de n'en pas diminuer les exigences! A la différence aussi de leurs prédécesseurs qui songeaient de préférence aux âmes scrupuleuses, portées à entendre rigoureusement des règles en réalité fort praticables, ceux-ci s'adressent aux consciences normales, voire quelque peu larges, à l'usage desquels ils élaborent leurs adoucissements. Il est significatif qu'arrivant au chapitre de la conscience scrupuleuse les ouvrages de ce temps ont prodigué déjà chemin faisant toutes leurs facilités.

Ainsi comprenons-nous fort bien que le mot de bénignité, autant que celui d'opinion probable, soit alors à la mode. Tamburini l'affiche dès son titre même : *Explicatio Decalogi... in qua omnes fere conscientiæ casus... mira brevitate, claritate ac quantum licet benignitate declarantur.* La bénignité est un critère du choix des opinions, et cette déclaration d'Escobar ne vaut pas moins dans les matières morales qu'ailleurs : « Chaque fois que s'offre à moi une chose qui est dite pénale chez les interprètes du droit civil ou canonique, ou bien qui relève de l'odieux et non du favorable, alors des deux sentences contraires relatives au problème je choisis celle qui est plus bénigne et plus douce, selon la règle du droit : *Odiosa sunt restringenda.* » Cité par K. Weiss, *P. Ant. de Escobar y Mendoza als Moraltheologe in Pascals Beleuchtung und im Lichte der Wahrheit auf Grunde der Quellen*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 105. Et du lien de la bénignité avec la multiplication des opinions probables, nous avons l'aveu le plus franc dans cet autre texte du même Escobar, où il semble donner à distance la réplique aux doléances de Henriquez, enregistrées plus haut : « Combien n'ont-ils pas tort ceux qui se plaignent qu'en matière de conduite les docteurs leur produisent tant et de si diverses décisions! Mais ils devraient plutôt s'en réjouir, en y voyant autant de motifs nouveaux de consolation et d'espérance. Car la diversité des opinions en morale, c'est le joug du Seigneur rendu plus facile et plus doux. La Providence a voulu dans son infinie bonté qu'il y eût plusieurs moyens de se tirer d'affaire en morale et que les voies de la vertu fussent larges afin de vérifier la parole du psalmiste : *Vias tuas, Domine, demonstra mihi.* » *Universa theologia moralis*, Lyon, 1652, proœmium. Se défendant contre les accusations que l'on sait, Escobar ajouta quelques lignes à la préface de son *Liber theologiæ moralis* en la réédition de 1659, où paraît invinciblement le même esprit qui est, sans qu'il y songe, le plus grave tort de sa morale : « Que si je donne l'impression d'adhérer aux opinions quelque peu relâchées, ce n'est pas qu'alors je définisse ce que je pense, mais j'expose ce que les doctes, sans léser leur conscience, pourront appliquer en pratique lorsqu'il leur semblera expédient pour apaiser l'âme de leurs pénitents. » On se rappelle un propos semblable de Tamburini. Avec les meilleures intentions du monde, comment prendre parti pour une telle bénignité? Hurter, *op. cit.*, t. IV, col. 276, porte sur Escobar un jugement curieux : « Nous ne nions pas qu'il ait été souvent plus bénin que de raison, peu exact en ses citations, peu solide en ses preuves et quelque peu obscur en ses discours; il a cependant fort bien mérité de la théologie morale. » Mais que fallait-il donc pour qu'il en déméritât?

Entre les casuistes de cette génération, nous ne pouvons omettre de dépeindre brièvement le célèbre *Caramuel*, grand homme en son siècle, bientôt le centre d'une imposante littérature, où ses critiques mêmes le traitent avec les plus respectueux égards. Les traits que nous venons de signaler sont en lui représentés au vif. Bien différent d'Escobar pour le tempérament — ce dernier était bonhomme et placide, au témoignage des curieux qui allèrent le voir après les *Provinciales*, tout surpris du bruit fait autour de son nom et s'excusant de ses maximes sur ce que d'autres docteurs étaient plus relâchés que lui (voir dans les *Œuvres* de B. Pascal, coll. des *Grands écrivains de la France*, t. V, p. 384, n. 1; cf. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, p. 52, n. 2) — rien n'est plus remuant et impétueux que ce personnage, en qui se découvre comme un rejeton attardé et abâtardi de l'humanisme : un prodige en son genre, mais à qui manque le seul grain de bon sens qui eût donné leur prix à ses qualités (voir son article). Un jugement peu sympathique et fort vraisemblable sur Caramuel, dans Nicole, *Litteræ provinciales...*, Cologne, 1665, append. II, p. 612-613. Mais de l'un à l'autre, comme de ceux-là à leurs pareils, le fond doctrinal et l'inspiration morale sont identiques. On doit seulement au tour d'esprit propre au dernier d'en pouvoir lire des expressions plus savoureuses. Rien n'est drôle et bouffon comme ses titres et dédicaces, comme les déclarations d'amitié qu'il prodigue envers Diana (et que Diana lui rend bien), comme son style, sa verve et son entrain. Mais rien n'est attristant comme les appréciations morales prodiguées au long de ses courses et aventures par ce cistercien, cet abbé, cet évêque. Relevons-en quelques exemples.

En morale, il n'y a que des opinions, point de certitudes. Nous sommes des hommes et non des anges; qui se souvient de sa condition n'attendra pas des docteurs évidences et démonstrations, quand ils ont déjà grand'peine à discerner le plus probable du moins probable.

Il n'est pas bon que le commun des gens juge des probabilités intrinsèques, affaire de théologiens; la probabilité extrinsèque vaut mieux pour eux et elle est moralement plus sûre. On en jugera selon ses partisans : les détenteurs de chaires illustres ont alors le pas sur tous. Et quand même leur opinion serait contraire à tous les docteurs d'autrefois, si elle est soutenue par Lorca, ou Vasquez, ou Suarez, ou Basile Ponce, ou Lessius, ou l'un des deux Sanchez, ou Diana, elle est garantie. Pour des auteurs d'un moindre rang, on convient qu'il en faudrait quatre. Le bruit étant venu à Caramuel de cette exclamation d'un brave homme : « O heureuse Église primitive que n'accablait pas ce grand nombre d'opinions et de docteurs! » il s'en indigne et s'écrie : « Erreur manifeste! Ces opinions multipliées sont le signe du salut plus facile et plus excellent. Loin d'en être rendue malheureuse, l'Église peut ainsi conduire vers le ciel son troupeau *benignius et facilius*. Beaucoup seraient damnés que sauve une sentence probable, *damnarentur plurimi quos sententiæ probabilitas salvat.* » On a vu qu'ainsi pensait Escobar. Il y a que celui-ci est infatigable sur ce thème. Par exemple, poursuit-il, si l'on pense que seule l'attention extrinsèque est requise à la récitation de l'office divin, on peut avoir l'assurance de n'avoir jamais commis en le récitant, au cours de nombreuses années, aucun péché véniel. Qu'ils osent avoir la même sécurité, ceux qui requièrent à ce sujet une attention intrinsèque! Il est clair que sur ces positions Caramuel est indémontable. Voir surtout sa *Theologia regularis*, disp. VI.

Une casuistique ainsi comprise est trop menacée de laxisme pour n'y point verser en effet. On appelle laxisme le système qui se montre aussi favorable que possible à l'abolition de l'obligation dans le doute, aussi peu exigeant que possible à l'endroit de la probabilité, prêt à accueillir une opinion sur l'autorité la plus réduite et la raison la plus ténue; on taxe aussi de laxistes certaines solutions de cas de conscience particulièrement téméraires ou scandaleuses. Mais le laxisme ne s'est ainsi dégagé et défini que sous l'effet des réactions dont nous parlerons bientôt. Au temps où nous sommes, il est à peu près partout mêlé et confondu avec le probabilisme chez des auteurs dont on vient de voir quelle conviction ils avaient de leur innocence. Quiconque a seulement feuilleté l'immense littérature morale de l'époque n'ignore pas quel empire exercent les tendances que nous avons dites. Il est difficile à l'historien de n'en point imputer quelque responsabilité au probabilisme, qui eut en cette casuistique la part que l'on sait. De fait, on en vint là le plus naturellement du monde. Il est vrai que les premiers initiateurs avaient une idée relativement honorable de la probabilité et relativement restreinte de la liberté conférée par le doute. Mais ils ont admis que l'action ne fût pas conforme au jugement de son auteur même, et cédé à une inspiration de bénignité telle qu'ils reconnurent au doute une certaine vertu d'émancipation et tolérèrent l'usage de l'opinion moins probable. Il se trouve que ces principes livrés à eux-mêmes et pour ainsi dire à leur force native, exploités en toute liberté et comme dans l'ivresse de la découverte, conduisirent vite au relâchement de la règle morale. Pour aboutir là, il ne fut nécessaire que de céder à ces principes. On ne dut point les altérer ni former quelque nouveau système. Le système fut posé, et l'altération essentielle commise, dès qu'un Medina ou un Suarez eurent déclaré leurs théories. Dès alors, le laxisme menace. En ce sens, il y a une affinité entre laxisme et probabilisme; en ce sens, le *laxisme représente le probabilisme en ses outrances extrêmes*. Caramuel n'est que l'enfant terrible des doctrines nouvelles de la probabilité. Par ailleurs, il est certain que la réserve des initiateurs était réelle; les probabilistes d'après la grande crise y sont légitimement revenus, soit qu'ils écartent les pires solutions de la casuistique, qu'ils limitent l'effet de libération du doute ou affermissent l'idée de la probabilité. C'est ainsi qu'historiquement le probabilisme parvint à se distinguer du laxisme. Mais il faut bien voir que cette position est une défense contre des excès d'abord commis. Et il n'est pas interdit de penser qu'elle reste précaire. Dès le commencement, il y eut dans le probabilisme quelques inconséquences mal excusées (comme celle du *jus* et de la *res* chez Suarez), lesquelles sont allées par la suite s'aggravant et se compliquant à mesure que, voulant sauver les principes, on tenta d'éviter les abus où ils portaient. En somme, on n'a défendu efficacement le probabilisme contre le laxisme qu'en y remettant une mesure de sécurité et de vérité, ces règles d'or de l'ancienne théologie morale.

IV. CAUSES DU SUCCÈS DU PROBABILISME. — L'influence du probabilisme sur la casuistique n'est donc pas moins notable que son effet sur la théologie morale. Devant le phénomène que ce temps vient de nous offrir, on se demande naturellement d'où vint le succès presque unanime d'une méthode dont les risques cependant sont manifestes. En un demi-siècle fut pour ainsi dire emportée l'ancienne conception de la morale. Les nouveaux casuistes, moralistes et théologiens sont les maîtres victorieux de la situation. Comment expliquer un tel succès?

1° *Libération du rigorisme?* — On serait tenté de voir en leur méthode la libération d'un rigorisme qui eût jusque là étreint les consciences. D'où cet empressement et cette fièvre de faciliter la vie morale, suite naturelle d'une grande contrainte. Mais l'histoire ne nous découvre pas ce rigorisme supposé. Dès longtemps, nous l'avons vu, on s'est soucié d'apaiser les inquiétudes et de relever doucement les pécheurs. Seulement, jusqu'alors, on s'était par dessus tout efforcé de concilier la miséricorde avec le respect de la loi et, si l'on fut suave, on tâcha que ce ne fût point au détriment de l'obligation morale et de l'ordre qu'elle représente; de là les usages précautionneux que nous avons décrits. Sous le règne de la probabilité, on passa en réalité non de la rigueur à l'indulgence, mais de l'indulgence à la bénignité. Cette histoire le démontre avec force. Les intentions de ces auteurs ne sont pas en cause. Si l'on excepte la fougue d'un Caramuel, qu'il serait difficile d'excuser sans le jugement quelque peu dérangé du personnage, on a communément affaire en ce temps avec le désir sincère et louable de retenir dans la vie chrétienne ceux-là qui, traités sévèrement, risqueraient de s'en aller. Mais cette disposition ne laisse pas d'être périlleuse. Elle devient bientôt l'art d'ôter de la meilleure foi du monde le pénible des obligations. Nos théologiens ne pensaient-ils pas que Dieu même en avait agi de la sorte et que de l'Ancien Testament, loi de crainte, au Nouveau, loi d'amour, la différence consistait en ce que Dieu eût relâché quelque chose de sa rigueur et adouci ses obligations? Ils le disent sous toutes les formes et à tout propos, voire à propos de la charité, découvrant que désormais, par un effet admirable de la bonté de Dieu, il ne nous est pas tant commandé de l'aimer que de ne point le haïr. Voir Ant. Sirmond, S. J., *La défense de la vertu*, Paris, 1641, p. 18. A y regarder de près, toutes les grandes querelles morales du temps — car le probabilisme n'est que l'une d'entre elles — sur l'administration du sacrement de pénitence, sur la suffisance de l'attrition, sur le commandement d'aimer Dieu et, plus tard, sur le péché philosophique, dépendent d'une certaine idée qui s'efforce de prévaloir de la *facilité du salut*. Grâce aux bonnes intentions ainsi mises en pratique fut réalisée en fait la tentative de conserver des chrétiens à qui ne fût plus nécessaire l'esprit du christianisme. Les solu-

tions de cette casuistique s'adressent de préférence à ceux-là qui n'ont pas éprouvé l'émotion chrétienne, ou qui l'ont oubliée. Morale sans inspiration, à l'usage de qui n'a point tressailli devant l'Évangile ni écouté le Christ dans la ferveur de son âme. L'insoutenable gageure fut alors mise à l'essai d'édifier une morale chrétienne sans les amours qui soutiennent cependant tout le christianisme, l'amour des pauvres, l'amour de la chasteté, l'amour de Dieu même, puisqu'ils ont réduit la charité, on vient de le voir, à n'être que l'absence de la haine. Mais sans ces ferments de l'Évangile, comment lèvera la pâte? En leur zèle hâtif et maladroit, ces auteurs ont oublié les principes spirituels d'où le reste tire vie. Si déjà il n'y a pas de grande vie humaine sans une générosité initiale, comment sans générosité pratiquera-t-on une vie chrétienne? La tâche première de la théologie morale est de rappeler cette exigence, et le devoir premier de la casuistique d'en tenir compte. Est-ce trop demander? Mais c'est alors le christianisme lui-même qu'on déclare impraticable. On conviendrait plus aisément de ces choses si d'emblée l'on n'avait isolé la pratique chrétienne de ses ressources spécifiques; car où donc trouver un traité de la grâce en ces livres énormes de théologie morale, où donc une étude des vertus théologales qui ne soit pas la morose évaluation des obligations qu'elles nous créent? En ce sens et à la lumière de ces considérations, la théologie et la casuistique d'alors, loin d'apparaître à l'historien comme une rénovation ou une réaction nécessaire, lui représentent un phénomène de vieillissement. Elles n'ont été possibles que dans un temps où le grand nombre éprouvent la lassitude d'être chrétiens. Elles sont pour qui n'est plus chrétien d'esprit et donc cherche à l'être le moins possible en action. D'où tant d'accommodements et de compromis; d'où cette frivolité d'opiner, si étrangement contraire à la gravité traditionnelle de la vie chrétienne.

Le probabilisme est venu à point en de telles conjonctures. Et l'on comprend que ces casuistes se soient pris pour des libérateurs et qu'ils aient rendu grâces à Dieu désormais plus indulgent. Si le probabilisme tel que nous le décrivons ici n'est pas né plus tôt, l'une des raisons, et non la moins profonde, en est que le sens chrétien avait encore chez la plupart sa vigueur et quelque chose de sa jeunesse. Nous ne nions pas que le probabilisme ait tenté de répondre à un problème réel et qui n'est pas l'effet du temps : celui du bien et du meilleur. Il est visible que Medina et d'autres en sont préoccupés. Sous prétexte de vie chrétienne, mettra-t-on l'homme dans la nécessité d'une sorte de tension morale permanente, où il ne se permette rien qui ne soit tout ce qu'il y a de mieux? Ne faut-il pas accorder à sa nature quelque rémission et se contenter d'une bonne action là même où une meilleure était possible? Le christianisme et l'exigence de perfection qu'il inclut n'interdisent pas qu'on donne à ce problème une solution humaine; nous ne blâmons pas ces probabilistes de l'avoir préférée. Mais nous croyons qu'ils l'ont formulée fort mal, et dans des conditions qui devaient conduire à séparer bientôt de la vie spirituelle, réservée aux âmes privilégiées, l'ordre moral, ouvert au commun des chrétiens. Dès lors, on achetait la tranquillité des consciences au prix d'un appauvrissement véritable de l'esprit chrétien. A ce compte, le probabilisme connut une grande prospérité.

2° *Apparence d'évidence.* — Il la connut pour une autre raison, qui est l'apparence d'évidence et de bon sens qui s'attache au système. N'est-il pas vrai qu'on ne peut à tout coup en matière d'action obtenir la certitude? Et, si la probabilité doit suffire, n'est-ce pas une déduction immédiate de déclarer suffisante encore l'opinion moins probable, laquelle conserve sa probabilité? D'autre part, n'est-il pas vrai aussi que la correspondance est mal assurée du théorique au pratique, en sorte que l'action ait des certitudes où la spéculation demeure hésitante? Le probabilisme se présente ainsi comme le système qui tient enfin compte de l'ordre propre de l'action, qui a le sens des difficultés et des complications de la vie pratique, et l'on a pu sincèrement penser qu'en dehors de là il n'y avait que l'issue ou du rigorisme ou de la conscience tourmentée. Le principe de la méthode fut caché facilement à ses auteurs comme à ses premiers adeptes : cette altération de la notion classique de probabilité et cette pure invention d'un ordre pratique irréel, obtenu par la réflexion sur l'état de la conscience. Pour qui accepte ces positions initiales — et combien n'ont jamais imaginé qu'elles fussent contestables — il n'y a pas de réfutation possible du probabilisme. Il faut ajouter que, dans ce système, grâce à l'application des règles qui le constituent, rien ne semble plus aisé que de conduire sa vie morale. A la recherche du réel, toujours inédit et divers, est maintenant substitué un art assez élémentaire et d'un fonctionnement régulier, tel que, sans tourment d'esprit, on découvre l'action requise. En réalité, les probabilistes versent de cette façon dans le général et le théorique, résolvant les différents cas par des principes communs plutôt que d'en poursuivre la solution propre, originale, réaliste. Au vrai, les théoriciens, ce sont eux, et les réalistes, leurs adversaires. De plus, ils furent amenés, et de plus en plus dans la suite de l'histoire, pour adapter à la réalité un système conçu en dehors d'elle, à le subtiliser et à le compliquer, tellement que le maniement en devienne malaisé; nous observions déjà ci-dessus ce paradoxe du probabilisme. Reste qu'il apparut comme le langage du bon sens et comme une simplification de l'enquête morale; d'où son succès.

3° *Le goût de la nouveauté.* — A ces causes ajoutons chez les théologiens et les casuistes dont nous parlons une disposition psychologique dont l'effet va dans le même sens. En général, ces auteurs ont le sentiment d'appartenir à un âge nouveau et de trancher nettement sur le passé. Ils furent des modernes en leur temps. Ils apportèrent à leurs contemporains les solutions convenables au siècle où l'on était et pour quoi les docteurs d'autrefois sont d'une ressource médiocre. Esprit de corps très prononcé chez les écrivains de la Compagnie de Jésus, et dont on possède un monument dans l'*Imago primi sæculi Societatis Jesu*, publiée en 1640 par les jésuites de Belgique, un autre, concernant proprement notre sujet, dans l'ouvrage cité d'Escobar, *Liber theologiæ moralis viginti quattuor societatis Jesu doctoribus reseratus.* Esprit de corps non moins prononcé chez les casuistes sans distinction, qui se citent, s'admirent, se louent jusqu'à faire plus grand cas de l'un d'entre eux que des docteurs les plus illustres du passé. Un tel sentiment est chose fort humaine, et l'on sait combien il commande l'appréciation des choses. En l'espèce, il s'entretient de cette juste pensée que la science morale, faite pour diriger l'action, est soumise, comme les circonstances mêmes de la vie, à un renouvellement perpétuel, en sorte que les auteurs plus récents y détiennent de ce fait un avantage sur les meilleurs du passé. Mais il n'est point sûr que nos casuistes et théologiens aient un sentiment égal de la nature propre de leur science qui, morale et pratique, n'en est pas moins une théologie, c'est-à-dire une pensée dérivée de la tradition chrétienne. La distinction devenue commune dès alors des choses de la foi et des choses des mœurs ne serait point sans péril si on l'entendait en ce sens que la règle des mœurs est plus ou moins étrangère à la foi. A rester trop attentif aux cas et à l'actualité, on risque de perdre le contact avec l'esprit et ce qui doit s'introduire d'éternel dans les mœurs chrétiennes. En ce goût d'innover et en cette conscience du moderne que

nous avons dits, on n'est pas loin de toucher, de la part des auteurs dont nous parlons, plus qu'une fâcheuse disposition psychologique, une erreur de méthode. Profondément, un théologien n'est jamais un novateur et, plus que partout, il est funeste en cette profession d'aimer trop l'aventure. Le théologien élabore un « donné »; il reçoit l'héritage d'un passé dont il ne se séparerait qu'en ruinant sa science même. Le moraliste, s'il est théologien, n'échappe pas à cette loi. Et c'est pourquoi, à la distinction du dogme et de la morale qui pourrait recouvrir l'idée de deux méthodes, il y a toujours lieu de préférer celle de saint Thomas, qui, respectant expressément l'unité de la théologie, divise cette science en spéculative et pratique.

Ainsi peut-on comprendre le succès d'une méthode et d'un système dont les mérites n'égalent certainement pas les faveurs qu'ils obtinrent. Mais le cas est-il unique dans l'histoire, et singulièrement celle des doctrines, d'une disproportion de la valeur et de la renommée?

III. Les premières résistances. — En cette période de prospérité incontestée se marquèrent ici ou là quelques résistances, dont il est aisé, mais dont il n'est pas superflu de faire le dénombrement. Elles eurent peu d'effet en leur temps. Mais en pleine ère probabiliste elles attestent la permanence d'autres pensées comme elles annoncent les prochaines et retentissantes protestations.

Signalons d'abord que s'établissait en même temps que la catholique une casuistique protestante, beaucoup moins florissante il est vrai, et qui refuse nettement le probabilisme. Voir l'art. Casuistique, t. ii, col. 1876-1877. Des informations dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. i, p. 25-28; O. Dittrich, *Geschichte der Ethik*, t. iv, Leipzig, 1932, p. 382-391. Dans ce dernier volume noter aussi des indications sur les rapports de la théologie protestante avec les « systèmes moraux » du catholicisme, passim; voir l'index alphabétique.

Dans le monde catholique, on discerne d'assez bonne heure des récriminations contre le nouveau tour et la facilité de la morale; il y aurait lieu du reste de faire le départ entre les motifs légitimes et les raisons intéressées de ces interventions. Voir un document en ce sens dans R. de Scorraille, *op. cit.*, t. i, p. 226-227 ; lettre de Vigil Quiñonez, premier conseiller de Tolède, au nonce de Madrid, où on lit ces lignes : « Ces Pères, avec tous leurs raffinements de doctrine et leurs nouveautés, sont en train de si bien débrider les consciences dans ce royaume que, si l'on n'y met ordre, l'Église de Dieu ne tardera pas à souffrir quelque malheur ou à donner du scandale. » Cette lettre est datée de 1602.

Mais la première intervention théologique contre le probabilisme semble être celle du jésuite italien, *Paul Comitolus* († 1626), qui fit une place aux nouveaux problèmes en ses *Responsa moralia*, parus à Lyon en 1609. Il attribue à la somme *Armilla aurea* (comme d'autres, on l'a vu, à Navarre) cette *fœda prolapsio* de permettre qu'on suive l'opinion probable de préférence à la plus probable; c'est se tromper sur l'auteur, mais c'est bien connaître la doctrine en cours. Il rejette énergiquement cette proposition, et sur des preuves qui se ramènent en somme à la revendication de la vérité comme règle des mœurs. C'était du premier coup toucher juste. Des cinq preuves, nous citons la troisième, qui est peut-être la plus expressive :

In morum disciplina obstruere sibi vias indagandæ veritatis gravis est culpa; sed id facit qui, rejecto magis probabili, minus probabile adsciscit : siquidem ad veritatem inveniendam multo certior est nota ac via munitior id quod est magis simile quam quod est minus... Ideo iniquum est certiores conjecturas veritatis contemnere ut minus certas captemus. L. V, q. xv.

Un peu plus bas, Comitolus fait allusion à un théologien que l'on reconnaît être Bañez, de qui il récuse la distinction des opinions en deux genres, celles qui concernent la licéité d'une action et celles qui se réfèrent à la nature des choses (voir en effet col. 469 au bas). Avec le précédent, on cite aussi, depuis Gonzalez, comme l'un des premiers quoique encore timides antiprobabilistes, le jésuite portugais *Fern. Rebello* († 1608), auteur d'un traité *De obligationibus justitiæ, religionis et caritatis*, paru à Lyon en 1608.

Ni l'un ni l'autre de ces deux ouvrages ne semblent avoir été beaucoup répandus (voir Hurter, *op. cit.*, t. iii, col. 678-679). D'une plus haute autorité est saint *Robert Bellarmin*, dont il faut rappeler le texte tutioriste bien connu. Il se lit dans l'*Admonitio ad episcopum Theanum nepotem suum*, Paris, 1612, et il est intéressant en sa brièveté, à la fois pour la fermeté de sa déclaration et pour l'allusion qu'il semble contenir aux doctrines du temps :

Si quis velit in tuto salutem suam collocare, is omnino debet certam veritatem inquirere et non respicere quid multi hoc tempore dicant aut faciant : et si rei certitudo non possit ad liquidum apparere, debet omnino tutiorem partem sequi, et nulla ratione, nullius imperio, nulla utilitate temporali proposita, ad minus tutam partem declinare. Agitur enim de summa re cum de salute æterna tractatur, et facillimum est conscientiam erroneam exemplo aliorum induere, et eo modo conscientia non remordente ad eum locum descendere, ubi vermis non moritur et ignis non extinguitur.

Devant ce texte malaisément flexible, un auteur du xviiie siècle, I. Neubauer, S. J., découvrait que Bellarmin, « excellent pour la doctrine, n'a jamais rien enseigné en théologie morale ». Cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. i, p. 32. Le même et d'autres après lui, jusqu'aujourd'hui, tiennent que ces conseils ne s'adressent qu'à un évêque voulant mettre son âme en sûreté, et non au commun des chrétiens. Mais cette exégèse n'est guère naturelle et elle semble trahir un embarras.

Plutôt contre l'abus de la casuistique, et non directement contre le probabilisme, réagit à son tour *François Ghetti* († 1639), dominicain italien, auteur d'une *Theologia moralis sive casus conscientiæ*, parue à Plaisance en 1628-1629. Il signale, à l'instar d'Henriquez trente ans plus tôt (cf. col. 489), la diversité et la contrariété des multiples opinions en cours, créant une situation très confuse pour les consciences. Et il se propose, adoptant d'ailleurs l'ordre alphabétique, de décider les cas de conscience uniquement selon saint Thomas d'Aquin, de qui les principes bien étudiés permettent, dit-il, de résoudre nombre de cas, sans qu'on doive entrer dans le détail d'une infinité de solutions particulières. Il y a là un essai légitime de tirer de saint Thomas un parti immédiatement pratique, comme aussi une ébauche de méthodologie casuistique : d'où le titre audacieux de l'ouvrage; mais un peu gâtés peut-être par des déclarations comme celle-ci : « On ne peut rien imaginer au sujet de la théologie morale qui n'ait été ou expliqué ou insinué par l'omniscient saint Thomas, sauf un petit nombre de questions déterminées après sa mort par divers souverains pontifes. » Préface. On voit si Ghetti devait trouver audience auprès des moralistes contemporains! Il put néanmoins rééditer son ouvrage sous un nouveau titre à Milan, en 1639, et enrichi de gloses explicatives empruntées à des auteurs thomistes, où l'on trouve cette remarque suggestive : « Quant aux autres récents auteurs de cas de conscience, c'est à dessein que je les omets comme des écrivains prolétaires, *tanquam proletarios scriptores*. Je vengerai néanmoins de leurs injures les anciens auteurs, autant que je pourrai. » Les prochaines réactions contre la nouvelle morale devaient prolonger l'actualité du livre de Ghetti, dont on donne une édition revue à Anvers en 1681. Aux doléances de cet auteur fait écho son confrère sicilien, *Dom. Gravina*, qui publie à Naples

en 1611 un *Cherubim paradisi S. Thomas Aq. characteribus divinæ sapientiæ illustratus;* il y déplore en passant (l. IV, c. v) la *licentia opinandi* qui a cours dans les choses de la conscience, au grand dam des âmes.

Avec le petit livre d'*André Bianchi*, jésuite italien, publié sous un déguisement à Gênes en 1612, *De opinionum praxi disputatio, auctore Candido Philalethio Genuensi presbytero*, nous avons au contraire une attaque directe contre le probabilisme, et peut-être est-ce la première publication qui soit exclusivement consacrée à ce sujet (selon Concina, *Difesa della Compagnia di Gesù*, c. I, n. 11, le général de la Compagnie avait interdit que l'ouvrage parût sous le nom véritable de son auteur). Les questions bien distinguées se réfèrent manifestement à l'état contemporain du débat. La réfutation du choix licite de l'opinion moins probable est solide et pénétrante, avec cette formule qui est décisive :

Æquivocatio igitur et causa, ut puto, erroris est pro eodem accipere, hæc duo longe diversa : judicare utramque contradictoriam probabilem; et judicare probabiliter utramque contradictoriam veram; nam primum fieri potest, non secundum; et primum non erat illud quod sufficeret, etiam secundum dicta alias ab adversariis, ad opinandum et sequendum in praxi aliquam propositionem. Q. III, concl.

Bianchi parle d'or. On observera qu'il permet de suivre une proposition notablement plus probable, quand même la contraire est plus sûre. Ce premier des adversaires déclarés du probabilisme ne verse pas pour autant dans le rigorisme. Loin de là, il fait une concession audacieuse quand il permet, dans le doute de fait, de ne pas suivre toujours le plus sûr, et grâce au principe de possession; il veut en revanche qu'on suive le plus sûr quand le doute est de savoir si l'action est licite ou non. La critique de Bianchi suscita une réplique d'un de ses confrères siciliens, *François Bardi*, dans les *Disceptationes morales de conscientia recta* qu'il publiait à Palerme en 1650 (cf. Hurter, *op. cit.*, t. III, col. 1189 et 1200) : modeste présage des controverses prochaines.

Plus copieux et déjà violent est l'ouvrage d'*Antoine Merenda*, un laïque (l'un des rares qui soient entrés dans cette querelle d'hommes d'Église), professeur de droit à Bologne. Il paraît en 1655, dédié au commissaire de l'inquisition à Rome, le P. Pretus, O. P. (CCXXXVI-758 p. in-8°, non comptés les index). Le titre : *Disputatio de consilio minime dando*, etc., est moins clair que le dessein annoncé dans la préface :

In qua ostenditur usum probabilitatum receptum hoc sæculo adversari consuetudini universali et canonibus S. Ecclesiæ, Scripturis intellectis juxta sensum communem, principiisque naturalibus ac theologicis; ejusque motivis distincte sic satisfit ut defendi non possint probabiliter; defectus insuper grandes demonstrantur doctrinarum pro ejus defensione editarum.

L'objet propre du corps de l'ouvrage est de montrer qu'il est illicite à qui est consulté sur un cas de conscience controversé de proposer une opinion probable concurrencée par une autre également probable, à plus forte raison par une plus probable. L'ouvrage, écrit d'une seule venue, sans aucune division, est illisible. Mais on y découvre aisément que l'auteur lutte sans répit contre ce qu'il nomme l'*usus probabilitatum*. Quelqu'un y découvrit même cette expression que le probabilisme est un *commentum diaboli*. Elle disparut de l'édition corrigée, qu'avait exigée un décret de condamnation du 13 novembre 1662 et qu'autorisa un décret du 20 novembre 1663. Voir Fr. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, Bonn, 1885, p. 502.

A ces diverses résistances particulières, dues à l'initiative de certains auteurs, il faut ajouter le fait plus considérable d'une hostilité comme celle de la Sorbonne, où ne semble guère avoir eu cours la nouvelle morale. Il est vrai que ce grand corps est intervenu de préférence contre la Compagnie de Jésus, d'où le soupçon possible d'un imparfait désintéressement dans la controverse doctrinale. A l'instar de l'abbé de Saint-Cyran, qui avait dès 1626 dénoncé dans la *Somme* du P. Garasse, S. J. (mais sans aucune animosité contre la Société), « plusieurs propositions d'une morale tout à fait drolatique et déshonorante dans un chrétien » (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, p. 45; cf. t. I, p. 320), *Ant. Arnauld*, en 1643, en liaison avec la Sorbonne (circonstance piquante puisque les *Provinciales*, dont c'est ici un prélude, naîtront des démêlés du même avec cette faculté), lance la *Théologie morale des jésuites, extraite fidèlement de leurs livres*, où sont rassemblés les enseignements les plus extravagants des casuistes de la Compagnie (voir ici LAXISME, t. IX, col. 46). Cette publication n'est que le plus notable indice d'un conflit dès alors certain (voir quelques autres faits dans Sainte-Beuve, *loc. cit.*). On y fit des reproches d'imposture auxquels Arnauld, comme bien l'on pense, ne se fit faute de répliquer (ces écrits, d'une ironie un peu lourde, ainsi que la *Théologie morale des jésuites*, sont imprimés au t. XXIX des *Œuvres complètes* d'Ant. Arnauld, Paris-Lausanne, 1770). Le corps du recueil est précédé de trois propositions générales, dont les deux premières ont l'intérêt d'énoncer le sentiment du milieu universitaire parisien sur les questions à l'ordre du jour de la probabilité :

Il n'y a presque plus rien que les jésuites ne permettent aux chrétiens, en réduisant toutes choses en probabilités et enseignant qu'on peut quitter la plus probable opinion, que l'on croit vraie, pour suivre la moins probable; et soutenant ensuite qu'une opinion est probable aussitôt que deux docteurs l'enseignent, voire même un seul.

Pour obliger le monde à suivre les nouveautés pernicieuses qu'ils ont introduites dans la morale chrétienne, ils enseignent que nous devons apprendre la règle de notre foi des anciens Pères, mais que pour celle des mœurs, il la faut tirer des docteurs nouveaux, qui est une chose très injurieuse à tous les Pères de l'Église. Éd. cit., t. XXIX, p. 74.

Une campagne toute semblable est déclenchée dans le même temps en Espagne, dont témoigne le *Manifesto a los fieles de Christo de las doctrinas perversas que ensenan, defienden y practican universalmente los jesuitas*, publié sous le nom de Gregorio de Esclapes, et qui paraît aussi à Louvain en 1646. Y répondit un opuscule, *Ladre me el porro y no me muerda*, « Le chien aboie après moi et ne me mord pas », dû soit à un franciscain du nom d'Aguila, soit au jésuite Matthieu de Moya, de qui ce serait la première entrée en scène. Ces deux écrits furent mis à l'index espagnol, mais non à l'index romain. Voir Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 499.

Sans attendre ces peu charitables avertissements, les généraux de la Compagnie de Jésus n'avaient pas manqué de mettre en garde leurs sujets contre l'abus possible des nouvelles méthodes, attestant ainsi le même danger que les adversaires dénoncent comme s'étant vérifié. Dans une instruction du 1er février 1604, adressée par Cl. Aquaviva aux supérieurs, on recommande aux confesseurs, à propos de la chasteté, qu'ils évitent de toujours juger vénielles et non périlleuses les fautes de leurs pénitents, ainsi qu'y inviteraient certaines opinions répandues dans la Compagnie :

Dent operam ut pestiferas quasdam et nimis laxas opiniones penitus evellant, hoc illudve non esse mortale, magni momenti non esse, necessarium non esse ut distincte confitendo explicetur. Meminerint denique sic terram paulatim alluvione consumi, et cujusmodi puritas in societate requiratur, ut omni cura invigilent et mala prævertant. C. V, *De castitate, Institutum*, t. II, p. 299-300.

Plus généralement est dénoncée chez les professeurs une tendance à la liberté d'opiner dans une lettre du même, adressée à toute la Société le 14 décembre 1613 :

Attendant etiam diligenter doctrinæ firmitatem multum imminui ingeniaque confundi plusquam credi possit ex ea

libertate quam sibi magistri faciunt, quamlibet opinionem uti probabilem problematice tuendi. Quo fit ut discipuli nesciant ubi pedem figant : ideoque studeant professores opiniones solidiores legere ac defensare. Dans Serry, *Historia congregationum de auxiliis*, Venise, 1740, l. IV, c. XXXI, col. 633.

Bien plus expresse encore est une lettre de Mucius Vitelleschi, adressée le 4 janvier 1617 aux supérieurs, où sont touchés divers points de discipline jugés plus opportuns. Le choix des opinions en est un :

Nonnullorum ex societate sententiæ in rebus præsertim ad mores spectantibus plus nimio liberæ, non modo periculum est ne ipsam avertant, sed ne etiam Ecclesiæ Dei universæ insignia afferant detrimenta. Omni itaque studio perficiant, ut qui docent scribuntve minime hac regula et norma in delectu sententiarum utantur : « Tueri quis potest. » « Probabilis est. » « Auctore non caret »; verum ad eas sententias accedant, quæ tutiores, quæ graviorum majorisque nominis doctorum suffragiis sunt frequentatæ, quæ bonis moribus conducunt magis, quæ denique pietatem alere et prodesse valeant, non vastare, non perdere. Quoniam vero constitutiones, decreta, regulas probe callent de S. Thoma sequendo, de non provehendis ad cathedras, aut etiam removendis, qui ejusmodi doctrinam parvi facere aut cordi non habere præ se ferunt, præsertim si novitatum amantes deprehendantur, qui nulla sunt ratione ferendi, reliquum mihi præterea nihil est, nisi, ut hæc ipsa serventur, uti maximi rem momenti, quam ardentissime possum urgere. *Epistolæ præp. gener. ad Patres et fratres Soc. J.*, Anvers, 1635, p. 432-433.

Dans le catalogue des propositions dont l'enseignement est prohibé dans la Société, annexé à l'*Ordinatio pro studiis superioribus* qu'envoie aux provinciaux le général Fr. Piccolomini en 1651 (*Institutum*, t. III, p. 233 sq.), sauf la proposition disant que tous les péchés luxurieux contre nature sont de la même espèce infime, aucune ne concerne la morale.

Avec ces interventions est engagée déjà en matière de probabilisme l'attitude officielle de la Compagnie de Jésus, dont nous suivrons bientôt le développement. Car elle ne peut manquer de se ressentir des réactions que nous allons voir s'affirmer, où les résistances enregistrées jusqu'ici vont prendre une puissance nouvelle. A l'ère de la prospérité doit succéder maintenant une période de luttes et d'adaptations, dont les péripéties vont faire l'objet de notre récit.

Outre les ouvrages tombant sous notre analyse et que nous avons cités à mesure, nous avons fait usage, comme on a vu, des textes législatifs de la Compagnie de Jésus, imprimés dans les recueils cités, principalement l'*Institutum Societatis Jesu*, publié en deux volumes à Prague en 1757. Nous avons aussi cité pour la première fois les travaux d'I. von Döllinger et Fr. H. Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche...*, 2 vol. (le second contenant les documents justificatifs), Nördlingen, 1889; Fr. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885; l'un et l'autre nous seront utiles pour toute la suite de cette histoire. Le *Port-Royal* de Sainte-Beuve servira de nouveau dans le chapitre sur Pascal et le jansénisme; de même les *Œuvres* de Pascal dans l'édition citée des *Grands écrivains de la France*. Nous avons renvoyé en outre au *Nomenclator* de Hurter, déjà cité plus haut et qui le sera encore dans la suite; aux articles du dictionnaire, CASUISTIQUE, JÉSUITES (*La théologie morale dans la Compagnie de Jésus*,) LAXISME, qui nous seront utiles de même ci-dessous; enfin à quelques ouvrages intéressant des personnages ou des points particuliers. Signalons une page d'occasion, mais pénétrante, sur la casuistique du XVII[e] siècle, dans le premier volume récemment édité des *Œuvres* de Laberthonière, *Études sur Descartes*, t. I, Paris, 1935, p. 61-65.

IV. LE PROBABILISME EN DIFFICULTÉ (de 1656 à 1700). — Au cours des trois quarts de siècle environ qui précèdent 1656, le probabilisme a pu se former et s'établir comme nous avons dit. Il se trouve que cette dernière date marque le commencement de plusieurs réactions, nées de causes diverses, et dont le développement ainsi que les conséquences doivent faire au système désormais une situation nouvelle : il se soutient en se défendant et en s'adaptant. De ces réactions, quelques-unes visent de préférence la casuistique au service de laquelle nous avons dit que le probabilisme fut efficacement enrôlé. Cette forme de controverse, on s'en est aperçu déjà, est antérieure à la date que nous choisissons comme limite de la présente période, bien qu'elle prenne précisément en 1656 une force et un retentissement encore inouïs. On l'a étudiée à l'art. LAXISME. Elle doit nous retenir pour autant qu'elle engage une offensive à l'adresse du probabilisme lui-même. De fait, les liaisons de la casuistique relâchée et du probabilisme imposèrent que maintes données historiques relatives à notre sujet fussent introduites en l'article cité, d'où pour nous une liberté d'abréger dont nous userons autant qu'il se peut. Dans l'enchevêtrement des événements qui nous attendent, il n'est guère aisé de tracer des lignes de partage qui soient à la fois entièrement nettes et historiquement significatives; tout système a des inconvénients. Nous nous arrêtons à distinguer une période qui va de 1656 à la grande condamnation d'Innocent XI, le 2 mars 1679; une autre qui s'étend de là à la condamnation promulguée par l'assemblée du clergé de France, en 1700. A l'intérieur de chacune, nous ordonnerons l'histoire selon les épisodes ou les ensembles plus importants. — I. De 1656 à la condamnation d'Innocent XI. II. De la condamnation d'Innocent XI à l'assemblée du clergé de 1700 (col. 531).

I. DE 1656 A LA CONDAMNATION D'INNOCENT XI (2 mars 1679). — On assiste en ce temps à plusieurs attaques indépendantes dirigées plus ou moins immédiatement contre le probabilisme. Elles déterminent des controverses, où se trouve intéressée spécialement la Compagnie de Jésus. Après une première intervention d'Alexandre VII en 1665 et en 1666, la position du magistère se confirme avec la condamnation prononcée par Innocent XI, à la date indiquée.

1. LA RÉACTION DOMINICAINE CONTRE LE PROBABILISME. — Au chapitre général des frères prêcheurs réuni à Rome en juin 1656, sous la présidence du maître général J.-B. de Marinis, fut notifiée à tous les professeurs de l'ordre une « admonition », insérée dans les actes officiels de l'assemblée, qui marque un tournant décisif quant aux rapports de cette famille religieuse avec le probabilisme.

On rappelle aux professeurs qu'ils aient à se mettre en garde contre la démangeaison des opinions étranges et peu conformes à la lettre génuine de saint Thomas, tant en philosophie qu'en théologie, mais spécialement en morale, où le salut des âmes est plus engagé. Qu'ils y évitent donc, avec grand soin et prudence, les opinions lâches, nouvelles et peu sûres; qu'ils s'abstiennent des paradoxes et monstruosités qu'on voit en certaines décisions ou en certains problèmes d'auteurs modernes, plus favorables à la vanité et à une dangereuse ostentation qu'à la vérité. Enfin, qu'ils s'efforcent non seulement de s'attacher en tout et très fidèlement à la saine doctrine du Docteur angélique, qu'il a lui-même empruntée aux sources très pures des saints Pères, mais encore de se plier à sa langue, en sorte qu'on s'écarte le moins possible de son style, de ses locutions, et qu'on évite ainsi plus sûrement toutes les innovations verbales comme les recours trop empressés aux probabilités extrinsèques. Qu'ils veillent en outre à suivre les sûrs chemins des anciens et célèbres thomistes, et, partout où naissent des opinions divergentes entre les théologiens de ce temps, qu'ils s'en remettent à la lettre et au sens antique de saint Thomas avec ses fidèles interprètes, dont on ne se séparera d'aucune façon. Et le document ajoute pour conclure : « Pour que tous exécutent ces avis avec plus de promptitude, nous leur notifions qu'ils sont hautement conformes à l'expresse volonté du pape Alexandre VII.

qui a bien voulu ordonner qu'il fût ainsi prescrit et signifié à l'ordre entier, *hoc summe consonare expressæ voluntati S. D. N. Alexandri divina providentia papæ VII, qui istud universo ordini ita præscribi ac significari clementissime imperavit.* » Texte dans Reichert, *Acta capitulorum generalium ord. pr.*, t. VII, 1902, p. 103.

On voit sans peine la portée de cet acte. L'ordre met en garde les siens contre un danger, où nous reconnaissons clairement les doctrines et les tendances du temps. L'avertissement signifie sans doute que certains religieux y avaient trop versé. Nous avons dit la part qu'ont eue des frères prêcheurs en l'établissement du probabilisme. Mais le chapitre général vise de préférence ceux qui ont abusé du système en la décision des cas de conscience. Rien de surprenant que de tels écrivains se soient trouvés dans l'ordre, encore que le mal y semble avoir été moins grave qu'ailleurs; les polémistes dominicains que nous verrons se lever bientôt s'efforceront de disculper leurs devanciers de tout probabilisme : tactique de controverse, à quoi riposteront sans délai des thèses contraires. La vérité est qu'on fut à peu près unanimement probabiliste, ici comme ailleurs, jusqu'à cette date de 1656 précisément. Et quant aux casuistes dominicains, quelque peu suspects de relâchement, le plus notable est peut-être Vincent Candido, un Sicilien, maître du Sacré Palais sous Innocent X, auteur d'*Illustriores disquisitiones morales*..., une somme de cas de conscience disposés en ordre alphabétique, parue à Rome en 1638-1643. Selon Echard, l'ouvrage aurait déplu au maître général, Thomas Turco, qui en interdit la lecture dans les couvents à cause de la complaisance marquée par l'auteur envers certaines opinions relâchées. Quétif-Echard, *Scriptores*..., t. II, col. 580; cf. art. LAXISME, col. 71. La liste des auteurs dominicains de casuistique, dans Quétif-Echard, *op. cit.*, t. II, *Index materiarum*, p. 965 sq. Il se trouve que les Actes du chapitre général de 1656 s'ouvrent sur l'éloge funèbre de V. Candido († 1654), où il n'est pas fait allusion à cette défaillance, mais où nous prenons au contraire une haute opinion de ses vertus.

Pour obvier aux dangers comme aux abus, l'ordre ne prescrit rien d'autre, constant en ses directives doctrinales, qu'un attachement plus fidèle et presque scrupuleux à saint Thomas d'Aquin. Il insiste sur la nécessité de rester docile à l'ancienne tradition théologique, témoignant ainsi, à l'encontre de la mode du temps, une salutaire défiance de la nouveauté cultivée pour elle-même. En faveur de ses monitions, il peut invoquer l'expresse volonté du pape Alexandre VII, chez qui nous saisissons ainsi, dès le commencement de son pontificat, les préoccupations que traduiront dix ans plus tard les condamnations que l'on sait. Et nous entrevoyons combien il comptait sur l'ordre des frères prêcheurs et sur la doctrine de saint Thomas pour la conservation dans l'Église d'une saine et bienfaisante morale.

Aucun commandement cependant n'était donné, ni par le pape ni par le chapitre, d'entreprendre quelque campagne contre les opinions relâchées ni contre le probabilisme. En fait, l'acte dont nous parlons devait avoir cette conséquence, dont nous pouvons penser au surplus qu'elle n'était pas absolument étrangère aux intentions qui le dictèrent. Une lettre de Vincent Baron, l'un des définiteurs du chapitre de 1656, au maître général fait allusion à l'affaire en des termes moins réservés que la rédaction officielle : « Il me souvient, dit Baron, qu'entre autres avis à nous confiés par votre Paternité au nom du saint-père, en vue du bien et de la renommée de l'ordre, il y avait celui-ci, de tous le plus grave et souverainement glorieux à la religion dominicaine comme à l'école thomiste : que le pape était lassé de tant d'opinions nouvelles introduites par ce siècle en théologie morale, qui font se relâcher la discipline évangélique et trompent les âmes, au grand danger de leur salut, et qu'il voulait surtout que nos théologiens, en remède à ce mal caché dont souffre l'Église, préparent un ouvrage tiré de la doctrine sévère et sûre de saint Thomas, grâce à quoi fût supprimée comme au cautère cette licence des mœurs et des opinions qui s'aggrave tous les jours. » Texte reproduit dans la préface à l'édition d'Anvers, 1681, de la *Théologie morale* de Ghetti, voir ci-dessus. Voilà du moins comment comprit les choses un important capitulaire de 1656.

Mais déjà, et sans attendre cette invitation solennelle, un religieux dominicain, *J. Mercorus*, inquisiteur à Mantoue, avait préparé un important ouvrage, celui-là précisément que Baron présente au maître général dans la lettre citée, et qui répond aux vœux du chapitre comme du pape. L'objet en est une mise au point attentive de l'usage des probabilités, comme le titre l'annonce : *Basis totius moralis theologiæ, hoc est praxis opinionum limitata... adversus nimis emollientes aut plus æquo exasperantes jugum Christi*, Mantoue, 1658, où l'on voit par surcroît que le soin d'éviter la rigueur n'est pas moindre que celui d'échapper au relâchement chez cet adversaire du probabilisme. De fait, Mercorus prend garde de ne verser dans aucun excès. Il use même de formules et de procédés précautionneux à l'endroit des probabilistes, d'où peut-être certaines concessions superflues. Mais la pensée est de bonne qualité; l'élaboration, originale; la position, solide. Il en faut juger en fonction du vocabulaire établi dans la 1re partie. Le livre n'est point de controverse, mais d'effort doctrinal. Il attira néanmoins sur l'auteur des attaques, et venant des deux extrêmes entre lesquels il avait prétendu se situer. Nicole le félicitera d'avoir placé le débat moral sur le terrain de la probabilité, mais il le blâme fort d'avoir admis une ignorance invincible du droit naturel. D'où des explications de Mercorus : *Solutio trium nodorum in opere de opinionum praxi limitanda agentium juxta censuram D. N. de N., doctoris Parisiensis*, 1663. Il y maintient son principe. Du moins, la critique de Nicole est-elle pour notre auteur un brevet de non-jansénisme. Voir les *Litteræ provinciales*, Cologne, 1665, append. II, p. 576 sq. Mercorus eut d'autre part l'occasion de venger Fagnanus (voir ci-dessous, col. 512) des attaques de Caramuel, *Apocrisis pro doctrina de probabilitate Prosperi Fagnani adversus apologiam Johannis Caramuel*, 1661. Mais son principal ouvrage fut apprécié de tous ceux qui en ce temps luttèrent comme lui contre le probabilisme.

A l'appel du chapitre général répondit avec un zèle particulier la province réformée de Toulouse, prospère et illustre à cette époque de l'histoire dominicaine. Voir A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. VII, c. II, p. 28 sq. Baron y appartenait. Dans leurs cours de théologie, nous voyons les professeurs prendre position, sur le problème de la conscience, dans un sens bien différent de leurs confrères de la génération précédente : ainsi, le P. *Pierre Labat*, qui enseigna au couvent de Toulouse une *Theologia scholastica secundum illibatam D. Thomæ doctrinam*. Son effort spécifique est comme une tentative de libération à l'endroit de thèses qui s'étaient peu à peu introduites en l'école thomiste. Voir Ia-IIæ, q. XIX, t. III, Toulouse, 1659, p. 132 sq. Qu'on ne puisse agir selon la moins probable, cet auteur en donne une preuve excellente, et c'est qu'on ne voit pas, dit-il, quel motif peut déterminer le choix d'une telle opinion, sinon un intérêt temporel, ou un attachement arbitraire de la volonté, ou quelque autre considération extrinsèque; mais rien de cela n'est de nature à

fonder un jugement prudent. P. 115. Le retour aux lois de l'esprit et le sens de la vérité ne peuvent que rendre intenable le probabilisme. Labat combat aussi l'idée de l'assentiment simultanément accordé à deux contradictoires, et son argument rencontre exactement Jean de Saint-Thomas, qu'il réfute. Il résout encore l'objection tirée du droit qu'on a de ne pas suivre le plus parfait, dont nous savons qu'elle vient de Medina : ce droit ne joue plus, répond Labat, quand le moins parfait comporte le risque d'un mal, ce qui est le cas de l'opinion moins probable, laquelle fait courir un risque d'erreur. Ce redressement d'un théologien dominicain contre ses devanciers du même ordre est tout à fait significatif. Nous pensons du reste que la réaction de Labat est plus pragmatique que doctrinale, bien plus commandée par le souci de limiter les fâcheux effets du probabilisme qu'inspirée d'une méditation renouvelée de la pensée de saint Thomas. Et c'est pourquoi sans doute on observe chez cet auteur de curieuses concessions : il avoue que la loi dont l'existence est douteuse n'oblige pas après un diligent examen, que le principe de possession s'entend en toute matière. Du moins n'accusera-t-on pas de rigorisme ce nouvel adversaire du probabilisme.

On connaît davantage *J.-B. Gonet*, de la même province dominicaine, professeur à l'université de Bordeaux, auteur du fameux *Clypeus theologiæ thomisticæ*, paru à Bordeaux de 1659 à 1669, et dont une neuvième édition paraissait à Lyon en 1681, année où mourut Gonet. On y trouve, à la suite du traité de la moralité des actes humains, une dissertation de la probabilité, publiée à Bordeaux dès 1661, mais revue depuis par l'auteur. Le titre en est déjà suggestif : *Dissertatio theologica de conscientia probabili seu de opinionum probabilitate, contra intolerabiles novorum casuistarum laxitates et nimium jansenistarum rigorem*. Gonet a son tour entend combattre les excès des casuistes par une critique des théories de la probabilité, et d'autre part il ne tient pas moins suspectes les outrances jansénistes que le relâchement du parti opposé. Il récuse le choix de l'opinion moins probable comme règle de conduite. Mieux inspiré que Labat, il rend à la règle du plus sûr son efficace en matière de doutes, tant de droit que de fait, réservant le principe de possession aux choses de la justice et au for judiciaire. Sous le titre de *Probabilitatum monstra* (art. 5), il recueille un lot des plus énormes propositions de Caramuel et de Tamburini. Par ailleurs, il entreprend une réfutation en règle de Nicole, qui, selon Gonet, n'admet aucun usage de la probabilité puisqu'elle ne peut excuser si elle est fausse, ni aucune ignorance invincible du droit naturel. A quoi Gonet oppose ces conclusions : quand l'homme est tenu d'agir, il peut suivre la sentence probable si, après suffisante recherche, une autre plus probable ne lui apparaît pas; qui agit d'après une opinion probable fausse et contraire à la loi divine, mais qu'il pense invinciblement être vraie et conforme à la loi divine, est excusé de péché. Et l'auteur dénonce la racine de l'erreur janséniste en ces matières, qui est une distinction du droit positif et du droit naturel telle que l'ignorance du second est toujours vicieuse : mauvaise théologie du péché originel que Gonet s'emploie à rectifier. Cf. *Augustinus*, l. II, c. II sq. Il partage pour son compte en trois zones les préceptes naturels et, admettant qu'il n'y a point ignorance invincible quant aux deux premières (donc pour des préceptes comme ne pas forniquer, ne pas voler, ne pas mentir), il le nie de la troisième (tel contrat est illicite). On voit donc se former nettement chez Gonet cette position de juste milieu, qui sera le souci de plusieurs générations de moralistes. Il le déclare expressément lui-même dans une conclusion qui rejoint son titre : *Unde veritas thomistica inter novorum casuistarum laxitates et nimium jansenianorum rigorem media stat*. On n'interprétera donc pas à son désavantage la signature qu'il accorda en 1660, avec deux autres professeurs de la faculté de théologie de Bordeaux, au décret déclarant exempt d'hérésie l'ouvrage latin de Nicole, *Lud. Montalti Litteræ provinciales*, déféré à l'examen de cette faculté par le parlement de la ville (texte du décret dans l'ouvrage en cause, Cologne, 1665, prol. 4). La dissertation de Gonet représente parmi les égarements du temps une théologie sinon très profonde, du moins suffisamment correcte. La réaction dominicaine en cette période n'a rien produit de meilleur.

Gonet et Labat sont des professeurs. *Baron*, que nous retrouvons ici, est un polémiste. Nous avons relevé déjà un témoignage de son zèle. Au vrai, il s'est mêlé de tout : il a défendu quelques auteurs de son parti, combattu un plus grand nombre d'auteurs contraires, Caramuel (qu'il traite cependant comme un personnage considérable), Matthieu de Moya, Théophile Raynaud, etc., mais aussi Nicole. Il a infatigablement écrit; il s'est édité et réédité de même, d'où une production littéraire quelque peu confuse. Voir Quétif Échard, *op. cit.*, t. II, p. 655-656; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, p. 281-283. Ses livres sont interminables, quoique d'un latin qui sent encore sa latinité. Mais quelle importance réelle eurent ces écrits de circonstance? Pleins de renseignements sur les controverses en cours, ils semblent avoir fait un sort littéraire aux idées des autres. Du moins, les démêlés de Baron avec Rome attestent-ils que ses publications furent remarquées (voir ci-dessous). Dans l'ensemble, l'auteur, bien qu'il se défende d'en prohiber absolument l'usage, pencherait vers une défiance excessive de la probabilité, n'accordant comme règle d'action que le sûr ou le certain. Si une probabilité n'est pas favorable à la loi, il la récuse. Par ailleurs, il évite de fonder sa critique sur le principe qui exclut l'ignorance invincible du droit naturel. Il dénonce avec de Lugo l'équivoque d'une adhésion simultanée à deux propositions contraires et rejette la certitude obtenue par réflexion sur le doute, ainsi que l'extension du principe de possession en dehors de la justice. Plus personnelles peut être ses réflexions à l'adresse de Caramuel, dans la dédicace de sa *Theologia moralis... pars prior*. Il l'appelle le « Carnéade de ce siècle » et dénonce chez lui un fonds d'agnosticisme, ce qui est un jugement pénétrant sur l'esprit de cet outrancier probabiliste. Nous avons déjà dit qu'une décadence du sens de la vérité, beaucoup plus qu'une décadence du sens moral, explique chez ses auteurs l'origine du probabilisme. Voici quelques traits de la mentalité dépeinte : ne rien admettre de certain, ne pas rejeter les opinions des autres; ne pas adhérer absolument aux siennes; rien n'est absolument faux, rien n'est absolument vrai, il n'y a que du vraisemblable; chercher la vérité, mais ne pas l'espérer; en attendant qu'on la trouve, établir la probabilité que Caramuel définit, selon Baron, une vérité virtuelle; être en bons termes avec toutes les écoles et conserver la paix. Joignons à cet excellent aperçu un beau mouvement de Baron :

> Vix unquam Ciceronem de his vitæ humanæ officiis disserentem cum nostris theologiæ moralis scriptoribus comparo quin robore suffundar et pene dolore tabescam, ob sæculi nostri et Ecclesiæ dedecus sempiternum. Nam, si liceat meum sensum aperire, videntur mihi theologi ethnice locuti, et Cicero scripsisse ut theologus et christianus. Nescias an iste acrius pro honesto an illi pro utili et libertate pugnent. *Ibid.*

Vincent Contenson, attiré dans l'ordre des frères prêcheurs par le précédent (Quétif Échard, *op. cit.*, t. II, p. 656), est en effet l'héritier de son zèle et de son esprit. Comme il arrive, il dépassa même les pensées qu'il admire. Mort à 33 ans, en 1674, il a laissé une

imposante *Theologia mentis et cordis*, dont il serait surprenant que tous les chapitres fussent autant de chefs-d'œuvre. Sa dissertation de la probabilité, l. VI, diss. III, éd. Vivès, t. II, p. 95-206, est hardiment intitulée *De novello probabilitatis commento*. Elle invoque surtout, et c'est le point où il reprocherait à Baron une trop grande complaisance pour Mercorus, qu'il n'y a point d'ignorance invincible du droit naturel. Outre les preuves d'autorité, qui ne s'imposent pas, il arguë qu'on ne tombe jamais en cette ignorance qu'en suite d'une faute personnelle. Dieu en effet offre sa lumière, qui éclaire tout homme venant en ce monde, toujours présente et enveloppante; mais, à cause de l'amour pervers des créatures, on s'en détourne. Contenson n'ignore pas la distinction des préceptes absolument premiers et des préceptes secondaires du droit naturel: mais il étend sa thèse à tous : *nihil est in jure naturali tam abstrusum quod esset clausum vel ignotum*. Tandis que l'ignorance invincible de la foi peut être peine du péché sans être péché, l'ignorance du droit naturel est un péché, car la foi n'est pas inscrite dans la nature, tandis que ces préceptes le sont. Selon cette position, est ruinée d'avance toute excuse tirée de l'erreur et donc tout usage de la probabilité en ce domaine du droit naturel. Contenson proteste qu'il n'est pas janséniste puisque les anciens théologiens, dit-il, soutenaient déjà la même thèse; sur quoi, il a cette boutade : « Je le dis à cause de certains modernes importuns et impertinents qui, dépourvus de bonnes raisons, accusent sottement de jansénisme quiconque nie l'ignorance invincible du droit naturel, et, comme ceux qui souffrent de la jaunisse voient tout en jaune, ainsi ceux-là taxent indûment de jansénisme et de nouveauté toute sentence contraire à leurs relâchements.» P. 111. Il est vrai que Contenson défend sa conclusion sans invoquer le péché originel, au nom d'une puissante lumière naturelle qu'obnubilent les seuls péchés personnels; la différence est remarquable, mais le contenu de la thèse coïncide avec ce qu'on ne peut nier être spécifiquement janséniste : on verra ci-dessous que Nicole y tient plus qu'à tout, sans que lui ni personne aient le droit de s'autoriser en cela de la théologie classique. Au surplus, une déclaration de Contenson découvre ses vrais sentiments : puisque les Pères, dit-il, ont retenu des païens eux-mêmes ce qui est bon, pourquoi ne sera-t-il point permis d'avoir quelque chose de commun avec un auteur d'ailleurs catholique, grave et instruit, bien que, ainsi qu'on dit, tombé par irréflexion et sans obstination sur quelques points, et très dévot au Siège apostolique? P. 124. Cette fois, la réaction a dépassé la mesure. Le tempérament de Contenson y est pour une part : on le sent tout feu; sa manière est plus abondante que soigneusement réfléchie; son style est oratoire, ponctué d'apostrophes, débordant de paroles plus que de pensées. Attribuons à la même cause cette défense maladroite qu'il entreprend, à l'instar de Baron, des anciens thomistes tombés dans le probabilisme. Il dit par exemple de Jean de Saint-Thomas : « Bien qu'apparemment il soit favorable à la moins probable, il entoure toutefois sa thèse de tant de précautions et conditions que, par ce moyen, la moins probable est contenue dans la ligne et les limites de l'opinion sûre. » P. 158. C'est ainsi qu'avec de trop bonnes intentions on fournit des armes à l'adversaire. Mais on ne niera pas la justesse d'un autre trait : « Les Pères, en qui abondait la lumière divine, craignaient le faux sous l'apparence du vrai; ils redoutaient de tomber et d'entraîner avec eux les autres dans le même précipice; cependant qu'il n'est aucun probabiliste qui ne s'estime propre au ministère des âmes, sûr de ses probabilités non moins que de la révélation de Dieu. » P. 132. Plus de zèle en somme que de sage théologie. Gonet était plus mesuré; on regrettera que ses jugements n'aient point prévalu dans l'école toulousaine.

En dehors de cette province, le chapitre général de 1656 ne demeura point sans écho. Le cours de théologie de *Dominique de Marinis*, frère du maître général et futur archevêque d'Avignon, paru à Lyon en 1663, sous le titre d'*Expositio commentaria in IIam partem Summæ doct. ang. S. Thomæ*, offre cette particularité qu'entre les art. 6 et 7 de la q. XIX de la Ia-IIæ, lieu du traité habituel de la conscience, l'auteur insère une note pour annoncer que, dans un ouvrage destiné aux étudiants, il ne traitera pas des questions ordinairement débattues en cet endroit, qui ont pris trop d'ampleur. Il les remplace par quelques conseils : préférer le sentiment des anciens et graves théologiens aux façons ingénieuses de philosopher en choses morales telles que des modernes les ont adoptées, plus conformes à des principes spéculatifs et métaphysiques que pratiques; rechercher en morale la certitude appropriée, qui n'est point la mathématique, à la différence de certains hallucinés du temps qui, repoussant l'intolérable licence des uns, sont tombés en l'autre extrême. Nous entendons là un homme de bon sens qui juge de ces querelles avec sérénité et non sans quelque dédain.

A l'inverse du précédent, le dominicain *L. Minutolo*, qualificateur du Saint-Office, traite expressément les questions litigieuses de la conscience dans la seconde partie de son livre intitulé *Brevis notitia eorum quæ pertinent ad justitiam commutativam et ad probabilitates opinionum*, paru à Venise en 1665. La substance de l'exposé, de l'aveu de l'auteur, est prise de Mercorus. Minutolo a tiré un bon parti de son prédécesseur et, sous l'appareil compliqué de ses démonstrations, il défend une doctrine judicieuse, où sont touchés les points vifs du nouveau système. A son tour, il a vu dans le dérèglement de la probabilité la cause des relâchements de la casuistique. Avec ce livre, nous pouvons dire qu'on possède dès alors une sérieuse réfutation du probabilisme. La partie historique du travail est moins heureuse, où l'auteur tente de sauver les anciens thomistes engagés dans l'affaire. Lui aussi revendique pour sa position la bénignité, mais il en rectifie judicieusement la notion, tenant pour bénigne l'opinion qui garantit mieux le salut éternel, circonstance médiocrement appréciée des casuistes. De son ouvrage nous retiendrons de préférence une page bien venue, où est dénoncée une fois de plus et, répétons-le, avec un très exact discernement, la crise d'ordre épistémologique qui affecte le probabilisme et la casuistique dérivée de celui-ci :

Les anciens docteurs, quand ils résolvaient des questions morales, retenaient déterminément l'une des parties et excluaient l'autre, non sans répondre aux arguments opposés à leur thèse. Ils avaient alors la science des choses morales, puisqu'ils déduisaient les vérités pratiques des principes moraux comme leurs conclusions, résolvant les difficultés contraires. Aujourd'hui, aucun effort pour juger quelle partie de la contradiction est vraie ou fausse, aucune application de l'esprit pour satisfaire aux objections; mais tout le soin est de juger de la probabilité de quelque partie, sans s'inquiéter de l'autre, fût-elle plus probable et plus sûre. Cela fait, on considère la question comme tranchée. Supposée en effet la règle de l'usage de toute opinion probable, cette solution boiteuse, *irresoluta resolutio*, suffit pour que chacun sache ce qu'il peut faire ou non... D'ici peu, les livres qui traitent ainsi des questions morales seront négligeables; ils le sont dès maintenant. Bien plus, toute la science morale est tenue pour absolument vaine, car le cas survenant à chacun ou bien sera facile ou bien difficile. S'il est facile, nul besoin de livre et d'étude pour sa solution. S'il est difficile, étant donné que nous voyons les propositions difficiles avoir des raisons probables dans l'un et dans l'autre sens, on se rendra compte aussitôt de la difficulté du cas et l'on comprendra que les deux solutions divergentes sont probables : sans autre recherche, on choisira donc en toute sûreté de conscience l'une ou l'autre, comme on voudra. Mais alors

pourquoi l'étude? et pourquoi consulter les livres en vue de diriger les consciences? Il suffit qu'on sache la grammaire, puisqu'il n'est plus nécessaire de résoudre les raisons contraires, mais seulement de comprendre ce que disent les auteurs. Je souhaite me tromper, mais je sais qu'en pratique les choses se passent ainsi; la plupart de ceux que l'on consulte sur les opinions probables ne sont capables de répondre rien d'autre que ceci : voilà ce qui est enseigné par tel ou tel auteur. Si d'aventure ils fournissent des raisons, ou elles ne sont pas fondées, ou elles le sont sur des exemples, toujours incertaines et n'ayant que des apparences. Et cependant on les adopte volontiers parce qu'elles favorisent les concupiscences. Part. II, art. 2, éd. citée, p. 150-151.

Dans les additions publiées en 1667, Minutolo est plus directement polémiste, et certains de ses accents sont énergiques en conséquence. On remarquera qu'il désigne couramment les fauteurs des opinions relâchées du nom de *probabilistæ*.

Plus modeste, le témoignage de docilité thomiste que nous offre le dominicain *Louis Bancel*, premier titulaire de la chaire théologique fondée à Avignon par l'archevêque de Marinis, nommé ci-dessus. Sa *Moralis divi Thomæ doct. ang.*, parue en 1677 à Avignon, est une somme alphabétique où, sous chaque mot, figurent les textes appropriés de saint Thomas, mais sans discussion ni réfutation des théories contemporaines. Ne sont personnelles que la recherche et la disposition des matériaux.

Ainsi se présente la réaction dominicaine inspirée par le chapitre général de 1656. Dès alors, l'ordre se détache du probabilisme. Döllinger-Reusch mentionnent comme étant en Espagne le dernier dominicain probabiliste Pedro de Tapia († 1657), *op. cit.*, t. I, p. 42; nous relèverons cependant des traces de probabilisme chez l'un ou l'autre dominicain postérieur. *Voir ibid.*, p. 13, quelques noms de dominicains adversaires du probabilisme. Dans le principe, cette attitude nouvelle n'est point due à une revision doctrinale, mais à l'émoi éprouvé devant l'état de fait des consciences et de l'enseignement moral. Elle se donna néanmoins ses justifications théoriques, en sorte que sortit bientôt, de l'ordre des frères prêcheurs, par le moyen de ses professeurs ou de ses écrivains plus combattifs, une réfutation d'ensemble du probabilisme, dénoncé de préférence comme un dérèglement de la méthode en théologie morale. La casuistique y devenait justiciable de la même critique. Les meilleurs de ces auteurs non seulement ont l'intention d'éviter, mais évitent de fait les excès rigoureux du jansénisme, observant entre les doctrines en cours un juste milieu, qui leur vaut d'entrer en controverse avec des adversaires moins mesurés du probabilisme.

II. LA CRITIQUE DE PROSPER FAGNANUS. — Au cours des controverses de ce temps, on voit faite une place de choix, soit que certains l'attaquent, soit que d'autres le défendent, au traité de Prosper Fagnanus († 1678), personnage alors unanimement considéré, canoniste éminent de la curie romaine.

A la demande d'Alexandre VII, à qui l'ouvrage est dédié, cet auteur publia un monumental commentaire sur les cinq livres des *Décrétales*, en tête duquel, à l'occasion de la constitution *Ne innitaris*, est inséré un traité de l'opinion probable, dont on peut penser qu'il ne déplaisait point au pape de le voir en cette place. L'édition du *Jus canonicum sive Commentaria absolutissima in libros V Decretales* eut lieu à Rome en 1661; le permis d'imprimer est de 1657, mais la composition en remonte plus haut encore, comme bien l'on pense. Le traité qui nous intéresse est certainement antérieur à la composition de l'ouvrage de Mercorus (voir col. 504), comme on peut le déduire des déclarations de Fagnanus lui-même. *De opinione probabili...*, n. 108 et 111. Nous pouvons donc en placer l'étude avant celle des *Provinciales*, desquelles il est du reste parfaitement indépendant, écrit essentiellement romain, sorti du milieu pontifical. Il fut édité sous un format maniable, à Rome, en 1665, sous le titre : *De opinione probabili tractatus ex commentariis Prosperi Fagnani super Decretalibus seorsum recusus*, avec un index alphabétique des matières. Nous le citerons d'après le numérotage, qui va de 1 à 119.

Fagnanus tient la question en jeu pour grave et difficile. Le débat en est d'ailleurs nouveau, ne remontant pas à plus de cent années; à ce titre, il est déjà suspect. Mais, parce que cette doctrine s'est beaucoup propagée et compte d'innombrables partisans, tant princes que personnes privées, il en faut parler, dût-on aller contre le courant. L'étude en sera divisée selon les degrés de plus en plus accommodants du système. Et d'abord, en morale, est-il permis de suivre l'opinion probable en elle-même, abstraction faite de la probabilité de l'opinion opposée? N. 44-121. Des vingt-six arguments accumulés en faveur de la réponse négative, dégageons la pensée exacte de l'auteur. Le probable n'est pas règle d'action morale, étant ouvert au faux comme au vrai. On n'agit bien que si l'on est objectivement certain de bien agir. La crainte attachée à l'opinion rend illicite l'action qu'on y conforme. Ces propositions sont claires. Mais, à suivre le raisonnement, on découvre que Fagnanus entend le probable dans le sens des adversaires et qu'il refuse l'usage des opinions dites probables, adoptées comme règles d'action, au seul titre de cette probabilité nominale. Il le refuse à bon droit. Mais qu'accepte-t-il au juste? Son dernier argument est le plus net (n. 98-108). Il distingue la *certitudo probabilis* et la *certitudo ex probabilibus*. En confirmant que la première n'est pas règle d'action (elle est à son gré un concept contradictoire, la certitude disant détermination, et la probabilité indétermination de l'intelligence), il agrée que la seconde le soit. Et il entend par là une certitude engendrée par des raisons probables; car où une seule raison ne peut engendrer la certitude, plusieurs, si elles sont convergentes, ont cet effet; même une présomption violente y parvient. Certitude assurément différente de celle qu'engendre une raison formelle et évidente, mais authentique certitude. Sans être démonstrative, elle excède les limites du probable. Nous ne croyons pas qu'en cet effort Fagnanus rejoigne la certitude probable d'un saint Thomas, dont on voit qu'il refuse au moins le nom; car saint Thomas admet une crainte en cet état de l'esprit, qui, si assuré qu'il soit, n'a point l'absolue fermeté de la certitude pure et simple, tandis que Fagnanus incline fort à l'éliminer. De plus, saint Thomas considère la certitude probable comme vraie *ut in pluribus;* elle souffre donc erreur; Fagnanus, au contraire, semble bien tenir sa *certitudo ex probabilibus* comme toujours vraie puisqu'il la qualifie d'infaillible, quoiqu'on relève chez lui cette remarque : ... *nullam formidinem habet de falso. Unde si errat hoc est omnino per accidens et præter intentionem.* N. 111. Mais cette dernière concession ne nous ramène pas encore à l'opinion classique, où vérité et erreur sont dans le rapport d'*ut in pluribus* et *ut in paucioribus*, non de *per se* et *per accidens*. Il semble donc bien que Fagnanus force les exigences de la théologie classique en matière de certitude pratique. Un texte le confirme, sur la distinction de deux craintes, où Fagnanus ne mettrait pas d'intermédiaire entre l'équivalent de la certitude probable de saint Thomas et l'hésitation, la fluctuation, le doute en un mot. N. 398. On aperçoit que lui fait précisément défaut (cf. n. 19 et 116 fin) cette notion régulatrice de vérité pratique, dont nous avons dit qu'elle concilie en dernier ressort les exigences de la loi objective avec les conditions de la conscience. La critique du probabilisme amène donc un auteur à dépasser quelque peu l'exigence dont il est

vrai que ce système avait fait trop bon marché. Vicissitudes ordinaires des pensées humaines! En cela se vérifie ce qu'on a appelé depuis saint Alphonse le « rigorisme » de Fagnanus : vocable nouveau, que nous rencontrons à ce point de notre enquête, mais qu'il faut aussi prendre soin de ramener à sa signification réelle, que seule nous livre l'histoire. Par ailleurs, on a vu que Fagnanus ne bannit pas absolument de la morale l'usage des probabilités, puisqu'il admet que leur convergence forme une certitude. Ajoutons qu'une fois acquise la certitude il admet expressément, n. 110, qu'on la suive, et quand même la contradictoire serait d'une plus grande sécurité, car on tient celle-ci pour fausse, et un jugement vrai ne cesse pas de l'être quand il est favorable à du moins sûr.

On renchérit sur la doctrine que vient de rejeter Fagnanus quand, non content de faire de la probabilité une règle d'action, on permet, entre deux opinions contraires et également probables, ou presque également, de suivre n'importe laquelle, au gré de chacun. N. 121-152. Sur quoi l'auteur pose cette première conclusion qu'en présence de deux opinions d'une probabilité égale (et supposé qu'il ne dispose de rien d'autre pour se décider) l'esprit est dans le doute. A travers les arguments accumulés, on discerne ici la distinction essentielle : autre chose est de reconnaître qu'une opinion est probable, autre chose d'adhérer à l'opinion reconnue probable, distinction que l'auteur fonde sur quatre caractères différents des deux cas. Il n'a pas de peine à confondre d'équivoque les adversaires qui l'ont omise. Nous savons qu'elle est capitale. Le passage de Fagnanus est cette fois excellent, et son intérêt historique non négligeable. Cette distinction, du reste, fut faite très tôt contre le probabilisme, et Fagnanus lui-même en attribue l'énoncé à Bianchi, cité en effet ci-dessus, col. 499. Or, poursuit une deuxième conclusion, n. 171-218, celui qui est dans le doute en matière morale, où est engagé le péril du salut, est tenu par précepte de suivre le plus sûr. C'est ici l'emploi abusif du principe de possession que rencontre Fagnanus, et dont nous avons vu qu'il fut en effet substitué à l'antique règle tutioriste. L'auteur montre dans les meilleurs termes ce qu'il y a d'irrecevable en cette application aux choses de la conscience d'une règle du droit : il est piquant que la leçon en soit administrée aux théologiens par un canoniste. Voir dans le même sens les n. 237, 271, 273. Devant les excès de la conscience réflexe on comprend que Fagnanus refuse aussi la distinction du spéculatif et du pratique : réaction outrée, mais qu'expliquent les abus qu'on fit de ces mots (correctement entendus par Cajétan, comme l'on sait). Par ailleurs, et ceci corrige derechef le « rigorisme » de notre auteur, il a soin de spécifier que la règle du plus sûr vaut dans les cas de doute, mais ne joue plus dès qu'on adhère à l'un des partis, fût-il le moins sûr. La dernière conclusion enfin est pour énoncer que, dans les cas où le plus sûr n'apparaît point, reste qu'on choisisse selon les règles positives du droit. N. 219-240.

On atteint à l'extrême probabilisme quand, entre une opinion moins probable et moins sûre d'une part, et une opinion plus probable et plus sûre d'autre part, on permet de suivre la première. Contre cette thèse toute moderne, Fagnanus, pour établir la sienne, ne dispose pas de moins de quarante-deux arguments. N. 253-403. Mais sa critique revient en somme à ce reproche fondamental que les modernes ont substitué à la recherche du vrai celle du probable, devenu pour eux une qualité extrinsèque à l'esprit. Il nous suffira donc d'en relever les expressions les plus caractéristiques : « Pour que nos actes soient droits et possèdent une bonté morale, il ne suffit pas que, dans le jugement pratique, nous suivions ce que nous jugeons être probable, mais il est nécessaire que nous suivions le vrai, puisque opiner n'est rien d'autre que de juger une proposition comme probablement vraie. N. 257... La raison dicte comme devant être fait ce à quoi l'assentiment de l'esprit est suffisamment incliné par des motifs raisonnables. N. 258... Dans l'ordre de l'action, qui n'apporte point la diligence morale requise pour connaître ce qui est vrai ou faux, il n'est pas douteux qu'il pèche. N. 262... Combien sont loin de saint Thomas ceux qui, en dépit des protestations de la conscience, laquelle suit les raisons plus valides et les motifs plus forts, s'efforcent de la détourner vers cette partie où, vu la prépondérance de la partie contraire, d'aucune façon et non pas même physiquement elle ne peut être inclinée. N'est-ce pas là former la conscience contre la conscience et opiner non selon ce qui apparaît de la réalité, mais feindre la vérité selon ce qu'il nous plaît, *fingere verum ex nostro arbitrio?* » N. 270. Ces formules sont irréprochables. Elles ramènent le débat sur le vrai terrain, où il est aussitôt résolu par la nature même de l'esprit; car le probabilisme n'a pu naître et la querelle s'en entretenir que moyennant ce déplacement initial que dénonce Fagnanus. Citons encore cette réflexion à l'adresse de qui permet qu'on suive tantôt l'une, tantôt l'autre des deux opinions opposées : « Comme celui qui a mélangé du poison dans l'un de deux breuvages, mais a oublié dans lequel bien qu'il puisse séparément estimer probable que celui-ci ou celui-là n'est pas mélangé de poison, néanmoins, s'il absorbe l'un et l'autre il est formellement certain de boire le breuvage empoisonné: ainsi qui conseille ou juge selon les opinions probables opposées, il est formellement certain que dans un cas il suit le faux, bien que la faiblesse de l'esprit humain l'empêche de discerner de quel côté se trouve l'erreur. » N. 312. Quant à la limitation imaginée par quelques-uns en l'usage de l'opinion probable, interdite au médecin, par exemple, au nom de la charité due au prochain, voici comme notre auteur en juge : « Si la charité ou l'amour du prochain demande que nous secourions le malade le plus certainement que nous pouvons, comme l'avoue Sanchez, pourquoi l'amour du vrai et du droit, que nous devons considérer en toutes nos actions, ne demande-t-il pas également que nous le recherchions avec toute la certitude possible? » N. 295. A quoi l'on ne peut rien répondre, à moins qu'on ne tienne vérité et droit pour du conventionnel.

Outre cette réfutation théorique, Fagnanus ne manque pas de rapporter des faits de relâchement, conséquences des nouvelles doctrines. Relevons celui-ci, auquel on comprend que Rome ait été particulièrement sensible : des religieux refusant obéissance au Saint-Siège qui leur imposait des réformes, au nom de l'opinion, tenue comme probable par quelques auteurs, qu'un religieux ne peut être obligé qu'aux usages en vigueur lors de sa profession. N. 322-326.

Fagnanus est donc excellent dans sa critique. Elle touche le probabilisme à l'endroit décisif. Il l'est moins dans sa propre thèse, où, sans mériter absolument la facile réputation de rigoriste qu'on lui a faite, il tend à forcer la certitude requise à l'action. En controverse, ces moindres outrances sont fâcheuses, car elles ne manquent de susciter à leur tour des protestations, rendant vaines par là les justes critiques qu'on a faites par ailleurs et favorisant des équivoques: on en viendra à penser que seuls les probabilistes ont admis en morale l'usage de la probabilité. Mais Fagnanus conserve le mérite d'avoir revendiqué, non le premier, mais avec un luxe d'arguments nouveau et l'autorité attachée à son nom, la vérité comme règle de l'action morale. Son ouvrage nous l'avons dit, fut remarqué. Il suscita des répliques de Caramuel, qu'attaquèrent à leur tour Mercorus et Baron (voir col. 504 et 506). D'autres auteurs devront à Fagnanus le meilleur de

leur critique du probabilisme. Nicole, louant son traité, ne manque pas de dire que seule y manque la thèse de l'ignorance non excusante du droit naturel.

Comme autre exemplaire, mais d'une influence incomparablement moindre, de la libre réaction d'un moraliste contre le système en vogue, signalons les *Resolutiones morales* du mineur conventuel *Alex. Rubeus de Lugo* (publiées en Italie dès 1653, d'après Hurter, *op. cit.*, t. III, col. 911, note; mais dans notre exemplaire, daté de 1664, les licences d'imprimer sont de 1661). Ce recueil de cas de conscience n'appartient pas à la tradition casuistique du temps; il se réclame de Scot et de saint Thomas. Sur la probabilité, on y lit deux passages, disp. IV, resp. 4; disp. XIV, resp. 12, qui témoignent un attachement fidèle à la morale classique.

III. LA RÉACTION JANSÉNISTE ET SES SUITES (1656 sq.). — Les luttes engagées par le jansénisme en France contre la morale relâchée sont de beaucoup les plus célèbres et furent en effet les plus retentissantes. Mais nous savons déjà qu'elles ne sont pas un fait isolé. Hors de France et hors du jansénisme se sont levées vers ce temps-là des oppositions pareilles et dont l'initiative doit être cherchée beaucoup plus du côté de la cour romaine que du côté de Port-Royal.

1° *Les Provinciales.* — L'attaque janséniste sera, il faut le reconnaître, d'un caractère moins désintéressé puisque, à travers la morale relâchée, elle vise, on le sait, la Compagnie de Jésus. Ce qu'il y a de certainement abusif et ce qu'il y a d'autre part de fondé dans l'identification qu'elle se plaît à marquer, l'histoire que nous racontons, ce que nous avons dit et ce que nous dirons bientôt, permettent de l'apprécier. On sait aussi que les *Provinciales*, le plus mémorable document de cette querelle (à leur sujet voir l'art. PASCAL, t. X, col. 2083-2110), procèdent par examen des cas et font appel à l'indignation de l'honnête homme; on a vu ci-dessus, art. LAXISME, t. IX, col. 47, que la vérité générale de leurs griefs est suffisamment établie et qu'il eût mieux valu ne pas les contester avec trop d'insistance; qu'on rapproche de la collection de Pascal la liste de Gonet (*loc. cit.*, art. 5) et celle de Fagnanus (*loc. cit.*, n. 335-336). A ce titre, cet écrit fameux concerne moins notre sujet que les dissertations théoriques analysées ci-dessus.

Mais on ne peut dissimuler qu'à l'occasion des cas particuliers dont elles traitent les *Provinciales* témoignent un esprit qui a dans l'affaire son importance. Elles répètent que l'Évangile et les Pères sont les sources de la morale chrétienne; elles dénoncent en la mauvaise casuistique un empiétement du rationnel dans un domaine sacré. Pascal en cela n'évite pas un excès, allant jusqu'à mettre en antithèse Jésus-Christ et la raison. A ce compte, on renierait toute théologie morale et non seulement sa corruption. Mais il faut bien reconnaître en sa revendication un esprit chrétien dont l'absence est hélas! sensible chez trop de casuistes. Il croit qu'on ne peut former des chrétiens qui n'aient plus le goût de l'Évangile et des Pères : l'en blâmerons-nous? D'autant qu'il y a dans ces passages un accent qui ne trompe pas, car il arrive chez Pascal que l'indignation du chrétien l'emporte même sur l'habileté du polémiste.

A son tour, il dénonce les théories de la probabilité comme l'une des origines de la morale relâchée. Dans les *Pensées*, on trouve là-dessus des réflexions saisissantes : la probabilité donne peut-être la sûreté de la conscience, mais seule la vérité lui donne le repos; d'autres soins que la vérité induisent à découvrir le probable : « Nous ferez-vous accroire que... si la mode du duel n'était point, vous trouveriez probable qu'on se peut battre, en regardant la chose elle-même? » N. 910; cf. n. 922. Les opinions probables se multiplient nécessairement puisque, une fois classsée telle, une proposition le restera toujours : « Chacun peut mettre, nul ne peut ôter. » N. 913. « L'ardeur des saints à chercher le vrai était inutile si le probable est sûr. » N. 917. Dès la 5ᵉ *Provinciale*, 20 mars 1656, la première de la série des lettres sur la morale relâchée, le bon Père explique à son visiteur que la doctrine des opinions probables est le fondement et l'a b c de toute cette morale, et les éclaircissements qu'il donne sont pris en effet des auteurs que nous connaissons, le seul arrangement, et il est piquant, étant de Pascal. La 13ᵉ *Provinciale* dénonce le progrès fatal des probabilités, passant insensiblement de la spéculation, où on les propose d'abord, à la pratique, en même temps qu'elle signale de façon cinglante l'arbitraire de faire respecter certaines lois de l'État quand on permet la violation de celles de Dieu. En tout cela, Pascal ne s'est pas trompé. Il avait plus que le droit de reprocher à cette morale de n'être point une recherche sincère de la vérité, inspirée par l'amour de Dieu. Il n'y a pas que du jansénisme dans ces lettres d'un janséniste. Mais, quand au probable il oppose le sûr, il semble méconnaître l'accord possible du probable bien entendu avec le vrai. Du moins ne remplace-t-il guère ce qu'il détruit. Il est curieux aussi qu'il n'ait dit mot du principe de possession indûment appliqué, ni de l'obligation ôtée par la loi douteuse.

Mais son objet ne requérait guère les discussions scolastiques. La théologie des *Provinciales* doit être cherchée de préférence dans les notes dont Nicole a orné leur traduction latine : *Ludovici Montaltii Litteræ Provinciales de morali et politica jesuitarum disciplina, a Willelmo Wendrockio...*; la première édition est datée de Cologne, 1658; la quatrième (Cologne, 1665) contient des additions considérables, notamment sur les questions de la probabilité. Nicole signale pour son compte le vice d'une probabilité qu'on peut tenir pour telle si même on est convaincu de sa fausseté, et il montre dans les théories des *probabilistæ* (un mot, nous l'avons dit, que jamais n'employa Pascal) la source de tous les relâchements. Mais l'insistance principale de cet auteur, nous le savons déjà, et qui donne sans conteste un tour janséniste à ses protestations, est son refus d'une ignorance invincible du droit naturel, en sorte qu'agir en cette matière selon une opinion fausse, y fût-on sincèrement attaché, demeure un péché, diminué mais non totalement excusé; car l'ignorance de la loi naturelle part d'un vice; on la peut surmonter par la prière et l'exercice des vertus. Même en matière de droit positif divin, Nicole n'ose affirmer qu'on en puisse avoir encore une ignorance légitime après la promulgation de l'Évangile. En revanche, il admet cette ignorance, et totalement excusante, en droit positif humain. En comparant ces thèses avec la théologie médiévale, on peut juger de l'excès où verse ici ce théologien, spécifiquement janséniste aussi (cf. *Augustinus*, l. I, c. VIII, Paris, 1641, t. II, p. 9) et se rattachant à une théologie outrée du péché originel, l'idée de l'incompétence de la raison en morale : « C'est pourquoi le théologien humble et vraiment chrétien est autant habitué à mépriser sa raison qu'à révérer la lumière divine, et il se sert surtout de sa raison pour se persuader que rien n'est plus conforme à la raison que de la soumettre à la loi divine et de contenir son inconstance dans les lieux très heureux de l'autorité divine. Par le mérite de cette obéissance, il parviendra à saisir par sa raison même la souveraine équité des préceptes divins. » *Op. cit.*, 1ʳᵉ éd., p. 115. Pas plus que Pascal, et l'omission en est ici plus surprenante, Nicole ne traite du principe de possession ni de la loi douteuse non obligeante.

2° *Autour des « Provinciales »*. — On sait quel chassé-croisé d'écrits et de censures a suscité l'intervention de Pascal. L'affaire passe du pouvoir ecclésiastique au

pouvoir civil, des curés à la Sorbonne, aux évêques, au Parlement, au ministre, aux vicaires généraux, au lieutenant de police, sans compter le roi en personne. En deux ou trois années, il pousse ainsi en langue française une littérature considérable. Pour la suite exacte de ces écrits et des événements, voir l'édition citée des *Œuvres* de Pascal, t. IV sq.; un récit et un jugement à leur sujet, ci-dessus, art. LAXISME, col. 48 sq. De l'aveu général, les réponses furent faibles et, pour ne rien dire des questions de fait, elles ne font certainement pas avancer la doctrine.

La plus retentissante fut l'*Apologie pour les casuistes*, du P. Pirot, publiée vers la mi-décembre 1657. Retenons-la comme le premier en date des écrits désormais innombrables où le probabilisme passe à la défensive. On voit s'y dessiner comme une position doctrinale improvisée, que l'attaque vient de rendre nécessaire, et dont l'établissement sera dès lors la préoccupation dominante du probabilisme, entré dans une phase nouvelle de son histoire. On serait surpris de retrouver jusqu'aujourd'hui maints arguments à la Pirot, qui ont résisté aux censures de son livre comme au décret solennel du Saint-Office, qui le condamna en août 1659. L'auteur tente d'allier la cause des casuistes à celle de saint Thomas et d'Aristote, de qui ils sont à son gré les successeurs, car les uns et les autres usent de la raison en morale. C'est tirer parti assez grossièrement de l'un des excès de l'adversaire. Il dit aussi que la morale des jansénistes est d'une rigueur impraticable, « une morale de Turcs et de mahométans »; comme si en dehors de la morale relâchée il n'y avait que la morale sévère, et non pas aussi la morale sérieuse. Sur la probabilité, il faut avouer que Pirot excelle : « Si vous croyez nous couvrir de confusion en nous reprochant la probabilité des opinions, nous, au contraire, tenons à honneur de la soutenir par un des plus universels et des plus solides principes de la morale ecclésiastique et temporelle. Et nous disons qu'il n'appartient qu'à des esprits superbes qui présument de connaître toutes les vérités, ou à des âmes abusées qui se persuadent d'avoir des révélations de tout, de blâmer les opinions probables et de dire qu'une opinion probable ne suffit pas pour agir prudemment et pour exempter de péché celui qui la suit. » 6e obj. Mais l'auteur se dépasse en l'éloge des casuistes, où nous voyons portées à l'extrême cette bonne opinion de soi et cette persuasion de leur rôle indispensable que nous avions remarquées comme un trait de la profession : « Nous avons lu les livres que vous blâmez. Nous jugeons qu'il faut des siècles entiers pour porter de si grands génies. Nous les admirons tous les jours, et, quand nous comparons les auteurs des siècles passés avec ceux du siècle dernier et de celui où nous vivons, nous ne trouvons point parmi les canonistes et jurisconsultes d'auteurs qui surpassent les Sanchez et les Basiles, les Pontius, les Sotus, les Silvester et les autres que vous traitez de racaille. Quand nous comparons les jurisconsultes du dernier siècle et de celui que nous courons avec les siècles précédents, nous trouvons que l'antiquité ne l'emporte point sur ces derniers siècles. J'en dis autant de la scolastique (sans y comprendre saint Thomas, qui, en tous les siècles, sera reconnu pour le maître), et je soutiens que, s'il y a du relâchement dans les opinions de la morale, il ne vient pas depuis cent cinquante ans, et que les auteurs que vous calomniez sont plus étroits que ceux des siècles précédents. Suarez est incomparablement plus étroit que les anciens scolastiques; Sanchez, plus étroit que les anciens canonistes. Les sentences larges que vous reprenez en ceux de la Société ont été enseignées longtemps avant que cette Compagnie fût au monde. » P. 219.

Ces répliques en suscitent d'autres. Les dernières *Provinciales* répondent déjà aux réponses adressées aux premières. A l'ouvrage de Pirot riposte un *Écrit des curés de Paris* dont la rédaction est attribuée à Pascal. Parmi les arguments de circonstance, il contient des déclarations doctrinales, dont on ne sera pas surpris qu'elles rejoignent les *Provinciales* et les *Pensées* (édité avec les *Écrits* suivants attribués à Pascal dans les *Œuvres*, éd. cit., t. VII sq.). Vers le même temps, contre la même *Apologie* s'insurgent les curés de Rouen, dans l'écrit desquels on lit ce texte significatif : « ... Comme si messieurs nos confrères de Paris n'avaient pas reconnu dans les excès qu'ils ont présentés à l'Assemblée que « la question n'est pas s'il y a des « opinions probables dans la morale, personne ne dou- « tant qu'il n'y en ait, quoique le nombre en soit infini- « ment plus petit que ne s'imaginent ces théologiens « problématiques d'*est et non est, licet et non licet, peccat « et non peccat, tenetur et non tenetur.* » Dans l'*Apologie pour les casuistes*, Cologne, 1658, pagination spéciale, p. 35-36. Au premier *Écrit des curés de Paris* répliquent deux réponses jésuites. D'où, en avril 1658, un second *Écrit* des mêmes, rédigé par Pascal. Un troisième et un quatrième suivront, qui ne sont pas de sa main, mais peut-être d'Arnauld et de Nicole. On y remarquera ce passage, où l'on dénonce le procédé qui traite les opinions probables comme des principes assurés d'où sont déduites de nouvelles opinions probables plus relâchées que les premières (ces derniers écrits dans le recueil intitulé : *Divers écrits des curés de Paris, Rouen, Nevers, etc., pour servir de suite aux Lettres provinciales*, s. l., 1762; p. 65-114, 114-132). Un cinquième sort le 11 juin 1658, attribué à Pascal, qui, selon Marguerite Périer, tenait ces pages pour le plus bel ouvrage qu'il eût fait. Le sixième, du 24 juin 1658, est vraisemblablement de la même plume. Le fait est donc constant, et l'on ne peut le négliger, que les curés de Paris ont signé collectivement des écrits émanant de l'auteur et du milieu des *Provinciales*. La protestation première s'élargit : elle n'est plus celle d'un parti seulement, mais devient une clameur universelle. Il semble au contraire que l'adversaire demeure rigoureusement seul. Il devait y avoir jusqu'à dix *Écrits des curés de Paris* dont le dernier fut présenté le 10 octobre 1659 aux vicaires généraux du diocèse pour demander la condamnation d'ouvrages de Tamburini, récemment parus à Lyon et dont on aimera lire au moins les titres : outre l'*Explicatio Decalogi*... que nous connaissons, il y a un *Methodus expeditæ confessionis*, un *De sacratissima communione expedite peragenda*, un *De sacrificio missæ expedite celebrando*. Mais cette nouvelle affaire n'eut pas de suites.

Entre temps, fin juin 1658, comme l'écrit de Pirot était en instance de condamnation à la Sorbonne, avait paru une pièce anonyme, et dont l'auteur serait le P. de Lingendes ou le P. Nouet (cf. *Œuvres* de Pascal, éd. cit., t. VIII, p. 36-39), où, sous le titre *Le sentiment des jésuites sur le livre de l'Apologie pour les casuistes* (dans l'éd. cit. de l'*Apologie*, p. 129-140), on séparait la cause de la Compagnie d'avec cette première et malheureuse défense. On y trouve une page, qui est une interprétation inattendue de la méthode probabiliste : mais elle nous découvre comment on croit devoir présenter les choses aux esprits désormais mis en garde et devenus défiants :

Elle permet [la Société] ce que l'Église permet à tous les auteurs orthodoxes, de chercher la vérité partout où ils la peuvent trouver, et, là où elle est inaccessible, de s'arrêter au vraisemblable. Mais elle ne leur ôte pas la liberté de choisir, parce qu'elle n'en veut pas faire des martyrs de l'opinion mais de la foi, ni captiver leur entendement sous le joug du raisonnement humain, qui est extrêmement fautif, mais sous l'autorité de l'Évangile, qui est toute céleste et divine. Elle se contente de leur prescrire des bornes où tous les sages trouveront leur sûreté, et que les téméraires ne peuvent outrepasser sans péril, les obligeant à fuir également

ces deux écueils, l'un de s'attacher à des opinions qui soient condamnées par la voix publique et bannies communément de l'école, l'autre d'en inventer de nouvelles qui n'y puissent être favorablement reçues. Et quoique en ce point il ne soit pas moins dangereux de pécher par une excessive rigueur que par une trop grande lâcheté, elle veut néanmoins qu'ils usent d'une si grande réserve que, s'il y avait quelque excès dans le tempérament qu'elle garde, ce serait que, pour s'éloigner davantage de tout soupçon, elle penche plutôt du coté de la rigueur. Se peut-il rien voir de plus ordonné et de plus juste? P. 134-135.

Appartient à la même campagne de défense et sort du même foyer du Collège de Clermont la *Quæstio facti*, du P. É. de Champs, parue à Paris en 1659. L'objet cette fois est de soustraire la Compagnie au reproche de promouvoir une morale relâchée qui lui soit propre. L'examen porte sur les propositions qui permettent de choisir en présence de la contraire l'opinion moins probable et l'opinion moins sûre. Et la conclusion tient que ces sentences, loin d'être la spécialité de la Compagnie, où l'auteur avoue qu'elles furent défendues, ont reçu de la part de théologiens jésuites des limites ou subi même des oppositions qui dégagent singulièrement leur ordre du mauvais dessein qu'on lui prête. Les attributions historiques de de Champs ne sont pas irréprochables, mais il est certain que les outrances, les maladresses et les inexactitudes des adversaires à ce propos lui rendirent la besogne relativement facile.

Ces développements et ces complications du mouvement imprimé par les *Provinciales* signalent assez le succès de la campagne de Pascal. A vrai dire, elle ne fut plus la sienne seule ni celle de ses inspirateurs jansénistes, mais représenta bientôt la réaction d'une large partie de l'Église de France. Évêques, curés, fidèles, n'en sont pas devenus pour autant les alliés d'une doctrine réprouvée. Il est bon de lire ce qu'en pensait un haut prélat romain, le cardinal d'Aguirre, qui, dans une lettre du 10 septembre 1695, exhortait Bossuet et avec lui l'évêque d'Avranches, Pierre-Daniel Huet, à prendre la charge de réfuter ces morales nouvelles, « sous la conduite et avec le zèle et la haute piété de tant d'évêques français, des docteurs de Sorbonne, des curés de Paris et de Rouen : éloignés à l'extrême de toute note d'hérésie, *alienissimi ab omni hæreseos nota*, et sans consentir le moins du monde à quelqu'une des cinq thèses fameuses et justement condamnées par tous les catholiques, ils ont pris soin d'éliminer et de réprimer le probabilisme en pleine prospérité, depuis le temps d'Urbain VIII jusqu'à présent ». Dans la *Correspondance* de Bossuet, coll. des *Grands écrivains de la France*, t. VII, p. 201-205.

De toutes les réactions de ce temps, celle-ci fut de beaucoup la plus riche de conséquences. On lui attribue communément d'avoir arrêté ou du moins sérieusement gêné ce débordement de folle casuistique, dont l'ère est désormais passée. Elle attacha un ridicule éternel à de certains noms qui jusqu'alors avaient fait la loi. En ce sens, Pascal a gagné. En un autre, Pascal fut battu. Il n'a pas vraiment évincé le probabilisme. La cause en est pour une part que ses accusations, si elles s'inspirent d'un noble sentiment chrétien, ne sont pas munies des ressources théologiques propres à les rendre doctrinalement efficaces. Ou plutôt la théologie qu'ils brandissent, lui et les siens, entre tous Nicole, est elle-même trop vulnérable pour s'imposer. D'un extrême qu'ils dénoncent, ils risquent d'entraîner vers l'autre. En outre, ces polémistes ont plus ruiné qu'édifié. En condamnant une mauvaise casuistique, ils n'ont pas fait assez valoir la nécessité de la bonne. En dénonçant les probabilités frivoles, ils n'ont pas ménagé sa juste place à la probabilité saine et bien entendue. Par là, ils ont créé une équivoque, non encore dissipée. Car il ne manque pas de bons esprits qui, comprenant ces conditions de la science et de la vie morales, ont cru ne les faire prévaloir qu'en liant partie avec les victimes des *Provinciales*. Pour cette raison, la réaction janséniste est doctrinalement moins intéressante que celle d'un Fagnanus et des meilleurs auteurs dominicains, qui s'est davantage confinée dans l'école. Nous imputerions moins sévèrement à Pascal la déconsidération où est tombée devant l'opinion profane la théologie morale en général, confondue avec ces finasseries scandaleuses des casuistes auxquelles on préfère une simple et robuste honnêteté naturelle. Car rien n'est plus fort dans les *Provinciales* que l'appel aux Pères et à l'Évangile, inspirateurs reconnus de la vie chrétienne, et d'autre part les défaillances prolongées de la théologie morale expliquent peut-être assez son discrédit. Mais nous avouons que Pascal joue un jeu dangereux.

Enfin, en dirigeant très expressément leurs attaques sur la Compagnie de Jésus, et sans considérer même la qualité des griefs formulés, qui n'est pas irréprochable, les jansénistes ont suscité de la part de celle-ci comme il était naturel, une défense, laquelle ira s'organisant, comme devait se perpétuer d'ailleurs la littérature d'hostilité inaugurée avec les *Provinciales*. La tentative de Pirot est grossière, mais on y peut observer les lignes maîtresses où s'établira le probabilisme, comme sur une position de repli. En ces conditions, un corps religieux considérable tend à faire de plus en plus sienne une doctrine morale à la formation de laquelle il avait seulement contribué, quoique de bonne grâce, et cela dans le moment où un ordre théologique comme les frères prêcheurs se tourne ouvertement contre elle, où la Sorbonne et le clergé français pour une bonne part tâchent de la réduire, où Rome elle-même semble marquer à son endroit une défaveur. Les *Provinciales* ont ainsi provoqué un certain isolement de la Compagnie de Jésus, en laquelle le probabilisme trouvera son plus solide refuge. Elles auraient donc assuré la permanence de cela même dont elles semblaient triompher. Ces divers effets doivent du reste être combinés avec ceux des autres réactions et bientôt des condamnations romaines, en suite de quoi il sera intéressant d'observer les adaptations du probabilisme, auxquelles il doit sa survivance.

A l'agitation déterminée par les écrits de Pascal succéda bientôt dans le même milieu de la Sorbonne, du Parlement et du clergé français, celle qui eut pour cause le livre du jésuite espagnol Matthieu de Moya, *Opusculum singularia universæ fere theologiæ moralis complectens...*, publié sous le pseudonyme d'Amedeus Guimenius. On a pu lire ci-dessus, art. LAXISME, col. 54-58, l'histoire compliquée de cette nouvelle affaire. Elle nous représente comme un cas de contagion dans la controverse puisque l'opuscule de Moya ripostait principalement à des attaques espagnoles (voir ci-dessus, col. 500), et avait paru à Bamberg puis à Palerme (en 1657, d'après Hurter, *op. cit.*, t. IV, col. 611 sq.), puis à Valence (en 1661), avant de paraître à Lyon en 1664. La censure de Sorbonne est fort édifiante. Le traité de l'opinion probable dans l'opuscule ne l'est pas moins. Il se réduit à deux propositions : « Bien qu'une opinion soit fausse, on la peut suivre en sûreté de conscience, à cause de l'autorité de qui l'enseigne. Les conseillers du roi, quand ils imposent les tributs, ne sont pas tenus de choisir l'opinion plus probable, mais il suffit qu'ils choisissent une opinion probable; les sujets peuvent ne pas acquitter les impôts. » Pour soutenir ces énormités, l'auteur n'a pas de tactique plus constante que d'alléguer pour elles des auteurs étrangers à sa Compagnie, de préférence dominicains. Sur la première proposition, il avoue que saint Thomas ferait difficulté; mais il ne manque pas d'auteurs, ajoute-t-il, qui ont entendu son texte dans un sens bénin. Voir notre article *Éclaircissements*...

3° *Autres manifestations antiprobabilistes.* — Dans la suite de la réaction janséniste, ou du moins comme un effet de la même disposition d'esprit, apparaît un ouvrage d'enseignement, élaboré pour supplanter les morales probabilistes : *La théologie morale ou résolution des cas de conscience selon l'Écriture sainte, les canons et les saints Pères,* composée sur ordre de Mgr Le Camus, évêque de Grenoble. Rédigée par *François Genet* († 1702), professeur à l'université d'Avignon et au séminaire d'Aix, elle paraît à Paris dans les années 1676 et suivantes. Le titre de l'ouvrage, commenté par une préface de Mgr Le Camus, en découvre bien l'inspiration apparentée avec la réaction que nous étudions ici. Dans l'ouvrage même, on professe que l'ignorance du droit naturel est péché en tous ceux qui ont l'usage de la raison, mais avec cette réserve : « Et quand même il pourrait arriver dans quelque cas extraordinaire qu'il n'y eût point de notre faute dans cette ignorance, néanmoins, comme cela serait toujours très rare et très difficile à discerner, nous devrions toujours dans la pratique juger que nous avons manqué lorsque en effet nous avons fait quelque chose de contraire au droit naturel. » T. I, p. 41-42. On remarquera aussi que la thèse en est fondée non sur le péché originel, mais sur le caractère naturel de cette loi, telle qu'on ne l'ignore que par sa faute; Contenson, on se le rappelle, raisonne de même. Il est interdit de suivre jamais la moins probable. Devant deux opinions également probables, l'esprit est dans le doute, et il faut agir au plus sûr. Mais, quand une proposition est plus probable, on la peut suivre, encore qu'elle soit moins assurée. On entendra selon ces règles le rigorisme outré qu'on impute volontiers à Genet. Nous y noterons toutefois, comme un signe plus tangible de l'excès où verse cette réaction, la position du problème traditionnel des rapports du confesseur et du pénitent divergeant d'opinions, interprété comme s'il s'agissait de décider si le confesseur peut juger selon ce qu'il sait être faux, t. IV, p. 275-278 : sous cette forme simplifiée, il ne peut appeler bien entendu qu'une réponse négative. Mais la question traditionnelle est plus complexe, et sa solution plus délicate. Hurter indique, *op. cit.*, t. IV, col. 945, des *Remarques* de J. Raymond écrites contre cette théologie et prohibées en 1679. L'ouvrage de Genet devait être lui-même censuré par la faculté de Louvain en 1703. *Ibid.* Mais il fut bien accueilli à Rome jusqu'auprès d'Innocent XI et il eut du succès parmi de nombreux évêques français Cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 43, n. 5; Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XIV *b*, p. 973.

Hors de France, mais sous l'effet du même esprit, paraît la *Theologia moralis christiana* du théologien belge *Laurent Neesen* (1612-1679); voir son article. Plus violent, le livre que publie à Cologne en 1688 l'infatigable *Gerberon : La règle des mœurs contre les fausses maximes de la morale corrompue, pour ceux qui veulent suivre les voies sûres du salut et faire un juste discernement du bien et du mal.* Il nous est interdit cette fois de suivre même l'opinion la plus probable si elle n'est en même temps la plus sûre (Utrecht, 1735, p. 301), et l'on nous signifie que, s'il y a une ignorance invincible du droit naturel, « ce n'est, comme dit saint Thomas, que dans les enfants, les fous, les phrénétiques ». *Ibid.*, p. 313. Mais des esprits graves comme l'abbé de Rancé et Mabillon faisaient à leur tour écho aux doléances enregistrées en ce chapitre (voir Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 113-116), et qu'il n'est plus permis décidément de traiter comme la manœuvre habile et déloyale d'un parti aux abois.

On trouvera à l'art. PASCAL la bibliographie relative aux *Provinciales*. Nous ne retiendrons ici comme plus apparentés à notre sujet spécial que les chapitres du *Port-Royal* de Sainte-Beuve, jeunes encore et suggestifs, l. III, c. XIII, XV et XVI; les articles d'A. Degert, *Réaction des « Provinciales » sur la théologie morale en France*, dans *Bull. de littérature ecclésiastique*, Toulouse, nov. et déc. 1913; la série d'articles d'É. Baudin, *La critique pascalienne de la casuistique*, dans *La vie intellectuelle*, déc. 1929, févr. avril, mai, juin 1930.

IV. LA RÉACTION A LOUVAIN. — Dès longtemps, la faculté de théologie de Louvain avait montré de la défiance envers les nouvelles morales, censurant et dénonçant à Rome, avec l'appui d'évêques de Belgique, des propositions relâchées, non sans succès, comme on a pu le voir, art. LAXISME, col. 65-70. Il n'est pas sûr néanmoins que la réaction contre le probabilisme y ait été de pair avec celle-là, qui visait des abus particuliers. Si Caramuel a pu signaler l'enseignement antiprobabiliste de Libert Fromond, l'éditeur de l'*Augustinus*, en 1638, année de son séjour à Louvain (cf. Th. Gonzalez, *Fundamentum*..., diss. X, n. 3; sur Fromond, voir Hurter, *op. cit.*, t. III, col. 1038), on a des indices d'une vogue assez prolongée du probabilisme en cette université; témoignent en ce sens le jésuite Guillaume Le Maire (ci-dessous, col. 522), lui-même ardent défenseur du système; plus tardivement, l'un des ennemis de la probabilité, le bénédictin Matthieu Petit-Didier (auteur de l'*Apologie des Lettres provinciales*..., t. I, Rouen, 1697, p. 105, 113 sq.); enfin, le dominicain J.-V. Patuzzi, l'un des champions de l'antiprobabilisme au XVIII[e] siècle, dans son *Trattato della regola prossima delle azioni umane*, t. II, Venise, 1758, p. 276-277; voir col. 579 sq.

1° *Jean Sinnigh.* — Ces auteurs rapportent même que fut en son temps probabiliste, comme tout le monde l'était alors, le théologien qui devait à Louvain se retourner bientôt le plus énergiquement contre cette doctrine, l'Irlandais Jean Sinnigh. Il se peut que celui-ci ait été encore probabiliste lors même qu'il était déjà janséniste, cf. Hurter, *op. cit.*, t. IV, col. 100 sq.; Reusch, *Index*, p. 463-464 : phénomène qui ne doit pas nous surprendre outre mesure, l'antinomie des deux systèmes ne s'étant découverte que peu à peu à l'occasion des événements, loin qu'elle représente une sorte d'article fondamental du jansénisme, de même que les jansénistes n'ont découvert aussi que tard et occasionnellement ce qu'Arnaud appellera aussitôt l'hérésie du péché philosophique. Voir PÉCHÉ, t. XII, col. 256 sq. Quoi qu'il en soit paraît à Louvain en 1662, dûment approuvé, le t. I du monumental *Saul ex-rex*, une sorte de traité du châtiment des rois ou de politique tirée de l'Écriture sainte, où se déclare de la façon la plus catégorique l'hostilité de Jean Sinnigh pour les casuistes nouveaux et leur probabilisme.

Trente chapitres en effet sont insérés dans l'ouvrage (l. I, c. XCIII-CXXIII), qui traitent de la morale. La réaction de l'auteur s'y développe à l'aise. Elle invoque de préférence le caractère coupable de l'ignorance, déduit de l'insertion en la nature de l'homme de la loi naturelle et de ses préceptes particuliers; Sinnigh a là-dessus les formules les plus énergiques. L'opinion n'excuse pas mieux que l'ignorance. Elle est ici rabaissée autant qu'il se peut, impitoyablement livrée au mépris. Relevons ces lignes, qui donnent le ton de la pensée de Sinnigh :

Ces appuis ne sont que les produits monstreux de l'esprit humain corrompu par le péché et donc désordonné; jamais un esprit sain n'eût enfanté ces produits s'il eût persévéré intact en sa santé première... L'opinion humaine, quand elle est fausse, est un monstre et elle équivaut à un monstre quand elle est vraie... Au reste, qui se livre à l'acte d'opiner sans nécessité urgente s'expose spontanément et inutilement au péril de pécher, car il ne sait si l'acte qu'il va faire est vrai ou faux. Or, il ne semble pas que se présente jamais la nécessité qui le presse de se livrer à un tel acte... Preuve de cette mineure : car on pourra partout et toujours évincer toute prétendue nécessité de cette sorte, imitant les

hommes en l'état d'intégrité première, lesquels (Sinnigh cite ici Estius) ou bien eussent toujours porté sur toute chose un jugement vrai dans le cas où ils connaissaient la chose, ou bien se fussent abstenus de tout jugement dans le cas où ils l'ignoraient, ou bien eussent suspendu leur affirmation dans le cas de choses proposées à leur esprit, mais incertaines ou ambiguës. Qui, dans ce dernier cas, reprend Sinnigh, se livre à un jugement d'opinion se révèle atteint d'un désordre de l'esprit, s'expose au péril d'erreur sans nécessité et donc encourt la culpabilité de l'erreur; il s'inflige la note de témérité, enfante un fruit monstreux de l'esprit, et, comme s'il était pourvu déjà de la connaissance suffisante au bien agir, il abandonne le soin de poursuivre ses recherches. L. I, c. XCVII, § 361.

L'outrance est manifeste. Comparées à la théologie classique que nous avons exposée en commençant, ces lignes découvrent l'écart dont est capable une pensée tendancieuse, mais qui eût sans doute été moins grand si cet auteur n'avait eu devant les yeux des excès contraires.

Un passage, dans le voisinage de celui-là, devait connaître une célébrité inattendue. L'auteur s'élève contre la prétention intolérable des casuistes de donner leurs opinions pour règles infaillibles d'action, et il cite le mot de Caramuel disant qu'il suffit de répondre à qui demande si telle ou telle chose est permise : *Diana dixit*, « Diana l'a dit ». Contre quoi Sinnigh relève l'importance qu'il y a de ne pas se tromper en morale, plus grave que dans les autres sciences puisqu'il y va cette fois du salut. Et il poursuit :

Personne n'ignore que toute opinion humaine encourt le risque d'erreur du fait même qu'elle ne dépasse point les limites de la probabilité. Si donc il arrivait qu'en réalité elle fût fausse, comme il peut arriver, celui qui s'y sera conformé en agissant ou en n'agissant pas aura été déçu par elle. Ce n'est donc pas vers la vie mais vers la mort qu'elle conduit, selon le mot de Lactance : « On subira éternellement la peine de sa sottise si l'on a été dupé ou par une personne frivole ou par une opinion fausse. » Sur quoi il faut remarquer que Lactance parle non de l'opinion improbable, mais simplement de la fausse, telle que peut l'être celle qui se présente non seulement comme probable, mais même comme la plus probable entre les probables, *qualis potest esse ea quæ non solum probabilis sed etiam inter probabiles probabilissima existit*. De même en effet que l'opinion, soit moins probable, soit moins que probable, peut être vraie, de même inversement l'opinion plus probable ou même la plus probable peut être fausse. Aussi longtemps donc qu'on se tient dans les limites de la probabilité, on n'est pas garanti pleinement contre le péril de l'erreur. L. I, c. XCV, § 357.

On aura reconnu au passage la formule qui passera dans l'une des propositions condamnées par Alexandre VIII (voir col. 518). Dans la pensée de Sinnigh, qu'il vient d'appuyer d'un texte de Lactance, qu'il appuiera un peu plus bas de citations de saint Augustin et de saint Grégoire de Nazianze, il y a ici, à l'encontre des damnables témérités d'un Caramuel et de ses pareils, une façon d'ébranler la prétendue sécurité de l'opinion et de revendiquer les droits de la vérité, eût-elle contre soi la multitude. Le passage même que nous avons souligné ne fait que déclarer le risque d'erreur attaché à tout ce qui n'est pas certitude : ce qui en rigueur est vrai. Mais il est par ailleurs assuré que l'ensemble du texte, en parfait accord avec la pensée dominante de Sinnigh, prétend bannir tout usage de l'opinion dans la vie morale : ce que retiendra précisément, pour le condamner, le document pontifical. D'après Hurter, *op. cit.*, t. III, col. 36, Sinnigh n'aurait fait ici que se conformer à l'enseignement d'un de ses prédécesseurs à Louvain, Jean Hessels († 1566), dans son *Explicatio in Decalogum*.

L'ouvrage de Sinnigh suscita l'attention. Une deuxième édition de ce t. I paraissait à Louvain en 1665. L'auteur mourait en 1666, mais il avait composé son t. II, à peine moins volumineux que le premier, et que ses amis publièrent en 1667. Si l'on en croit le prologue de ce tome, on ne reparaîtront plus les questions de morale (elles n'étaient dans le précédent qu'une énorme digression), le pape Alexandre VII aurait fort goûté les enseignements déjà publiés de Sinnigh, y compris sa critique de la morale relâchée. Pour Nicole, il est sûr qu'il a couvert Sinnigh d'éloges. Au-dessus de Fagnanus et de Mercorus, il met celui-là au premier rang des *flagella casuistarum*. Son mérite suprême est d'être allé jusqu'à la racine du mal en établissant que l'ignorance du droit naturel n'excuse jamais et ne peut être invincible. Il est d'ailleurs curieux que Nicole estime devoir exposer cette règle de Sinnigh, qui veut qu'on n'agisse que selon des certitudes. Car il voit bien que l'application en est maintes fois empêchée. On aura pourvu au mieux, dit Nicole, si l'on opte alors dans le sens du moindre péril. Recevoir la communion ou les ordres sacrés, par exemple, ne va pas sans danger; mais s'en abstenir ou s'y dérober quand par ailleurs on semble bien disposé est bien plus dangereux encore. Il faut donc aller dans le sens du plus probable. En ces cas, on sera à la fois incertain et certain : certain de ce qu'il faut faire, car on s'y détermine par ce principe très certain que de deux périls il faut choisir le moindre; incertain si l'on va bien agir, puisqu'on a pu se tromper en estimant, par exemple, que l'on était bien disposé. Une crainte subsistera donc, qui est bien dans la condition humaine, qui est admirablement propre, au surplus, à entretenir dans l'humilité, somme de toute religion. *Op. cit.*, Cologne, 1665, append. II, sect. III, art. 2, p. 638-640. Le passage est précieux puisqu'il montre réagissant contre l'outrance de Sinnigh un théologien janséniste même, plus subtil que le docteur de Louvain, et qu'il nous découvre le jansénisme admettant un usage de la probabilité. Le « rigorisme » est décidément plus souple que d'aucuns disent. Poursuivant sa critique et dans le même esprit, Nicole proteste contre l'attribution à saint Augustin de cette doctrine que l'opinion est toujours vicieuse : quand elle est vraie, plus sûre et moins périlleuse que l'opposée, on ne voit pas quelle faute ce serait de suivre l'opinion, on voit plutôt que ce serait une faute de ne point la suivre. *Ibid.*, art. 3, p. 642.

2° *Les ripostes à Jean Sinnigh.* — On pense bien que les ripostes ne manquèrent pas au livre de Sinnigh. En 1671, on avait extrait de son grand ouvrage et édité séparément les c. LXXXIII-CXXII du l. I, ceux-là justement qui concernent la nouvelle morale, sous le titre provocant de *Vindiciæ decalogicæ*. Considérant la Compagnie de Jésus comme principalement offensée dans l'affaire, un jésuite, le P. *Guillaume Le Moire*, publia une *Statera Saulis ex-regis... quatenus continet Vindicias Decalogicas nuper dictas, verius farragineni injuriarum contra theologos Societatis Jesu*. Le livre est daté de Cologne, 1673, approuvé par Nicolas Du Bois, dédié à saint Ignace et au général J.-P. Oliva. Tamburini est la principale victime dont on entreprend la réhabilitation. Rien de remarquable en ce nouveau produit de la littérature défensive. L'auteur venge le probabilisme à force d'auteurs invoqués en sa faveur. Il est plus intéressant quand, passant à l'attaque, il raconte dans sa II[e] partie quelles doctrines dignes de leurs nouveaux adversaires ont défendues naguère les docteurs de Louvain, et dans sa III[e] « l'histoire curieuse de l'origine et de la fortune des articles réprouvés par cette faculté », en 1653 et en 1657.

Désormais, la faculté de Louvain déploiera une grande activité contre les nouvelles morales. Elle continuera notamment d'en négocier la condamnation en cour de Rome (voir ci-dessous, col. 530 sq.) On peut savoir à quelle situation exacte se référaient ses doléances et protestations grâce au rapport envoyé en 1678 au pape Innocent XI par Gilbert de Choyseul, évêque de Tour-

nai (le document analysé dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 289-292).

Sur Jean Sinnigh que nous venons de spécialement analyser, une monographie récente : Fr. Deininger, O. S. B., *Johannes Sinnich. Der Kampf der Löwener Universität gegen den Laxismus*, Dusseldorf, 1928.

V. LA POSITION OFFICIELLE ET DOCTRINALE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS. — Les attaques dont elle fut l'objet privilégié suscitèrent de la part de la Compagnie de Jésus des ripostes de nature polémique; nous les avons mentionnées. Mais il ne se pouvait qu'à l'occasion de ces événements, et quoi qu'il en fût des griefs de l'adversaire comme des improvisations de la défense, la Compagnie ne cherchât à définir son attitude soit en des examens doctrinaux, soit par les directives de l'autorité Il y a lieu d'observer cet effort. Nous serons par là mieux en mesure d'apprécier en quel sens et jusqu'où le probabilisme, en cette période décisive où chacun vérifie ses positions morales, doit être dit la doctrine de la Compagnie de Jésus.

1° *La XIe congrégation* (1661). — Dès avant 1656, nous l'avons dit col. 500, la Compagnie s'est montrée soucieuse, par les actes de ses généraux ou de ses congrégations, d'échapper au laxisme. Le général élu par la Xe congrégation en 1652, Nickel, satisfit par plusieurs lettres au vœu exprimé par cette assemblée, réclamant à l'avance du nouveau général qu'il réprimât la tendance au laxisme. Voir l'art. JÉSUITES, col. 1083. Sous son gouvernement, la XIe congrégation, en 1661, porta sur ces matières un important décret, le 22e, dont voici le texte :

Complurium provinciarum postulatio fuit ut, cum Societas ita nunc passim male audiat et traducatur quasi nimis laxas in moralibus opiniones doceat et in praxi sequatur, aliquod adhibeatur efficax tanto malo remedium. Congregatio amplexa judicium deputatorum pro studiis, statuit :

Primo, monendos serio professores theologiæ moralis, caute omnino ut doceant, neque quod aliquid probabile reputent, illico sibi licere arbitrentur illud in publicum scripto verbove protrudere : sed ad id attendant maxime quod monet congregatio V, decr. 41, an communi scolarum sensui congruat; ac præterea scandalum vel offensionem aliquam uspiam parere possit. Superiores autem, si quos novitatum amantes aut parum cautos in docendo compererint, a munere docendi submoveant, speque omni illius privent, pœnis etiam aliis, si forte opus iis esse senserint, coerceant.

Secundo. In librorum editione, onerandam censorum fidem et conscientiam, severos ut se potius quam molles exhibeant, neque aliquid etiam dubii ad Societatis famam periculi sine gravi censura abire patiantur; et si quid tale occurrerit, Patri nostro sincere et fideliter prodant.

Tertio. In privatis congressibus et responsis diligenter cavendum nostris ne aliquid promant quod vulgari minime vellent; nunquam autem scripto respondeant, in rebus præsertim gravioribus, nisi consulto et probante superiore.

Quarto. Texendum elenchum sententiarum in morali periculosarum, exquisito primum provinciarum sensu de sententiis quæ apud singulas scandalum aut offensionem aliquam habent adjunctam, eumque mittendum ad singulas et in singulis examinatum, iterumque Romæ recognitum ac probatum, rite communicandum omnibus.

Ce décret constitue donc la mesure officielle déterminée par les attaques dont la Compagnie est alors l'objet. On est frappé de sa réserve. Il prescrit plusieurs précautions destinées à éviter la divulgation d'opinions téméraires, sans qu'il soit donné de directives doctrinales proprement dites. On y prend grand soin de la renommée de la Compagnie, mais on n'y condamne rien ni personne en son sein. Un mot sur l'élaboration du document dans une lettre du maréchal de Fabert à Arnauld d'Andilly, du 22 juin 1661. Voir J. Bourelly, *Le maréchal de Fabert*, t. II, Paris, 1881, p. 281-282.

2° *Attitude d'Oliva.* — En 1664, le gouvernement de la Compagnie était assumé par J.-P. Oliva, qui devait le conserver jusqu'en 1681 : années particulièrement fécondes en événements, qui permirent à ce supérieur d'exprimer ses volontés et ses pensées quant au problème qui nous occupe.

Dès 1666, il recevait les plaintes fort curieuses, suggestives, modérées, d'un jésuite français, le P. La Quintinye, de la maison de Pau. L'un des professeurs de ce collège disait que l'opinion refusant l'excuse totale pour la mauvaise action faite de bonne foi est un nid d'erreurs, « après laquelle il faut crier comme au loup ». La réponse d'Oliva est plus que sèche; le général est évidemment loin de partager l'indignation et les inquiétudes de son sujet. Celui-ci rentra dans son silence jusqu'au jour où, Innocent XI étant devenu pape, il transmit directement au Saint-Siège ses doléances pour nous fort instructives. Récit de l'affaire textes et références, art. OLIVA, t. XI, col. 992. Même attitude envers un autre religieux, l'Espagnol Michel de Elizalde, qui lui avait exprimé la crainte que le probabilisme ne devînt bientôt doctrine spécifique de la Compagnie, comme était déjà la science moyenne. Le général le rassure et lui promet qu'une telle chose ne se passera point sous son gouvernement. Lettre du 24 déc. 1666. Texte et référence dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 52. Mais, quand le même religieux demande l'autorisation de publier un ouvrage contraire au probabilisme, en 1669, elle lui est refusée. Il paraîtra néanmoins, comme nous le dirons ci-dessous. L'interdiction de publier fut de même notifiée en 1674 à un autre jésuite espagnol, Thyrse Gonzalez, qui avait composé une critique circonstanciée du probabilisme et demandé son approbation, précisément en vue de dissocier dans l'esprit du public le probabilisme d'avec la Compagnie de Jésus. Le rapport des cinq censeurs (parmi lesquels le P. Esparza, dont nous reparlerons) est des plus significatifs; il est difficile en le lisant de ne pas voir dans le probabilisme la position officielle de la Compagnie à cette date. Il se termine sur ces mots : ... *Non expedit opus istud in lucem edi, ne jactent adversarii nostri jesuitas tandem aperuisse oculos et argumentis convictos paulatim ab errore suo recedere, et qui in illa doctiores sunt (sic enim et ipsi loquuntur) viam aliis monstrare quam sequi debeant.* Le texte intégral de ce rapport dans Patuzzi, *Lettere teologico-morali... di Eusebio Eraniste*, t. VI, Trente, 1754, p. LXXVIII-LXXXI. En revanche, on voit paraître, sous ce généralat, dûment approuvés, plusieurs ouvrages nettement probabilistes, ceux que nous recensons ci-après. Au fond, il semble qu'Oliva ait été d'une part très soucieux de réprimer les opinions trop bénignes et d'autre part tout à fait convaincu que le probabilisme ne l'empêcherait pas d'y parvenir; en adoptant le probabiliorisme, il aurait cru verser dans un excès de rigueur. Ces sentiments paraissent très clairement dans la lettre qu'il écrivit le 3 février 1669 au P. Fabri, un champion du probabilisme (voir ci-dessous col. 527), et que celui-ci a rapportée. Nous transcrivons de larges extraits de ce document des plus significatifs. Autres lettres d'Oliva dans le même sens mentionnées ci-dessus, art. JÉSUITES, col. 1083.

Rem igitur gratissimam facturam se mihi persuadeat [Reverentia vestra] si paulo severiorem in hac parte se gerat, nec quidpiam in christianis moribus statuat quo vel ecclesiastica disciplina remittatur, humanis cupiditatibus habenæ laxentur, vel christianæ vitæ ratio a sancto illo antiquorum rigore deflectat. Sanctissimus patriarcha noster Ignatius... Societatem instituit non solum ut infideles... converteret, verum etiam ut corruptos catholicorum mores... restitueret; unde et contra Societatis et sancti Patris Ignatii mentem, et contra diserta præpositorum generalium decreta iret, qui theologiæ moralis placita, benignarum opinionum obtentu, plus æquo molliret : extremæ igitur oræ, ut periculosæ, nobis utrimque fugiendæ sunt : ut nec onus illud hominibus imponamus quod Deus ipse non imposuit,

sequendi semper in omnibus probabiliorem partem; nec quamlibet iis probabilitatem, quantumvis dubiam et crepe-ram, permittamus, quasi eam tuto ac libere sequi possint; nempe ut opiniones illas certo ac vere probabiles non damnamus, ex quibus certa sequitur et statuitur conscientia, ita illas minime indulgemus de quibus jure dubitamus an probabiles sint, ac proinde illæ ad certam conscientiam satis esse non possunt. Ex his R. V. mentem meam satis assequuta impense curabit ne vel latum unguem ab ea deflectat. Hæc autem sciri ab omnibus velim, ac præsertim a nostris; imo si R. V. ita expedire censuerit, has litteras evulgandi plenam illi facio potestatem. Dans H. Fabri, *Apologeticus doctrinæ moralis ejusdem societatis*, præmium.

3° *Diverses attitudes dans la Compagnie.* — De leur côté, les théologiens de la Compagnie définissent alors leur position. Elle n'est pas uniforme, il s'en faut même de beaucoup. Et nous proposerions d'y reconnaître trois groupes, dont deux ont d'ailleurs des points de contact, et à l'intérieur desquels subsistent, bien entendu, les différences d'auteur à auteur.

1. *Les probabilistes avec réserve.* — Certains sont probabilistes, mais avec une réserve ou une limite qui signale justement leur contribution personnelle au débat. Ainsi le Français *Georges Rhodes*, auteur d'un cours de théologie (Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 948), dont le probabilisme précautionneux est pris vivement à partie par Contenson, *op. cit.*, l. VI, diss. III, éd. cit., t. II, p. 190-198. Ainsi l'Espagnol *Martin de Esparza* (qui sera l'un des censeurs de Gonzalez), professeur au Collège romain, dont l'enseignement forme le *Cursus theologicus in decem libros et duos tomos distributus...*, paru avec la licence d'Oliva en date du 28 novembre 1665. Mais le l. III de l'ouvrage, *De actibus humanis*, avait été édité séparément à Rome en 1659. Y est défendu le probabilisme ordinaire, avec une tendance peut-être à restreindre l'usage de la moins probable. Q. XXIII. L'auteur néanmoins reste nettement opposé aux francs adversaires du probabilisme, comme en témoigne son examen critique de leurs objections paru en 1669 en *Appendix ad quæstionem de usu licito opinionis probabilis.*

Le plus remarquable ouvrage en ce groupe est la *Crisis theologica sive disputationes selectæ ex morali theologia*, publiée en 1670 à Lyon par *Jean de Cardenas*, de Séville. L'ouvrage est avant tout une critique de Caramuel, mais minutieuse, insistante, interminable. Il s'agit en somme, toute révérence témoignée au personnage, de relever l'idée de probable pour laquelle celui-ci avait montré décidément peu d'exigences. Par ailleurs, Cardenas argumente contre Baron et Fagnanus, auxquels il reproche d'exiger trop. Sa position à lui nous semble heureusement définie dans ce passage, que nous extrayons de la masse de ses raisonnements :

La sentence vraie et absolument certaine est celle qui déclare licite le fait d'adopter en vue de la pratique toute sentence vraiment et pratiquement probable. Et elle est telle d'abord si elle a pour soi des raisons graves et urgentes, dignes de l'homme prudent; alors que les raisons contraires sont légères ou nulles... Troisièmement, dans le cas où sont proposées à l'esprit une opinion comme plus probable et une autre comme moins probable, l'homme peut encore s'accommoder licitement en pratique à l'opinion moins probable, encore qu'elle soit favorable à la liberté contre la loi. D'abord parce qu'il peut croire qu'il se trompe en jugeant l'autre plus probable. Ensuite et surtout, parce que, d'après ce que nous avons dit au chapitre précédent, art. 9, le motif plus probable demeurant incertain, il ne contraint pas l'esprit à l'adhésion; aussi, la volonté peut-elle commander l'adhésion en faveur de la partie moins probable et, comme celle-ci a pour soi des raisons graves et fermes, l'assentiment ne peut être dit téméraire, mais prudent et digne d'un homme prudent. *Op. cit.*, part. I, disp. XV, Venise, 1700, p. 132-133.

Le texte n'est pas absolument net : adhère-t-on à la moins probable parce que, en dépit de cette classification, on la reconnaît la plus persuasive, ou bien par un coup de volonté? L'auteur parle comme s'il l'entendait en ce dernier sens. Il faut dire alors que, tout en restreignant, et notablement, le probabilisme d'un Caramuel, il n'échappe pas encore au système. Un dominicain français l'en reprit fort, qui, sous le nom de Jacques de Saint-Dominique, publia contre lui une *Compendiaria theologiæ moralis explicatio*, ce qui nous vaut une III[e] partie de la *Crisis*, parue en 1680, et non moins serrée que les deux premières. Concina devait se montrer moins rigoureux envers Cardenas (citations dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 46). Avant de mourir ce dernier eut le temps d'écrire une IV[e] partie (approuvée en 1685-1686), commentaire des soixante-cinq propositions condamnées par Innocent XI; nous en dirons ci-dessous l'esprit (col. 567), qui confirme la parenté de Cardenas avec le probabilisme.

2. *Les probabilistes sans réserve.* — D'autres auteurs sont probabilistes sans réserve. Ainsi le Belge *Antoine-Alphonse Sarasa*, qui publie à Anvers, en 1667, un petit livre non technique, promis à une large diffusion et à de nombreuses traductions, l'*Ars semper gaudendi*. Le probabilisme est en effet une façon trop efficace de s'épargner du tourment pour ne point figurer dans cet « art de se tranquilliser dans tous les événements de la vie », comme dit le titre d'une des traductions françaises (3[e] éd., Strasbourg, 1764); il est représenté au V[e] traité par l'une de ses propositions les plus commodes.

Mais le grand ouvrage probabiliste de ces années est celui que publie à Liége, en 1668, l'Anglais *Antoine Terillus*, professeur au Collège anglais de la Compagnie dans cette ville, intitulé *Fundamentum totius theologiæ moralis seu tractatus de conscientia, in quo qua ratione, qua auctoritate irrefragabili usus cujusvis opinionis practice probabilis demonstratur esse licitus.* L'ouvrage marque dans l'histoire doctrinale du probabilisme. Il est tout entier et formellement consacré à ce problème, à la différence des *Théologies morales*, où il ne sert que d'introduction, et des *Cours de théologie*, où il ne forme qu'un chapitre. Et pour la première fois (pour la dernière aussi) on y voit la tentative de donner un air doctrinal à un système dont l'inspiration pragmatique n'est pas niable. Terillus donne toute sa force à cette *réflexion*, qui fut, nous l'avons dit, une très prompte découverte du probabilisme, grâce à quoi se convertit en certitude, sans que rien soit changé dans l'esprit, un doute ou une probabilité. On conférait ainsi à une action, privée réellement de règle, livrée à toutes les flexibilités des opinions, le prestige de se conformer à une certitude. Terillus fait un pas. Non content de dire ces actions certainement réglées, il entend qu'elles le sont non plus sur la conscience seule, de quoi il avait bien fallu que les probabilistes jusqu'ici se contentassent, mais sur la loi éternelle. Il n'accepte pas qu'il y ait dissentiment entre la conscience et la réalité. L'idée de péché matériel lui semble une concession inutile. Entre cette action et la loi, il y a conformité; mais comment la concevoir? En considérant, dit Terillus, qu'il y a en Dieu outre la loi directe, que les théologiens ont toujours reconnue, une *loi réflexe*, que nous devons maintenant admettre. Car, ayant prévu les erreurs et les ignorances des hommes, Dieu a décidé que leurs actions en ce cas pourraient n'être point celles que la loi directe a prescrites : qu'ils fassent ce qu'ils croient devoir faire, qu'ils omettent ce dont ils sont incertains que Dieu l'ait ordonné, en tous les cas ils se conforment à la loi réflexe de Dieu, faite justement pour de telles circonstances. *Per accidens*, Dieu veut précisément ce que ces hommes ont fait et qui déroge à sa loi directe. Nous touchons ici les extravagances où verse un probabilisme à prétentions

doctrinales, et quelles conséquences contient le système si l'on n'accepte point de l'enclore dans la seule conscience. Terillus n'a point fait école. Le probabilisme continuera d'invoquer la « réflexion »; mais, plutôt que de faire correspondre à celle-ci une réalité, il se contentera de défendre les principes mêmes de cette réflexion, savoir que, dans le doute, la loi n'est ni promulguée ni obligeante, et qu'il en va alors comme dans le cas d'ignorance invincible. Ce n'est que jusque-là que saint Alphonse imitera plus tard Terillus. Mais la tentative de celui-ci demeure fort significative pour l'historien. Elle attira sur son auteur l'attention de son temps et bientôt les critiques d'un de ses confrères espagnols, Ignace de Camargo, et du dominicain Daniel Concina, deux auteurs que nous retrouverons.

D'intention plus directement défensive est le gros livre d'*Honoré Fabri*, paru à Lyon en 1670, et à Cologne, augmenté du double, en 1672, *Apologeticus doctrinæ moralis ejusdem societatis*. La lettre d'Oliva que nous avons citée est en tête de ce volume, que neuf théologiens de la Compagnie se sont accordés à approuver. L'auteur entend fournir la réfutation complète de tout ce qui a été dit depuis vingt-cinq ans contre la doctrine morale de son ordre. Il répond successivement aux différents adversaires, où nous retrouvons, parmi quelques inconnus, des noms que nous avons déjà recensés. La forme dialoguée entend donner à ces fastidieuses dissertations un tour littéraire et agréable. Pour compléter l'arsenal, Fabri a joint à ses Dialogues une seconde partie, composée des écrits déjà publiés par certains jésuites contre des adversaires. Son livre, où Fagnanus et Baron étaient assez vivement pris à partie, valut à Fabri quelques mésaventures, y compris son arrestation à Rome, en 1671, par l'Inquisition romaine (l'histoire de ces démêlés, dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 45, n. 2; Reusch, *Index*, p. 503). Il s'attira aussi plus tard une riposte d'Étienne Gradius, préfet de la bibliothèque Vaticane, *Disputatio de opinione probabili cum P. H. Fabri*, Rome, 1678, qui, ayant fait devant la Congrégation de l'Index un rapport favorable à Baron, s'était vu accuser par Fabri d'être hostile à la Compagnie de Jésus. La critique que fait Gradius du probabilisme à cette occasion est loin d'être sans mérite. Fabri était un esprit curieux; il avait renom de savant. Il a donné occasion à un mot de Leibniz (cité dans Reusch, *op. cit.*, p. 504, n. 1) : « Je m'étonne qu'un aussi habile homme entreprend de défendre cette morale ridicule de la probabilité et ces subtilités frivoles, inconnues à l'ancienne Église et même rejetées par les païens. » (Leibniz a été attentif à cette dispute de la probabilité au sein de l'Église romaine. Voir un mot dans une lettre à Bossuet du 18 avril 1692, dans Bossuet, *Correspondance*, éd. cit., t. v, p. 129.) D'autres auteurs probabilistes de ce temps et de la Compagnie de Jésus sont nommés dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 45-46; y remarquer Richard Arsdekin (ou Archdekin), un Irlandais, professeur à Louvain et à Anvers, dont l'ouvrage, mis à l'index en 1700, parut amendé en 1718 (détails dans Reusch, *op. cit.*, p. 511).

3. *Les antiprobabilistes.* — Nettement distincts des groupes précédents et même, comme on verra, combattus par l'un ou l'autre des auteurs que nous venons de citer, quelques théologiens de la Compagnie prennent parti contre le probabilisme, continuant l'opposition dont nous relevions plus haut les premiers indices. On peut classer parmi eux un professeur du collège de Louvain, *Louis de Scildere*, dont le livre, dédié à l'archevêque de Malines, paraît à Anvers en 1664 : *De principiis conscientiæ formandæ tractatus sex, tum in jure naturæ ac divino, tum in humano, canonico ac civili fundati*, livre principalement canonique, mais où sont touchées les questions de la conscience douteuse et de la conscience probable. L'auteur les traite d'une manière personnelle et dans un esprit qui tranche assez sur le probabilisme. Le livre porte le permis d'imprimer du provincial de Belgique.

Mais plus importantes et significatives sont la publication et la doctrine de l'ouvrage indiqué plus haut de *Michel d'Elizalde*, adversaire résolu du probabilisme. Sa suggestion de 1666 avait reçu du général Oliva l'accueil sommaire que nous avons dit. La proposition de composer lui-même un ouvrage contre le probabilisme lui vint du cardinal jésuite Pallavicini, qui, ayant professé naguère cette doctrine, s'en était maintenant détourné au point d'avoir eu le projet d'écrire une rétractation. Ce fait de la « conversion » de Pallavicini est très fermement établi, grâce notamment à son Épistolier, publié à Rome en 1848. Voir aussi dans l'*Appendix* cité d'Esparza, Rome, 1669, p. 78, une information intéressante sur le sujet. D'autres cas de telles conversions sont connus, notamment celui du cardinal bénédictin d'Aguirre, nommé ci-dessus. Dans la Compagnie même, plusieurs des grands adversaires du probabilisme, Elizalde lui-même, Gonzalez, Camargo, avaient commencé par adhérer au système. Il existe sur le sujet une littérature dont on trouve les pièces dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 52 sq.; cf. p. 120-122; les témoignages de Gonzalez et de Patuzzi sont particulièrement intéressants. Quoi qu'il en soit, Pallavicini encouragea très positivement le travail entrepris d'Elizalde, qui serait, disait-il, fort agréable à Alexandre VII lui-même. L'approbation de son général lui ayant été refusée, Elizalde fit paraître son livre à Lyon, en 1670, sous un pseudonyme : *De recta doctrina morum libri IV, auctore Antonio Celladei; accessit Appendix de natura opinionis*. En 1684 parut à Fribourg la deuxième édition de l'ouvrage (augmentée d'une IIe et d'une IIIe partie), mais non plus approuvée que la première. Elle portait le nom véritable de l'auteur, mort en 1679, et qui avait écrit en tête de la partie inédite : « Voici la IIe partie du *De recta doctrina morum*, que j'avais promise dans la Ire, qui a commencé déjà d'être imprimée, bientôt interrompue ou plus exactement empêchée, et dont je ne sais absolument pas si elle verra le jour ou non. » Nous devinons combien d'incidents sous ces paroles; cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 51-55. A la fin de l'ouvrage, cette protestation non moins significative : « J'atteste avoir écrit... avec cette foi très instante selon laquelle je crois qu'il n'est pas le disciple du Christ, qu'il n'est même pas digne du Christ, celui-là qui aime plus que lui un père ou une mère quelconque, soit une nation, ou une terre, ou une famille, ou une école... »

On trouve dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 55-56, un échantillon du style d'Elizalde. Sa doctrine ne devait pas moins déplaire aux probabilistes. Il la récapitule sous deux chefs, part. I, l. III, q. XVIII : 1. la loi de Dieu est la première règle des actes humains; 2. la raison en est la règle secondaire. Donc la raison doit être subordonnée à la règle divine. Donc le *probabile consuetum* (tel que l'entendent en ce temps la plupart) n'est pas une règle d'action. Mais le *probabile conscientiæ* le devient (tel que le plus souvent on y est en effet d'accord avec la loi de Dieu). Très originale est la IIIe partie, dont les deux livres VII et VIII sont intitulés respectivement : *De invenibilitate veritatis moralis et de ignorantiis in specie* et *De modis inveniendi veritatem moralem seu de gladio misso in terram a Salvatore*. On voit l'intention. Parmi les moyens de découvrir la vérité morale, Elizalde développe longuement celui qui consiste dans la charité, l. VIII, q. XII : elle nous enseigne en rendant notre cœur pur; parce que chacun juge de la fin et des moyens selon ce qu'il est; en nous faisant juger droit du facile et du difficile; en nous faisant aimer la loi et non pas discuter avec elle; en

nous faisant chercher avec diligence; en nous tirant d'incertitude, parce que le Seigneur garde ceux qui l'aiment; enfin parce que, pour qui aime Dieu, il y a maintes questions morales qui ne se posent plus, *sunt de subjecto non supponente*. Les développements sont dignes de ces thèmes. Elizalde a mis le doigt sur l'une des méprises originelles du probabilisme, où tout se passe comme si la charité n'était qu'un mot. Il y a là une douzaine de pages qui sont uniques, croyons-nous, en l'immense littérature du probabilisme. Elles sont d'une inspiration trop pure et elles viennent trop bien à propos pour n'être pas signalées ici avec admiration.

L'ouvrage d'Elizalde a suscité dans la Compagnie de Jésus une vive et durable opposition. Contre la Ire partie, la seule parue jusqu'alors, Terillus y alla d'un très gros livre, qui n'est que la réfutation détaillée des propositions de son confrère : *Regula morum sive tractatus bipartitus de sufficienti ad conscientiam rite formandam regula*. L'ouvrage parut à Liége en édition posthume, en 1677, par les soins du Collège anglais de la Compagnie en cette ville. En 1689, un examen des quatre derniers livres d'Elizalde aboutit au très sévère rapport qu'ont reproduit Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. II, p. 23-45; on a lieu de penser qu'Estrix (ci-dessous col. 547) en est l'auteur. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, p. 112-144. En 1692, en vue de créer des embarras à Gonzalez et d'empêcher indirectement la publication de son livre (ci-dessous, col. 538), on s'entendit pour dénoncer l'ouvrage d'Elizalde à l'Inquisition; aucune condamnation ne s'ensuivit, Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 156-157; il n'est point fait mention d'Elizalde dans le livre publié de Gonzalez, mais nous savons par le rapport d'un censeur que cet auteur était souvent nommé dans le manuscrit; Gonzalez l'a effacé dans un dessein d'apaisement (voir ci-dessous). Beaucoup plus tard, lors du renouveau des querelles morales, les adversaires de Concina montrèrent qu'Elizalde n'était pas oublié : le P. Sanvitale notamment lui réserva un jugement peu cordial. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 56. Il faut dire du reste qu'un dominicain, Vincent Ferre, dans un livre paru en 1681 (voir col. 559), attaque de son côté Celladei, à qui il impute une doctrine excessive. Il se pourrait que le frère prêcheur, en l'occasion, ne fût pas le plus irréprochable des deux.

4° *Conclusions.* — De tous ces faits ressortent plusieurs conclusions. On ne peut parler en toute rigueur du probabilisme comme de la doctrine spécifique de la Compagnie : il n'en va pas de celui-là comme de la science moyenne. Bien plutôt devine-t-on au sein de l'ordre des divergences sur l'attitude qu'appellent les attaques violentes dont celui-ci est l'objet en son enseignement moral. Mais on ne peut nier que, dans l'ensemble et auprès de l'autorité suprême, prévale la fidélité au probabilisme, enseigné de longue date dans la Compagnie. Au moment le plus critique, aucune directive doctrinale n'est donnée qui détermine un changement; on se contente de prescrire des précautions contre un laxisme qui déshonorerait la Société. Au principe de cette préférence, il y a, semble-t-il, le souci de ne point se dédire publiquement, à la suite de reproches inspirés par d'autres sentiments que l'amitié : c'est une tactique bien humaine. Mais il y a plus profondément, chez le plus grand nombre des jésuites et chez leur chef Oliva, non certes les ténébreux desseins que leur prêtait l'adversaire (leur enseignement est d'ailleurs moins uniforme qu'on ne croirait), mais une très sincère impuissance à discerner le vice radical du probabilisme, corrélativement une sorte de parenté éprouvée entre ce système et une conception pour ainsi dire innée en eux de la vie morale et du ministère des âmes. Le mot d'Oliva, parlant du plus probable comme « d'un fardeau que Dieu n'a pas imposé », nous révèle à la fois son innocence et son préjugé. Il veut n'observer qu'un juste tempérament, mais il croit trop pénible le devoir de rechercher la vérité et d'agir d'après elle. On peut le déplorer d'autant plus que les hommes n'ont pas manqué dans la Compagnie, sous son généralat, qui ont admirablement compris le problème et qui eussent restauré dans l'Église l'antique et salutaire théologie morale.

VI. LES CONDAMNATIONS ROMAINES. — Dès longtemps, Rome avait pris parti dans les querelles morales, mais sous la forme relativement discrète d'ouvrages classés dans le catalogue de l'Index. Liste dans Reusch, *Index*, p. 309-319.

1° *Les mises à l'index.* — Une série de condamnations atteint des écrits inspirés par la nouvelle morale et frappe en eux des propositions relâchées; voir LAXISME, col. 70-71. Dans le livre du théatin A.-M. Vericoli, *Quæstiones morales et legales*, paru en 1653 et prohibé en 1651, on lit cette déclaration d'un probabilisme extrême : *Puto posse me operari secundum opinionem cujusvis recentioris contra communem et contra propriam opinionem, quamvis judicem illam esse falsam ex principiis intrinsecis.* Reusch, *op. cit.*, p. 318. D'autre part, *ibid.*, p. 181 sq., l'Inquisition publie, le 6 décembre 1657, un décret condamnant les dix-huit *Provinciales*, énumérées l'une après l'autre, sans nom d'auteur. Mais, le 21 août 1659, nous l'avons déjà indiqué, venait le tour de l'*Apologie des casuistes*. Les *Écrits* des curés de Paris ne furent pas prohibés, ni davantage la traduction latine des *Provinciales*, accompagnée des notes de Nicole. La traduction française de ces mêmes notes, publiée en 1712, avec le texte français des *Provinciales*, devait elle-même échapper à la censure; quoique la traduction italienne du tout, en 1761, dût tomber sous l'Index dès 1762. En revanche, la réplique d'Honoré Fabri à Nicole, *Notæ in notas Wilhelmi Wendrockii...*, publiée à Cologne, en 1659, est condamnée en 1678. Deux autres écrits du même relatifs à la même querelle, l'*Apologeticus* en sa deuxième édition et une réfutation des *Provinciales*, *Lud. Montaltii epistolares libelli ad Provincialem refutati...*, Cologne, 1660, avaient été prohibés déjà en 1672 et en 1673; cf. Reusch, *op. cit.*, p. 503-506. Mais les publications jansénistes ne laissaient pas d'être atteintes encore, soit par le décret du 10 avril 1666 porté contre l'*Anonymi cujusdam liber inscriptus Theologia moralis jesuitarum*, soit en 1671 par la condamnation du t. I de la *Morale pratique des jésuites*; le t. II ne devait être mis à l'index qu'en 1687, avec le *Teatro jesuitico* espagnol; les tomes suivants ne l'ont jamais été, mais une réponse du P. Le Tellier, jésuite, aux deux premiers tomes de la *Morale pratique*, intitulée *Défense des nouveaux chrétiens*, etc., allait rejoindre à l'index, en 1691, l'ouvrage qu'elle réfutait. Quant au libelle de Matthieu de Moya, on a lu à l'art. LAXISME, col. 51 sq., l'histoire tourmentée de sa condamnation.

Les autres catégories de combattants ne sont guère plus épargnés. Caramuel est touché d'abord dans la défense écrite en sa faveur par Fr. Verde, imprimée à Lyon en 1662 et prohibée en 1664; plus directement, dans l'écrit qu'il avait lui-même composé contre Fagnanus et dont le seul titre trahirait déjà l'auteur : *Apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate contra singularem Pr. Fagnani opinationem*, Lyon, 1663, prohibé en 1664. L'ouvrage de Merenda fut interdit puis libéré à un an d'intervalle, comme nous avons dit ci-dessus. Du côté dominicain, le plus zélé de leurs écrivains, V. Baron, eut maille à partir avec l'Inquisition. En 1663, on prenait prétexte de l'approbation donnée à l'un de ses livres par le P. Capisucci, maître du Sacré Palais, pour forcer la démission de celui-ci. Sur cette affaire et ses suites, voir le récit savoureux du P. Labat, *Voyage en Espagne*

et en Italie, t. VIII, Amsterdam, 1731, p. 101-103; cf. Echard, *op. cit.*, t. II, p. 729. Les cinq tomes de sa *Théologie morale*, tous écrits contre des ennemis et en style de controverse, étaient condamnés le 27 septembre 1672; le IIIe seulement avec la réserve *donec corrigatur*. Reusch, *op. cit.*, p. 502-503. Sur les circonstances de cette condamnation voir quelques informations et réflexions piquantes dans les lettres de dom Antoine Durban, procureur général de la congrégation de Saint-Maur près la cour de Rome, écrites en juillet et août 1672, publiées dans la *Revue Mabillon*, t. XXII, 1932, p. 253, 256-257.

Il n'est guère facile de tirer de ces condamnations diverses une indication doctrinale quelque peu ferme et précise, d'autant que des considérants d'un autre ordre peuvent déterminer ces mesures : on l'a fait remarquer aux art. JÉSUITES, col. 1080, et LAXISME, col. 71-72. La correspondance citée de dom Durban est instructive en ce sens. De même ces observations du P. Daniel (voir ci-dessous), de qui l'on retiendra cependant qu'il est une victime de l'Index, écrivant au P. Serry, dominicain : « ... Quoi qu'il en soit, vous savez mieux que moi, vous qui êtes sur les lieux, que de ce qu'un livre est mis à l'*indice* il ne s'ensuit pas toujours qu'il contienne une mauvaise doctrine. Il ne faut pour cela qu'avoir manqué à observer certaines rubriques que le Saint-Siège a autrefois sagement prescrites et qui ne sont point en usage en France. » *Recueil de divers ouvrages du P. Daniel*, etc., t. II, 1724, p. 365. Dans ce qu'ajoute la même lettre sur les dominicains de l'Inquisition, il y a bien une pointe de mauvaise humeur; on vient de voir que Baron ne dut rien à sa robe blanche. Il reste que l'ensemble des mesures prises à Rome indique un succès assez limité des nouvelles morales en ce milieu : elles doivent compter avec les coups dont on les frappe. Mais les solennelles interventions d'Alexandre VII, puis d'Innocent XI, sont sur le point d'éclaircir la situation.

2° *L'intervention d'Alexandre VII.* — Nous avons dit l'intérêt marqué par Alexandre VII en diverses occasions, dès le début de son pontificat, aux questions morales, et deviné déjà ses préférences. Le train des événements et les affaires portées à Rome ne devaient plus lui permettre de détourner de là son attention.

Les circonstances des décrets du 24 septembre 1665 et du 18 mai 1666 sont connues; elles sont liées aux controverses suscitées en France et à Louvain sur ces questions : voir LAXISME, col. 58; cf. Reusch, *Index*, p. 498. Sur l'origine des propositions condamnées, voir LAXISME, col. 67, 69. La plupart relèvent de la casuistique relâchée; treize d'entre elles viendraient de l'Espagnol Thomas Hurtado, des clercs mineurs réguliers, auteur de *Tractatus varii resolutionum moralium*, parus à Lyon en 1651; cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 30. Voir le texte et le commentaire, art. ALEXANDRE VII, col. 730-747. Nous retenons du document pontifical cela seulement qui peut concerner l'objet du présent article. A ce titre, les considérants du décret sont extrêmement significatifs :

SS. D. N. audivit non sine magno animi sui mærore complures opiniones christianæ disciplinæ relaxativas et animarum perniciem inferentes, partim antiquas iterum suscitari, partim noviter prodire; et summam illam luxuriantium ingeniorum licentiam in dies magis excrescere, per quam in rebus ad conscientiam pertinentibus modus opinandi irrepsit alienus omnino ab evangelica simplicitate sanctorumque Patrum doctrina, et quem si pro recta regula fideles in praxi sequerentur, ingens eruptura esset christianæ vitæ corruptela.

Sont donc dénoncées, outre les opinions particulières, une fièvre et licence d'opiner tous les jours croissantes et dangereuses aux âmes. A cette mode répandue, le pape oppose, comme règle sûre de la morale chrétienne, la simplicité évangélique et la doctrine des Pères. Indications des plus précieuses parce qu'elles intéressent l'esprit même des méthodes nouvelles. Le moins qu'on puisse dire d'un tel texte est qu'il est gênant au probabilisme.

Des propositions condamnées — elles le sont comme « au moins scandaleuses », avec interdiction de les mettre en pratique et peine d'excommunication à qui les enseigne, défend, etc. — les 26e et 27e intéressent de quelque façon la doctrine de la probabilité. La 26e est ainsi formulée :

Quando litigantes habent pro se opiniones æque probabiles, potest judex pecuniam accipere pro ferenda sententia in favorem unius præ alio.	Quand les parties adverses ont pour elles des opinions également probables, le juge peut accepter de l'argent pour prononcer en faveur de l'une de préférence à l'autre.

Elle reproduit la 11e des propositions censurées à Louvain et transmises à Rome en 1657; voir LAXISME, col. 69. Est en cause ici la question d'argent. Sous cette forme, les casuistes aggravaient ou même déformaient une décision plus ancienne (voir, col. 460, le passage de D. Soto) permettant que, devant deux opinions également probables, le juge décidât tantôt selon l'une et tantôt selon l'autre, non sans prendre des précautions. Cette décision n'est pas atteinte par la condamnation énoncée comme elle l'est. Aucune règle n'est donc ici fournie quant à l'usage des opinions également probables. La prop. 27e est plus *ad rem :*

Si liber sit alicujus junioris et moderni, debet opinio censeri probabilis dum non constet rejectam esse a Sede apostolica tanquam improbabilem.	On doit tenir pour probable l'opinion d'un auteur récent et moderne, tant qu'on n'a point prouvé qu'elle est rejetée comme improbable par le Siège apostolique.

Est par là condamnée une pointe extrême du probabilisme, où les conditions requises à la probabilité sont, on le voit, plus que complaisantes. Première et discrète épuration dans un complexe dont l'élément exclu s'appellera le laxisme. Il apparaît aussi en l'énoncé de cette proposition que le Saint-Siège entend séparer sa cause d'avec tant de moralistes opinant et probabilisant à plaisir. Il déclare ici ne point prendre la responsabilité de ces abus commis par des hommes professant la théologie catholique. La tâche lui serait vraiment surhumaine de rectifier tant d'opinions qu'ils produisent.

Sans rien dire de la probabilité, la 1re des propositions condamnées exprime fidèlement l'une des pires déformations infligées par ces auteurs à la morale chrétienne :

Homo nullo unquam vitæ suæ tempore tenetur elicere actum fidei, spei et caritatis ex vi præceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium.	L'homme n'est tenu à aucun moment de sa vie de produire un acte de foi, d'espérance et de charité, en vertu des préceptes divins ayant spécialement ces vertus pour objet.

Où les vertus théologales elles-mêmes sont considérées uniquement comme matière à précepte, passibles donc de cette diminution de l'obligation qui est comme la devise des novateurs, au lieu de représenter les fondements solides et les sources jaillissantes de la vie chrétienne.

Rien d'autre en ce document contre le probabilisme même. Il s'agit en effet de parer au plus tôt au danger des âmes : d'où un choix de propositions déterminées, particulièrement pernicieuses. Pour le système auquel cependant elles étaient liées, on le dénonce en ce qu'il a d'évidemment outré, sans entrer en des discernements plus savants, mais sans dissimuler non plus une défiance de son esprit et de sa méthode. Devant cette pre-

mière intervention pontificale, les adversaires du probabilisme furent sûrement plus à l'aise que ses partisans. D'après un témoignage du temps, la première pensée d'Alexandre VII eût été d'extirper le mal en sa racine; il aurait opté pour la méthode suivie sur le conseil de Pallavicini; cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 38 et note 2.

3° *Intervention d'Innocent XI.* — Innocent XI entend continuer l'œuvre d'Alexandre VII, comme le déclare le préambule de son décret. Sur la nature et les circonstances de cet acte (qui ont été parfois l'objet d'interprétations tendancieuses, par ex. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XIV *b*, p. 973-978), voir l'art. LAXISME, col. 72-74. Cette fois, des 65 propositions condamnées et qui proviennent à leur tour de la casuistique relâchée, les quatre premières concernent l'usage de la probabilité (texte et traduction, *ibid.*, col. 74). La prop. 1 tient qu'il n'est pas illicite de suivre l'opinion probable relative à la valeur d'un sacrement, de préférence à la plus sûre, sauf dans l'administration du baptême, de l'ordre sacerdotal ou épiscopal. La condamnation en équivaut à la prescription d'un universel tutiorisme sacramentaire, à l'encontre des formules équivoques de certains auteurs (nous les avons rencontrés ci-dessus), quoique non de tous les probabilistes. D'un domaine bien défini, voilà donc nettement exclu l'usage de la probabilité. La prop. 2 déclare probable que le juge puisse juger selon l'opinion moins probable. Strictement est condamnée la probabilité de cette proposition. Il en sera de même des prop. 6, 35, 44, 57, où est atteinte, sur des exemples déterminés, cette licence d'opiner qu'avait blâmée en général Alexandre VII. Et dans la 2e est en outre atteinte la proposition même à la faveur de quoi fut introduit le probabilisme; car c'est au sujet du juge, on se le rappelle, que Medina énonça sa fameuse règle. Il faut distinguer néanmoins dans le cas la probabilité de la sentence à appliquer et celle de la partie à qui l'appliquer. Medina pensait à la première seule et pas du tout à la seconde, qui emporterait un relâchement bien plus grand. Le document pontifical ne distinguant pas, il semblerait que fussent atteintes l'une et l'autre. Cette condamnation renchérit nettement sur la prop. 26 d'Alexandre VII. Passons aussitôt à la prop. 4 dans le présent décret, qui est d'une portée pareille à la prop. 2, puisqu'on y excuse du péché d'infidélité l'homme qui refuse la foi au nom d'une opinion moins probable. Cet usage du probabilisme avait été essayé, encore qu'un Bañez, par exemple, nous l'avons dit, l'eût expressément révoqué (des informations sur ce point dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p 109-112). Ici encore est condamnée une application de la probabilité. De ces diverses restrictions imposées, il ressort déjà que la probabilité n'est pas une méthode infaillible et que le pape agit dans un sens contraire aux prétentions audacieuses de nombre de probabilistes. Mais il prend soin de s'en déclarer expressément en condamnant la 3e proposition.

Celle-ci énonce une règle générale, aux termes de laquelle « agit toujours prudemment celui qui use d'une probabilité soit intrinsèque soit extrinsèque, si ténue qu'elle soit, pourvu qu'elle demeure une probabilité ». La prop. 27 d'Alexandre VII est ainsi assumée et étendue. Elle définissait ce qu'on peut entendre par ténuité extrinsèque; de la ténuité intrinsèque, on a dans le décret même d'Innocent XI des exemples avec la prop. 2 et celles que nous nommions à son propos. Les probabilistes font observer qu'est ici proscrit l'usage d'une très faible probabilité, mais non de la probabilité sérieuse, le laxisme et non le probabilisme (voir par ex. la note dont est munie cette proposition dans l'*Enchiridion* de Denzinger). Il serait plus exact de dire, conformément aux réflexions avancées plus haut, que cette condamnation d'Innocent XI, renforçant celle de son prédécesseur, a donné lieu au discernement exprès du laxisme et du probabilisme, l'un et l'autre n'ayant été jusque-là que l'usage plus ou moins libre de la probabilité, beaucoup plus semblables par ce qu'ils avaient de commun que séparés par ce qu'ils avaient de différent. Désormais, on accusera leur séparation et l'on sauvera le probabilisme en le protégeant de tout laxisme : l'attitude est nouvelle et bien significative. Elle date des documents que nous analysons. Par ailleurs, il est certain que les condamnations romaines n'interdisent pas cette opération. Plutôt que le probabilisme en son essence, elles atteignent l'exténuation de l'idée de probabilité, permettant donc que l'on use, sauf en des domaines réservés, d'une probabilité solide. Rome réagit contre un abus, elle ne proscrit pas l'usage, encore que l'abus, aux yeux de l'historien impartial, fût dans la tendance originelle du probabilisme. Au total, le mouvement intérieur du probabilisme ne sera pas arrêté, mais il sera gêné; car on ne pourra désormais manier sans précaution l'axiome favori du système : *Prudenter agit qui probabiliter agit.*

Les longues listes d'Alexandre VII et d'Innocent XI ont efficacement protégé les mœurs chrétiennes contre les intempérances de la casuistique jusqu'alors régnante. Les auteurs catholiques, pris dans leur ensemble, se distingueront désormais non plus comme les zélateurs de l'opinion probable, purement et simplement, mais par un souci de modération en leurs jugements pratiques, tendance qui aboutira à un saint Alphonse. Mais l'œuvre de rectification doctrinale reste à faire, qu'appellent les dérèglements de la pensée théologique dans le probabilisme. Les documents pontificaux ne l'inaugurent que fort discrètement : ils poursuivaient des fins plus urgentes. Cette œuvre appartient aux théologiens, et l'on sait de surcroît combien elle répond aux vœux d'Innocent XI aussi bien qu'à ceux d'Alexandre VII.

II. DE LA CONDAMNATION D'INNOCENT XI A L'ASSEMBLÉE DU CLERGÉ DE FRANCE (1700). — Les condamnations pontificales ne mirent pas fin aux débats. Celles d'Innocent XI furent même l'occasion d'une affaire inattendue et considérable, l'un des plus graves épisodes de cette longue querelle de la probabilité. En 1690, le successeur de ce pape, Alexandre VIII, intervient à son tour, quoique dans un sens différent. De nouveaux sursauts de polémique entre les auteurs marquent les années suivantes, jusqu'aux décisions de l'assemblée du clergé de France en 1700, qui, accentuant et consacrant, pour ainsi dire, la réaction antiprobabiliste, n'auront pas non plus la vertu de clore pour tout de bon la querelle. Nous n'aurons donc pas fini avec ce chapitre d'en suivre les vicissitudes.

I. LE DÉCRET D'INNOCENT XI EN 1680 ET L'AFFAIRE GONZALEZ. — Comme était parvenu à Madrid le décret du 2 mars 1679, le nonce du pape en cette ville, Mellini, manda à Innocent XI qu'un professeur de Salamanque avait écrit quelques années auparavant dans un sens contraire aux propositions condamnées, notamment la 3e, sans qu'il ait pu obtenir de ses supérieurs l'*imprimatur* ; nous avons dit ci-dessus (col. 524) les refus qu'avait essuyés en effet Gonzalez.

1° *Le décret de 1680.* — Le pape ayant pris intérêt à la nouvelle, un exemplaire de l'écrit fut envoyé à Rome, où on l'examina. De là devait sortir le célèbre décret du 26 juin 1680 rendu par la Congrégation du Saint-Office, et dont il a été question déjà aux art. GONZALEZ DE SANTALLA (*Thyrse*), INNOCENT XI, OLIVA (*Jean-Paul*). Une bibliographie importante y est attachée, ainsi qu'aux événements consécutifs (voir à la fin du présent paragraphe). La première partie du décret intéresse Gonzalez lui-même; la seconde le général de la Compagnie de Jésus, J.-P. Oliva. Quant au premier, les cardinaux décidaient que le secrétaire d'État eût à

écrire au nonce d'Espagne, afin que ce dernier signifiât à Gonzalez les encouragements du pape :

Facta relatione per P. Laurean contentorum in litteris P. Thyrsi Gonzalez, S. J., Sanctissimo Domino nostro directis, Eminentissimi domini dixerunt scribendum [*alias* : quod scribatur] per secretarium Status nuncio apostolico Hispaniarum ut significet dicto P. Thyrso quod Sanctitas sua benigne acceptis ac non sine laude perlectis ejus litteris, mandavit ut ipse libere et intrepide prædicet, doceat et calamo defendat opinionem magis probabilem, necnon viriliter impugnet sententiam eorum qui asserunt quod in concursu minus probabilis opinionis cum probabiliori sic cognita et judicata, licitum sit sequi minus probabilem; eumque certum faciat quod quidquid favore opinionis magis probabilis egerit et scripserit gratum erit Sanctitati suæ.

Cette partie du texte n'est sujette à aucune contestation. On en voit la force. Cette fois, le probabilisme même est visé en sa thèse essentielle qui permet l'usage de l'opinion moins probable. Il est vrai que le jugement pontifical est notifié à un particulier, mais il l'est par des voies officielles (qui ne passent point par le général de la Compagnie), en des conditions qui permettent qu'on l'enregistre comme l'un des actes du Saint-Siège contre le probabilisme. Gonzalez fut informé de cette haute approbation, maintes fois renouvelée auprès de lui par les agents du pape, comme il l'atteste lui-même :

Ex quibus et ex pluribus litteris quas proferre possum, nomine suæ Sanctitatis ad me datis ab Eminentissimis cardinalibus Cibo [le secrétaire d'État] et Mellini, duo manifestissime constant : alterum, me vehementissime et frequentissime impulsum fuisse a Sede apostolica ad impugnandum intrepide probabilismum; quamvis ego qui per Dei gratiam neminem timebam præter Deum ipsum, expectaverim quantum potui ut pontificia mandata exequerer, salvo Societatis honore; alterum... *Libellus supplex oblatus SS. D. N. Clementi XI pro incolumitate Soc. J. a præposito generali Thyrso Gonzalez, anno 1702*, publié par Concina dans sa *Difesa della Compagnia di Gesù*, Venise, 1767, p. 30. Des lettres de Cibo et de Mellini à Gonzalez ont été recueillies par Patuzzi dans ses *Osservazioni...*, t. II, p. XCV-XCVI.

Cette partie du décret fit tardivement l'objet de controverses entre ceux qui, moyennant une exégèse subtile et inattendue, tentaient d'en affaiblir le sens (Segneri, Gagna), et ceux qui en revendiquaient la signification naturelle (Concina, Patuzzi, *loc. infra cit.*). Retenons-en qu'elle embarrassait les probabilistes.

En sa seconde partie, le décret du Saint-Office déclare que soient enjointes au général de la Compagnie de Jésus, par ordre du pape, des instructions relatives à l'enseignement du probabilisme en ce corps religieux. On sait que nous possédons de ce texte une double rédaction, et dont la différence est importante; voir l'art. OLIVA, col. 993. Selon l'une, le général ne doit permettre d'aucune façon à ses sujets d'écrire pour l'opinion moins probable et de combattre la doctrine selon laquelle il est illicite de suivre l'opinion moins probable dans le concours d'une plus probable connue et jugée telle. Selon l'autre, le général doit permettre à ses sujets d'écrire pour l'opinion plus probable et de combattre la doctrine affirmant licite de suivre la moins probable dans le concours d'une plus probable connue et jugée telle. Sur ce qui suit, les deux rédactions se retrouvent d'accord : l'intention du pape, au sujet des universités de la Compagnie, est que chacun ait la liberté d'écrire en faveur de l'opinion plus probable et de combattre la sentence contraire, et que le général leur commande de se soumettre absolument à l'ordre de Sa Sainteté. On voit la nature de la différence : dans un cas, interdiction d'écrire en faveur du probabilisme et de combattre le probabiliorisme; dans l'autre, liberté d'écrire en faveur du probabiliorisme et de combattre le probabilisme. Il est certain que la seconde rédaction, la plus faible, représente seule le texte définitif du décret tel qu'il fut communiqué à Gonzalez en 1693, le seul donc qui conserve une valeur juridique. Mais il est certain aussi qu'a existé la première rédaction, la plus forte, soit qu'elle représente le texte officiel transmis par le Saint-Office au général Oliva en 1680 (en ce cas, les atténuations de la seconde rédaction auraient été apportées lors de la communication de 1693 à Gonzalez), soit qu'elle ne représente qu'un projet n'ayant jamais eu la valeur d'un document promulgué.

Reste que l'ordre notifié à Oliva, en sa forme même la plus douce, devait embarrasser ce général, tel que nous le connaissons. L'esprit du document est manifeste : il signifie une défaveur du probabilisme auprès du Saint-Siège. Il ne coïncide certainement pas avec l'esprit montré jusqu'alors par Oliva. Comment celui-ci exécuta-t-il l'ordre reçu? A la réception du document, il fit répondre qu'il obéirait au plus tôt, bien que ni par lui ni par ses prédécesseurs les membres de la Compagnie n'eussent jamais reçu l'interdiction d'écrire ou d'enseigner en faveur de l'opinion plus probable (annexe au procès-verbal de la réunion du Saint-Office, daté du 8 juill. 1680). Cette dernière remarque est exacte, et l'on peut même ajouter que, de fait, des jésuites avaient écrit dans ce sens; néanmoins, les partisans de la plus probable étaient loin de se sentir soutenus par l'autorité de la Compagnie. Mais comment fut tenue la promesse d'obéissance? On possède une circulaire envoyée par Oliva à la Compagnie le 10 août 1680, et dont le texte intégral a été reproduit ici, art. OLIVA, col. 993-994 (lire vers la fin : *moderatio justa non displicet*). Les ordres du général y correspondent médiocrement aux injonctions à lui faites par le Saint-Office. Le document tourne plutôt à l'apologie des actes de la Compagnie; il y est expressément déclaré que les jésuites « ne sont pas contraints en toute controverse de rejeter les opinions plus bénignes ». Du moins Oliva reste-t-il semblable à soi-même. Cette circulaire est-elle la même dont le jésuite Gagna (voir col. 546, au bas) dit qu'elle fut composée le 1er août et soumise aux cardinaux de l'Inquisition? Rien, en tout cas, ne fut jamais notifié à la Compagnie qui lui promulguât exactement l'ordre du Saint-Office, ainsi que Gonzalez le témoignait plus tard. *Libellus supplex..., loc. cit.*, p. 33. Pour expliquer ce fait, on a supposé des négociations, conduites entre le général et le Saint-Office, aboutissant à un adoucissement des exigences du décret; par ailleurs, il est difficile de ne pas évoquer à son propos certaines réflexions et certaines instances du P. La Quintinye en sa lettre à Innocent XI (texte dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. II, p. 18-19). Nous adoptons sur ce point délicat le jugement qu'on peut lire ici, art. OLIVA, col. 994.

La XIIe congrégation générale de la Compagnie, réunie en 1682, élut comme successeur d'Oliva le religieux que celui-ci avait institué déjà son vicaire général sur tout l'ordre, Charles de Noyelle. Cette assemblée rédigea un décret, le 28e, qui doit s'entendre en liaison avec les événements dont nous venons de parler. En voici le texte :

Quamvis contra novitatem laxitatemque opinionum præsertim in rebus moralibus abunde provisum sit et præpositorum generalium ordinationibus et superiorum congregationum decretis et constitutionibus ipsis, quibus jubemur sequi in quavis facultate securiorem magisque approbatam doctrinam; in re tamen tanti momenti, postulante pro suo zelo Patre nostro omniumque conspirantibus votis, nihil prætermittendum rata congregatio præsens, decretorum quibus novæ illæ laxioresque opiniones doceri typisque mandari prohibentur vim totam renovat, roborat et confirmat. Commendat præterea in primis Patri nostro ut non tantum transgressores loco et cathedra moveat, aliisque gravibus pro modo culpæ pœnis subjiciat, sed ipsos etiam superiores, si quando in cohibenda liberiori illa opinandi licen-

lia negligentiores fuerint, severe puniat. *Institutum Soc. J.*, t. I, Prague, 1757, p. 655 sq.

La même pensée, on le voit, que dans le décret de 1661, et la même réserve. Sous le nouveau généralat, Gonzalez réitéra ses instances en faveur de l'approbation de son livre : en vain, apparemment.

2° *L'élection de Gonzalez comme général des jésuites.* — Gonzalez en personne était envoyé par la province de Castille à la XIIIe congrégation générale, chargée de donner un successeur au P. de Noyelle, mort le 12 décembre 1686. Sur le désir exprimé par Innocent XI, il devait être élu général de la Compagnie le 6 juin 1687, mais au troisième tour de scrutin seulement et par quarante-huit voix sur quatre-vingt-six (son prédécesseur avait été élu au premier tour et à l'unanimité). Gonzalez a témoigné que le pape, lors de la première audience qui suivit l'élection, lui déclara qu'il avait été fait général afin de retirer la Compagnie de l'abîme où elle semblait se précipiter en embrassant comme sienne la sentence plus large sur l'usage des opinions probables. *Libellus supplex...*, *loc. cit.*, p. 28; cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 132, note 2. Dans ce sens, et sur le désir formel que lui en exprima aussi le pape, le nouveau général nomma professeur de théologie au Collège romain un défenseur de l'opinion plus sévère, le P. Joseph de Alfaro, jusqu'alors professeur à Salamanque, de qui l'on sait qu'il fit soutenir en effet, en 1689, des thèses antiprobabilistes; mais il ne publia pas d'ouvrage important. Sur le désir du secrétaire d'État d'Innocent XI, le même cardinal Cibo avec qui il était en rapport depuis longtemps, Gonzalez pria en outre la congrégation générale, qui siégeait encore, d'émettre un décret qui séparât la cause de la Compagnie d'avec le probabilisme. Non sans efforts, il obtint d'elle le texte suivant (décret 18e) :

Cum relatum fuisset ad congregationem aliquos in ea esse persuasione, quod Societas communibus quasi studiis tuendam sibi sumpsisset eorum doctorum sententiam, qui censent in agendo licitum esse sequi opinionem minus probabilem faventem libertati, relicta probabiliori stante pro praecepto, declarandum censuit congregatio Societatem nec prohibuisse nec prohibere quo minus contrariam sententiam tueri possent quibus ea magis probaretur. *Institutum Soc. J.*, éd. cit., t. I, p. 667.

Plus ferme que celui de 1682, ce décret ne satisfaisait pas encore entièrement Innocent XI, comme en témoigne Gonzalez. *Libellus supplex...*, *loc. cit.*, p. 31. Tel qu'il est, il devait attirer au général de la part des siens des reproches, assez notables pour qu'il voulût s'en justifier. Il l'a fait dans l'une des dissertations qui composaient son *Tractatus succinctus...* (voir col. 538), et que nous a conservée Patuzzi, *Osservazioni...*, t. II, p. LVII sq. Il agit dans le cas, dit-il, et nous reconnaissons là l'inspiration fondamentale de son labeur et de sa vie, dans la crainte que beaucoup ne confondissent le probabilisme avec l'enseignement spécifique de la Compagnie : autant il accepte que la science moyenne le soit, autant il le refuse du probabilisme. Qu'il faille à tout prix éviter cette confusion, Gonzalez en donne plusieurs raisons, qui forment la substance de sa dissertation. L'une d'elles est entre toutes remarquable, où il dénonce la dépendance du laxisme au probabilisme; en quoi il n'est pas d'un autre avis qu'Innocent XI lui-même, qui, au témoignage de Gonzalez en un autre endroit, voyait dans le probabilisme la source d'où étaient sorties les cent dix propositions condamnées par lui et son prédécesseur. Texte dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 132, note 2. Il est impossible, explique-t-il, que les papes à tout instant prohibent les opinions trop indulgentes qui se font jour; il faut aller jusqu'à l'origine du mal et rendre impossible l'effet mauvais de ces opinions, c'est-à-dire exiger de l'opinion moins sûre qu'elle soit plus probable ou, en tout cas, aussi probable (une concession que Gonzalez ne maintiendra pas) que sa contraire. Car les opinions relâchées ne sont pas nuisibles par elles-mêmes : elles ne le deviennent qu'à la faveur du principe affirmant licite de suivre même le moins probable, pourvu qu'il soit probable. Patuzzi, *ibid.*, p. LXIII-LXVI.

Innocent XI mourut le 12 août 1689. Son successeur, Alexandre VIII, condamnait le 24 août de l'année suivante deux propositions relâchées, l'une sur l'amour de Dieu, auquel on n'est obligé ni au principe ni au cours de la vie morale, l'autre sur le péché philosophique (voir art. PÉCHÉ, col. 256 sq.); quelques mois plus tard, il proscrivait une série de propositions, d'origine contraire, dont nous reparlerons ci-dessous, col. 547. Innocent XII lui succédait le 12 juillet 1691. Depuis la congrégation générale de 1687 et malgré la liberté qu'elle avait proclamée, aucun auteur jésuite n'avait encore écrit en faveur de la sentence plus sévère; Gonzalez décida d'intervenir en personne et il faisait imprimer en 1691 à Dillingen, dans des conditions plus ou moins régulières, un *Tractatus succinctus de recto usu opinionum probabilium...* Cette initiative fut pour le général la cause des plus pénibles difficultés. Entre lui et ses cinq assistants, le différend éclata sans retard. Le P. Paul Segneri, appelé à Rome en 1692 comme prédicateur du pape, et qui jouissait d'un crédit considérable auprès d'Innocent XII, intervint très activement dans l'affaire contre son supérieur. Il écrivait à ce dernier le 8 juin de la même année une lettre d'une énergie surprenante pour le dissuader de laisser paraître son livre. Une décision pontificale, prescrivant qu'on différât cette publication jusqu'à la prochaine congrégation des procureurs de la Compagnie, convoquée à Rome pour le mois de novembre 1693, équivalut bientôt à la suppression de l'ouvrage, dont un exemplaire a été retrouvé depuis peu par le P. Astrain à Saint Isidore de Madrid (on n'en connaissait jusqu'alors que le chapitre sauvé par Patuzzi, voir ci-dessus). Mais rien n'empêchait Gonzalez de poursuivre sous une autre forme son premier dessein. Les années qui suivent sont remplies des tractations les plus actives, au cours desquelles l'affaire s'étend et se complique. Segneri écrit en 1693 deux lettres sur le probabilisme et contre Gonzalez qui ne sont pas aussitôt imprimées mais dont on répand les copies. Le conflit du général et des assistants s'envenime, il gagne les provinces et prend les proportions d'une véritable crise au sein de la Compagnie. Les mémoires abondent, écrits pour l'un et l'autre parti. Le cardinal d'Aguirre, tout dévoué au général, adresse une lettre au roi d'Espagne pour le prier d'agir dans un sens favorable à Gonzalez, ce qu'il fit en effet par un décret du 8 juin 1693. De son côté, l'empereur d'Autriche tente de peser dans la balance. Un moment Innocent XII aurait pensé éloigner Gonzalez de Rome, comme le général avait lui-même éloigné l'un de ses adversaires, le jésuite J. Caneda.

3° *La publication du livre de Gonzalez.* — Mais le pape confiait bientôt à trois censeurs de la Compagnie le nouveau manuscrit de Gonzalez. Sur ces entrefaites et à l'occasion de ces négociations, vers la fin de juillet, le cardinal Cibo mettait la main sur une lettre ancienne de Gonzalez, laquelle conduisit à découvrir dans les archives de l'Inquisition le décret du 26 juin 1680, tombé depuis dans un complet oubli; c'était un appoint important pour la cause du général. On connaît le nom des trois censeurs désignés par le pape, mais on ne possède le rapport que d'un seul, le P. Christophe Zingnis, substitut de l'assistance d'Allemagne, dont le texte a été publié par Concina, *Difesa...*, p. 53-56, et par Patuzzi, *Osservazioni...*, t. II, p. CXXIV-CXXIX. Il conclut à l'impression de l'ouvrage, moyennant certaines corrections, dont bon nombre intéressent le mauvais effet ou le scandale que pourrait

susciter la première rédaction; une autre concerne l'interprétation proposée des décrets de la Compagnie relatifs aux opinions larges, outrée au gré du censeur. Gonzalez a certainement tenu compte de cette censure, encore qu'il n'en approuvât point toutes les observations, comme il ressort d'autres écrits de lui. A la suite de cet examen, le maître du Sacré Palais désignait à son tour, pour la revision de l'ouvrage, deux qualificateurs de l'Inquisition, l'un carme déchaussé, l'autre cistercien et consulteur de l'Index. Leurs rapports favorables, datés de janvier 1691, figurent en tête de l'ouvrage imprimé, suivis de l'*imprimatur* du maître du Sacré Palais, le P. Ferrari, dominicain. Dans l'intervalle, les assistants avaient formulé de nouvelles plaintes au sujet de ce livre auprès de la curie pontificale et du pape lui-même. La congrégation des procureurs ne fut pas saisie de l'objet; mais elle avait décidé, à la majorité d'une voix et dans des circonstances fort agitées, la convocation anticipée de la congrégation générale, mesure hostile au P. Gonzalez; d'où nouveau conflit, aboutissant le 3 août 1691 à une déclaration de non-validité du décret en cause, prononcée par une commission de cinq cardinaux que le pape avait instituée à cet effet. Gonzalez demeurait maître de la place.

Son livre était sorti dès janvier. Contre le gré des assistants, il paraissait sous le nom de son auteur, et, contre une remarque du P. Zingnis, le nom du P. Gonzalez était suivi de son titre de *præpositus generalis Societatis Jesu.* En la dissertation préliminaire, il était seulement spécifié que l'auteur publiait ce traité, non comme le chef, mais comme l'un des théologiens de la Compagnie, sans exiger des membres de celle-ci qu'ils adoptassent sa doctrine, mais en laissant à tous l'entière liberté de défendre la thèse qui, après examen, leur paraîtrait la mieux fondée. L'ouvrage de Gonzalez est intitulé *Fundamentum theologiæ moralis id est tractatus theologicus de recto usu opinionum probabilium, in quo ostenditur...* Il est d'ordre scientifique, supérieur pour la qualité de la pensée à la plupart des écrits du temps consacrés au même sujet. Ses défauts sont la prolixité du style, dont les théologiens espagnols ne sont jamais exempts, quelques accommodations historiques, largement excusées par la situation particulière de l'auteur. et une distribution imparfaitement ordonnée des matières, due surtout aux additions et remaniements que représente cette édition par rapport à la première rédaction de l'ouvrage, ancienne d'environ vingt années. Mais la pensée en est dûment réfléchie et élaborée, fidèle aux convictions que s'était faites l'auteur depuis sa renonciation au probabilisme, survenue au cours de ses missions apostoliques en Espagne. La valeur de l'ouvrage, jointe au retentissement qu'il obtint, nous commande d'en présenter l'analyse.

1° *La doctrine de Gonzalez.* — La définition de la probabilité, élaborée dès le commencement, engage bien la recherche. En voici une formule entre plusieurs :

Opinio ergo probabilis est illa quæ concipitur ob rationem vel rationes talem præ se ferentes apparentiam veritatis, ut ob illas vir prudens sine ulla præcipitatione et passione judicet rem esse veram, licet agnoscat non repugnare quod sit falsa : quia videlicet medium assentiendi non est demonstrativum. Éd. de Cologne, 1694, p. 11.

Où l'on revient à la notion classique du probable défini en fonction du vrai et de l'adhésion de l'esprit. Quand Gonzalez déclare là-dessus que beaucoup d'auteurs de son siècle, s'ils permettent qu'on suive l'opinion probable, entendent une opinion dont le sujet pour son compte est persuadé, bien que sa contraire soit tenue communément pour plus probable, il avance une distinction en soi fort intéressante, mais mal appliquée; en fait, on est passé d'un sens à l'autre dès la première heure du probabilisme, qui s'est constitué en ce déplacement même. Du moins saisit-on ici les précautions de Gonzalez, préoccupé de réduire les différences de sa doctrine d'avec les idées reçues.

1. *La partie critique de l'ouvrage* atteint le probabilisme en ses thèses vives. Et d'abord cette conclusion, diss. III, que l'intelligence ne peut adhérer à la proposition qui lui paraît moins vraisemblable que la contradictoire, c'est-à-dire qui lui semble plus fausse que vraie. L'auteur déclare avoir défendu cette thèse à Salamanque dès 1662. D'où il déduit qu'agir d'après la moins probable c'est agir non pas moins prudemment, mais imprudemment, cette prétendue moins probable n'étant pas probable du tout; qu'il n'y a pas lieu, pour la rejeter, de vouloir qu'elle soit évidemment fausse. Il ajoute que, s'il est permis de suivre n'importe quelle opinion probable, l'étude de la théologie morale devient inutile, car il suffira dès lors d'établir un catalogue des opinions probables, sans plus se soucier de la réalité, objet de cette science (on se rappelle la critique pareille de Minutolo, ci-dessus, col. 508), comme devient inutile le zèle de prier et supplier Dieu pour qu'il fasse connaître sa loi et la vérité. De plus, permettre qu'on suive la moins probable conduit à cette affirmation que la loi n'oblige pas tant que son existence n'est pas certaine et évidente. Gonzalez a là-dessus des paroles dures, qu'il dit atteindre Caramuel, mais dont nous savons qu'elles touchent aussi d'autres noms.

Dicere autem quod lex non obligat nisi ejus existentia sit cognita certo et evidenter ab operante, est res absurdissima et quæ uno ictu innumera præcepta de medio tollit et facit licitas res omnes quæ in controversiam vocatæ sunt a theologis. Unde sufficiet scire quod disputatur inter theologos an aliquis contractus sit illicitus, aliqua actio prohibita, ut statim absque ullo scrupulo possit quis ejusmodi contractum et actionem exercere : quia hoc ipso quod sciat id vocatum esse in disputationem a theologis recte inferre potest non esse manifestum et evidens quod sit prohibitum. Éd. cit., p. 46-47.

Toute cette IIIe dissertation est d'une vigueur et d'une exactitude dans la critique qui dénoncent le bon auteur sous la modestie dont il s'enveloppe. On en rapprochera la Ve dissertation, dirigée contre cette thèse (évoquant pour nous le nom de Vasquez) selon laquelle le docte qui tient pour telle opinion en vertu de raisons intrinsèques peut suivre et conseiller la contraire, sur la considération des autorités qui la défendent.

Une autre conclusion refuse cette *certitude réflexe* où les probabilistes pensent atteindre en vertu d'un syllogisme comme celui-ci : il est permis de suivre toute opinion probable; or, cette opinion est probable; donc, il est permis de la suivre; ou qu'ils se donnent en considération de la multitude des docteurs enseignant qu'il est licite de suivre la moins probable. Rien de tout cela, dit Gonzalez, ne rend plus vraisemblable à l'intéressé la proposition en litige, par exemple la justice de tel contrat. Avec cette réflexion, on en arrive à une situation où d'une part on tient pour plus vraisemblable la malice d'un contrat, cependant que d'autre part on estime ce contrat permis. N'est pas davantage admise la « réflexion » sur la possession de la liberté ni, on le pense bien, sur la prétendue non-promulgation de la loi ou sur l'ignorance où, grâce au doute, on serait de celle-ci. Seule est légitime et autorise le jugement pratique certain cette « réflexion » où l'on assure qu'on tient comme plus probable, et comme l'objet de l'adhésion intellectuelle, une opinion communément considérée comme moins probable.

Gonzalez traite aussi du cas où l'esprit se trouve en présence de deux opinions également probables, l'une favorable à la liberté, l'autre à la loi. En ce cas rien n'autorise l'adhésion, les motifs qui agissent sur l'esprit

en sens divers étant supposés se compenser exactement; on demeure dans le doute, on agira au plus sûr. Il est vain de dire qu'on souffre alors d'une ignorance invincible de la loi : sans doute est-on excusé de ne pas savoir, mais pourquoi ne resterait-il pas le devoir d'agir? Le vice de ce raisonnement, dit Gonzalez, consiste à tranférer à l'action l'excuse qui vaut seulement pour le défaut de science. Vain aussi d'invoquer le principe de possession : comment arguer ici de la possession de la liberté qui est justement l'objet en cause, exactement aussi douteuse que l'obligation sur laquelle on hésite?

On voit l'inspiration de cette critique et le postulat qui la soutient, déclaré d'ailleurs dès la définition du probable : c'est à savoir que la vie morale est chose de sincérité. Elle est régie par l'intelligence dont l'objet est le vrai, auquel elle va selon les lois de sa nature. Sous les conclusions que nous venons de représenter, il y a de la part de Gonzalez une sorte de retour à la nature, le sentiment profond et indestructible que l'action relève d'un jugement réglé en définitive par la vérité seule. A ce titre, nous nous sentons avec sa critique en parfaite sympathie.

2. *La partie constructrice.* — A partir de la VIII[e] dissertation, Gonzalez établit sa propre doctrine. Elle tient dans cette proposition capitale :

Nemini licitum est sequi sententiam faventem libertati adversus legem, quin post diligentem veritatis inquisitionem, citra passionem et culpam, appareat ipsi in actu primo vel unice verisimilis, vel clare et sensibiliter verisimilior opposita stante pro lege adversus libertatem, et idcirco ab illo judicetur vera judicio absoluto non fluctuante. Éd. cit., p. 125.

Énoncé excellent en ce qu'il restaure la vérité comme règle d'action; en ce qu'il admet qu'on adhère au vrai sous les espèces du vraisemblable (quant à la certitude exigée du jugement de vérité, nous l'apprécierons mieux en cours de développement). Moins irréprochable en cette antithèse de la loi et de la liberté, que Gonzalez reçoit de ses adversaires et où il prend parti spontanément en faveur de la loi : la théologie classique, nous le savons, pose le problème moral en termes de bien, s'épargnant ainsi l'apparence de rigueur attachée au parti d'un Gonzalez, quoiqu'elle tienne aussi ferme à l'exigence du devoir. On retrouverait une pointe d'outrance en l'interprétation proposée plus bas, diss. IX, du *Quodlib.* VIII, a. 13, de saint Thomas (voir notre article *Éclaircissements...*). De même en l'interprétation de la 3[e] proposition condamnée par Innocent XI, où Gonzalez voit ébranlé le fondement du probabilisme (éd. cit., p. 131) : nous prononcions ci-dessus, col. 534, un jugement plus modéré. Mais par ailleurs Gonzalez prend grand soin de distinguer sa position de certaines autres, plus rigoureuses. Il déclare alors en toutes lettres que, « pour se servir de la sentence moins sûre, il n'est pas requis que l'on se forme un jugement tout à fait certain de l'honnêteté de l'objet; mais il suffit que l'on se persuade, d'un jugement d'opinion prudent et n'excluant pas de soi toute crainte de la malice, que l'objet est honnête ou du moins non défendu ». Diss. X, éd. cit., p. 142. Entre tous ses devanciers, plutôt que Mercorus et Fagnanus, c'est Gonet chez qui Gonzalez retrouve le mieux cette sage conclusion qui est la sienne. Il a le droit d'invoquer comme il le fait des témoignages traditionnels en ce sens. Sur le point sensible de la crainte permise dans le jugement (où nous trouvions Fagnanus mal assuré et penchant vers l'excès), il a cette heureuse définition : « Elle n'est pas autre chose que la connaissance selon laquelle l'esprit connaît que la chose opinée, dont il juge et énonce déterminément, par l'opinion, qu'elle est ainsi, peut être autrement qu'il ne la juge. » P. 165. Crainte qui est défaut de cette fermeté attachée à la foi et à la science, mais non hésitation et doute. Elle s'accorde avec une certitude morale. Gonzalez rejoint ici Cajétan, bien qu'il dise un peu plus bas se séparer de lui (p. 168), mais sur un point assez menu. Le problème difficile de l'ignorance du droit naturel est traité avec une modération pareille, pour aboutir à cette conclusion qu'il peut y avoir ignorance invincible quant aux conclusions très éloignées des premiers principes de ce droit, et sur lesquelles il y a des opinions divergentes chez les docteurs catholiques. L'ouvrage finit sur les preuves positives de la doctrine soutenue, suivies de la réfutation des objections avancées par les partisans de la sentence bénigne.

Gonzalez a lui-même attaché le nom de *probabiliorisme* à la position qu'il adopte (p. 13), où est requise une plus grande probabilité pour que soit admise l'opinion moins sûre. Dans sa pensée, cette position tient le milieu entre les auteurs trop faciles et les auteurs trop exigeants. De fait, il suffirait de légères retouches pour que ses règles fussent irréprochables. Au regard de la théologie classique, la principale insuffisance de l'ouvrage est l'omission de la prudence, avec la perfection doctrinale et le redressement moral que cette vertu comporte. Tel qu'il est, il avait certainement de quoi persuader et gagner les esprits. En fait, quel a été son succès? Le livre fut tôt et largement répandu. En 1694, on en signale trois éditions à Rome et neuf en différentes villes d'Europe. Il fait l'objet d'une analyse attentive, au début de 1695, dans les *Acta eruditorum*, publication protestante de Leipzig. De nombreuses lettres parvinrent à Gonzalez de la part d'hommes qualifiés, jésuites et autres, le félicitant de son ouvrage; avec les lettres émanées de diverses provinces de la Compagnie en 1693, qui demandaient la publication de l'ouvrage, elles forment un recueil inédit, conservé dans la Compagnie; voir Astrain, *Historia de la Compañia de Jesús en la asistencia de España*, t. VI, p. X, bibliogr. n. 3. Bientôt on fit de l'ouvrage, dans la Compagnie même, des résumés et synopses, eux-mêmes rassemblés en recueils, par exemple *Synopsis triplex tractatus theologici de recto usu opinionum probabilium luce publica donati sub initium anni 1694 a R. P. Thyrso Gonzalez, praep. gen. Soc. J., et duodecies intra annum recusi*, Lyon, 1698. En ce dernier volume abondent même les pièces de vers latins où est célébré, en mètres et en strophes classiques, le mérite de Gonzalez, où même est exprimée, et non sans précision, la technique de la probabilité. Le principal auteur de ce genre inattendu est le P. Jean Blanchet, jésuite de Poitiers : les vrais poètes ont raison des plus ingrats sujets! Peut-être faut-il voir des imitations de l'ouvrage de Gonzalez en des publications comme le *De conscientia humana*, du minime François Palanco, paru à Salamanque en 1694, ou la *Disputatio theologica de opinionum delectu in rebus moralibus*, d'Antoine Charlas, parue à Rome en 1695. Cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 258, 255.

5° *Attaques contre Gonzalez.* — Il ne se pouvait toutefois qu'un livre de cette nature, et publié dans les circonstances que nous avons dites, fît l'unanimité des suffrages. Dès avant son apparition, nous avons vu *Segneri* écrire deux lettres contre les doctrines de Gonzalez, publiées avec la troisième dont nous allons parler, à Cologne, en 1732, sous le titre : *Lettere del Padre Paolo Segneri sulla materia del probabile.* La première des trois avait paru déjà, sous le pseudonyme de « Massimo degli Afflitti », à Cologne, en 1703, puis à Naples en 1726, etc.; cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 182. Concina, au temps de qui ces lettres eurent un regain d'actualité, feignit de supposer qu'elles n'étaient point de Segneri, dont la sagesse et la piété étaient en si grande réputation. *Storia del probabilismo....*, t. I, p. 311, 181-185, 566-568. Elles nous

ramènent au probabilisme le plus opiniâtre, et, dirons-nous, le plus naïf. Elles procèdent en effet de cette conviction absolue que combattre le probabilisme, c'est promouvoir une sévérité intolérable. Si la sentence bénigne favorise la présomption, la rigide conduit au désespoir, qui est un plus grave péché. « Pour moi, dit l'auteur, je confesse la vérité, et c'est que je saurais difficilement comment me sauver si je devais à tout coup suivre la plus probable. » Éd. de Cologne, 1732, p. 17. En quel affreux dilemme nous voilà donc enfermés! La première lettre traite du probable en général. La seconde réfute, ligne par ligne, un écrit composé en faveur de Gonzalez, entendons l'écrit de Gonzalez lui-même; sous le style infiniment contourné, on sent cette fois la plus radicale hostilité. L'auteur va jusqu'à dire qu'en prescrivant de suivre la vérité jugée telle, Gonzalez enseigne la défiance envers les docteurs et favorise la désobéissance. Ce qui nous apparaissait en cet ouvrage comme un retour à la sincérité et une restauration du naturel, Segneri le dénonce comme un dangereux subjectivisme, où chacun s'érige en juge de la vérité : si les docteurs ont jugé quelque chose comme probable, qui êtes-vous, nous dit-il, pour oser le révoquer en doute? Et il ne donne pas d'autre motif de la réprobation des censeurs que « le principe faux de ce livre, constituant pour règle des mœurs la vérité, réelle ou imaginaire, on ne sait, et d'où suivent des bévues énormes ». P. 177. Le cas de Segneri est certainement désespéré. A l'argument qu'on n'use du moins probable nulle part ailleurs, ni en affaires, ni en santé, etc., que répond-il? Qu'il ne le fait pas non plus en morale puisque la sentence moins probable est celle des adversaires, qui obligent au plus probable. La troisième lettre fut écrite l'ouvrage paru. Elle est cette fois ouvertement tournée contre Gonzalez et s'intitule « dans laquelle sont abattus les fondements d'un nouveau système qui, chassant en fin de compte la probabilité de la règle des opinions probables, voudrait y substituer la vérité assurée ». Jamais probabiliste n'a joué plus franc jeu. Segneri estime que la vérité est trop incertaine et trop difficile; il y faut *substituer* en morale la probabilité. C'est la distinction poussée à bout du spéculatif et du pratique; Segneri y est fidèle, on dirait jusqu'au cynisme s'il n'était si saint homme. Il est un des plus frappants exemples de la séduction que peut exercer l'esprit de système sur une pensée; depuis quarante ans qu'on attaque de partout le probabilisme, il est clair que cet homme n'a rien appris; il nous aide partiellement à comprendre pourquoi, devant des démonstrations comme celle d'un Gonzalez, le probabilisme cependant a tenu et s'est perpétué.

Ces écrits partirent à l'insu de Gonzalez. Il fut au contraire averti des protestations du jésuite allemand *Christophe Rassler*, professeur à Dillingen, de qui on lira les mésaventures et l'obstination dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 235 sq.; pour finir, les censeurs du général refusèrent l'approbation à son ouvrage. Plus habile, le jésuite espagnol Bernard Sartolo, professeur à Valladolid, fit paraître une réfutation (car il semble bien en être l'auteur) sous le nom emprunté d'un jeune docteur de Salamanque, intitulée *Lapis lydius recentis antiprobabilismi seu dissertatio theologica contra nuperos ejus propugnatores*, Salamanque, 1697. Cet ouvrage, qui attaquait directement Gonzalez, suscita deux répliques, l'une sous le nom d'Antonius Florentius, à Toulouse en 1702, dédiée à Bossuet; l'autre du jésuite Ehrentreich, professeur à l'université d'Inspruck, l'auteur d'un des résumés du *Fundamentum* dont nous parlions ci-dessus, parue à Rome en 1719. Étranger à la Compagnie semble être l'écrit publié à Gênes en 1694, *Crisis de probabilitate...*, attribué au bénédictin Bernard Bissi, mis à l'index en 1697 (le seul condamné des écrits relatifs au livre de Gonzalez) et réfuté plus tard par le jésuite Muniessa.

6° *Succès relatif de Gonzalez.* — La XIV[e] congrégation générale se réunit en novembre 1696. En dépit des oppositions qui s'étaient annoncées, Gonzalez y fut écouté. (Un mot de Bossuet sur le sujet, dans une lettre du 4 septembre 1696, dans la *Correspondance*, éd. cit., t. VIII, p. 61-62 : « ... Je crois qu'à la fin, de bon ou de mauvais jeu, ils deviendront orthodoxes. ») Il obtint notamment un décret relatif aux questions toujours litigieuses de l'enseignement dans la Compagnie, où la morale est aussi en cause :

Decretum 5. Probato a congregatione postulato plurium provinciarum de conficiendo quamprimum elencho opinionum quas nostri docere non debeant, tum in philosophia tum in theologia speculativa et morali, R. P. generalis rogavit congregationem, placeretne, inhærendo vestigiis superiorum congregationum, præsertim XI et XII, declarare quantum Societas universa abhorreat et semper abhorruerit ab omni opinium tam novitate in omnibus quam præsertim laxitate in moralibus; gratum habuit congregatio tam sanctum Patris nostri zelum et quamvis compertum illi sit, nostris professoribus et scriptoribus tam religiose sancita cordi esse, commendavit tamen impense eidem præposito generali ut eorum executioni invigilet, curetque confici prædictum elenchum communicandum provinciis priusquam ultima ei manus apponatur. *Institutum Soc. J.*, t. I, Prague, 1757, p. 669.

Le catalogue prévu ne fut jamais exécuté ou du moins promulgué. On peut lire dans l'ouvrage cité de R. de Scorraille, *François Suarez*, t. I, p. 193-194, une lettre adressée à ce sujet à Gonzalez par un jésuite espagnol, le 11 septembre 1697, et qui témoigne les résistances que dut rencontrer le général en cette entreprise, en dépit de la commission de la congrégation générale et du surcroît d'autorité qu'il en retira. Lui-même écrivit en 1699 et 1700 un nouvel opuscule demeuré inédit, malgré les instances qu'il fit plus tard auprès de son vicaire et des assistants pour qu'on le publiât. Le titre seul en devait inquiéter plusieurs : *Opusculum historico-theologicum de ortu et origine probabilismi, ejusque progressu et fallaciis ac æquivocationibus falsisque suppositionibus, absque ullo solido principio in quo nitatur et de ejus decremento atque imminente interitu ex decretis romanorum pontificum et episcoporum conspiratione atque quamplurium theologorum recentium valida impugnatione.* Le manuscrit est à la bibliothèque Casanate, à Rome. Cf. Astrain, *op. cit.*, t. VI, p. XII, n. 17.

Les publications relatives à l'ouvrage principal de Gonzalez ne cessent pas cependant de paraître. Favorables aux thèses du général sont les livres des jésuites français Antoine Bonnet (sous le nom de Noël Breton), Toulouse, 1696; Jean-François Malatra, Lyon, 1698; Jean Gisbert, Paris, 1703, de qui le livre porte en vedette le titre d'*Antiprobabilismus*, et du jésuite espagnol Thomas Muniessa, Saragosse, 1696. Mais le plus important des ouvrages antiprobabilistes d'origine jésuite parus sous le généralat de Gonzalez est la *Regula honestatis moralis seu tractatus theologicus tripartitus de regula moraliter agendi....* de l'Espagnol *Ignace de Camargo*, professeur à Salamanque, et publié à Naples en 1702, avec l'approbation de Gonzalez. L'ouvrage est dédié à Clément XI. L'auteur déclare avoir été probabiliste, mais l'étude et l'expérience l'ont détaché de ce système; il témoigne que d'autres à Salamanque sont dans le même cas. Mais, tandis que le probabilisme lui semble être en baisse partout ailleurs, il signale combien la vogue en demeure grande en Espagne, où l'on suscite des ennuis à ses adversaires. Cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 256-259. On rapprochera de ces informations celles que fournit le même Camargo dans une supplique adressée de Salamanque le 22 octobre 1706 au pape Clément XI : il y

expose combien le probabilisme est entré dans les mœurs mêmes des fidèles et quelles difficultés rencontrent les missionnaires quand ils tâchent de corriger ces abus; et il déplore l'attachement étrange qu'il voit professer de la part de ses confrères jésuites pour un système ailleurs décrié (le document est intégralement reproduit, avec la lettre d'envoi très favorable du nonce à Madrid adressée au cardinal Fabroni, en date du 27 octobre 1706, dans Concina, *Difesa*..., p. 60-65). La même année et dans la même ville que l'ouvrage de Camargo paraissait un livre du P. Ricci, jésuite italien, qui est un essai de conciliation ou plutôt d'unification entre la doctrine de Gonzalez et celle des jésuites probabilistes; le livre est dédié à Gonzalez lui-même. Le genre devait susciter quelques imitations. En dehors de la querelle, la *Synopsis theologiæ practicæ*..., Douai, 1698, du jésuite Taberna, témoigne une position qui, sans rompre avec tout le probabilisme, à plus forte raison sans verser dans le tutiorisme, s'apparente avec l'antiprobabilisme, en s'appuyant principalement sur les condamnations d'Innocent XI.

Il ressort de ces publications et de ces faits que Gonzalez est loin d'être resté isolé en sa réaction, et il est difficile de ne voir que de l'opportunisme dans les doctrines que nous venons d'évoquer. Avant Gonzalez, nous le savons, il y avait eu de l'antiprobabilisme dans la Compagnie, et l'attitude du général a pu libérer seulement des convictions et leur permettre de se produire, comme elle a pu gagner aussi à sa doctrine des esprits sincères. L'opposition toutefois n'a jamais complètement désarmé. Si l'énorme in-folio du jésuite bavarois Jacques Illsung, *Arbor scientiæ boni et mali*..., Dillingen, 1693, qui défend avec quelques limitations le probabilisme ordinaire, est antérieur à la publication de Gonzalez, en revanche le jésuite italien, J.-B. de Benedictis, sous le pseudonyme de Fr. de Bonis, publie en 1698 un écrit violent contre la publication posthume du mineur conventuel B. Ciaffoni, qu'il nomme gentiment un « singe de Pascal » : les deux adversaires devaient être mis à l'index en 1701. Cf. Reusch, *op. cit.*, p. 511-512. L'activité polémique que déploie vers ce temps-là en France le P. Daniel (voir col. 550) ne peut non plus être considérée comme répondant aux vœux du général. Mais l'impression demeure que parmi tant de contradictions l'œuvre de Gonzalez fait son chemin dans la Compagnie.

Les sentiments suprêmes de ce grand lutteur, qui ne devait mourir que le 27 octobre 1705 — mais ses dernières années furent d'un homme diminué — sont contenus dans l'émouvant *Libellus supplex*... qu'il envoya à Clément XI en 1702 et que nous avons déjà plusieurs fois cité (outre Concina, *loc. cit.*, Patuzzi nous en a aussi conservé le texte dans ses *Lettere teologico-morali... di Eusebio Eraniste*, t. VI, p. LXIV sq.). Il y supplie le pape d'intervenir auprès de la Compagnie de Jésus en vue de la garder des périls où Gonzalez craint qu'elle ne tombe après sa mort, si elle ne se détache décidément du probabilisme. Il sait bien avoir fait quelque chose d'efficace pour son ordre; son livre a produit des « fruits abondants »; mais il n'est pas sûr que la lutte ne recommence, qui serait désastreuse pour les siens. Gonzalez est plus dur que jamais au probabilisme : « Bien que soient excusés de péché les auteurs qui jugèrent de bonne foi comme vraie la sentence des probabilistes, et donc l'ont suivie de bonne foi dans la spéculation, personne néanmoins, sauf preuve, ne doit être censé avoir mis en pratique une telle doctrine pour diriger sa conscience ou celle d'un autre : car toujours et partout ce fut, c'est, ce sera un péché très formel que de pratiquer une telle doctrine. La raison en est facile, car la fausseté de la sentence réflexe du probabilisme consiste en ce qu'elle dit qu'il n'y a pas péché là où il y a péché; elle dit être fait de bonne foi ce qui en réalité n'est pas fait de bonne foi; elle dit être fait avec une bonne conscience ce qu'en réalité on fait sans bonne conscience ou contre sa propre conscience... Cette sentence est donc la cause d'innombrables péchés et de la damnation des âmes. » N. 9. Mais aujourd'hui, après les interventions des précédents pontifes et de nombreux évêques ou assemblées d'évêques, vu le discrédit où est tombé le système dans l'ensemble de l'opinion catholique, les réfutations qu'on en a faites et surtout l'inclination du Saint-Siège, telle qu'on peut tenir les principaux dogmes probabilistes pour *proxime damnabilia*, Gonzalez estime difficile qu'on professe sans péché et de bonne foi cette doctrine, même dans la spéculation. Il exprime l'espoir que Clément XI voudra continuer l'œuvre de ses prédécesseurs. Maintenant qu'ont été condamnés l'extrême rigueur (voir ci-dessous, col. 548) et l'extrême relâchement, il resterait que fût montré le juste milieu. En tout cas, en ce qui concerne la Compagnie de Jésus, il est nécessaire que le pape intervienne. Document d'un homme qui touche au terme de sa carrière, où se résume l'effort d'une vie. Son accent de sincérité et d'inquiétude n'est pas niable. Il fut communiqué le 21 août 1702 à Fabio Olivieri, secrétaire des brefs, pour qu'il voulût bien le présenter au pape. Lettre de Gonzalez à Olivieri, dans Concina, *Difesa*..., p. 31. Le 4 septembre, le P. Sagarra était reçu en audience par Clément XI, qu'il entretenait de cette supplique. L'accueil et la décision du pape sont exprimés dans l'addition faite au *Libellus* :

Rem gratissimam Sanctitati suæ facturos superiores Societatis, si præstent ut jesuitæ abstineant a docenda et defendenda sententia quæ asserit licitum esse usum opinionis minus probabilis et minus tutæ, cum Sanctitati suæ compertum sit ita omnino expedire ad incolumitatem et honorem Societatis.

C'était consacrer, en désir du moins, l'œuvre entière de Gonzalez. Ce qui en adviendra et comment cette héroïque tentative de restauration fut sans lendemain durable, selon que l'avait redouté Gonzalez, les prochains épisodes de la querelle nous en informeront.

1° Les *documents originaux* relatifs au décret de 1680 et à l'affaire Gonzalez nous ont été conservés, comme on l'a vu, par Concina, dans sa *Difesa della Compagnia di Gesù*, Venise, 1767 (éd. lat. : *Vindiciæ Societatis Jesu*, Venise, 1770), et par Patuzzi, dans ses *Lettere teologico-morali... di Eusebio Eraniste*, t. VI, Trente, 1754, append., p. I-CIV, et dans ses *Osservazioni sopra vari punti d'istoria letteraria*..., t. II, Venise, 1756, append., p. LVII-CXXX. On en trouve une collection dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. II, *Aktenstucke*, passim. Retenir aussi la déposition de Gonzalez au cours des tractations préparatoires au procès de béatification d'Innocent XI, *Sac. Rit. Congr. Em. et rev. D. card. Ferrario Rom. beatificationis et canonizationis ven. servi Dei Innocentii papæ XI. Positio super dubio, an sit signanda commissio introductionis causæ in casu*, etc., Rome, 1713, in-fol., 2e paginat., p. 180, n. 21, 24e témoin. Parmi les documents manuscrits signalés par le P. Astrain (ci-dessous) sont d'un intérêt spécial pour cette histoire : le ms. *2671*, de la Casanate à Rome, *Epistolæ circa probabilia* (correspondance de Gonzalez avec les généraux Oliva et Noyelle, ainsi qu'avec le provincial de Castille, 1667-1687, collection formée par Gonzalez); le ms. *1361*, de la même bibliothèque, qui est l'*Opusculum* de 1699-1700 dont nous avons parlé; les *Epistolæ ex variis provinciis Societatis*, en possession de la Compagnie de Jésus.

2° Des *historiques* de l'affaire se trouvent dans les *Lettere del P. Paolo Segneri sulla materia del probabile*, Cologne, 1732, lett. II et III; Concina, *Della storia del probabilismo e del rigorismo*, etc., Lucques, 1743, t. I, diss. II, c. IV; t. II, diss. III; Gagna, *Lettere d'Eugenio Apologista... ad un collega del P. Concina*, Lubiana, 1745, lett. 9 sq.; Patuzzi, *Lettere teologico-morali... di Eusebio Eraniste*, 3e éd., Trente, t. II, 1752, lett. XVI; t. VI, 1754, lett. XLIII.

3° Enfin maints travaux modernes ont étudié cette affaire. L'ouvrage cité de Döllinger-Reusch en a fait un récit circonstancié, t. I, p. 120-173. Sur le décret de 1680

spécialement consulter les articles de J. Brucker, S. J., dans les *Études*, de mars 1901 à nov. 1903; du P. Mandonnet, O. P., dans la *Rev. thomiste*, de sept. 1901 à janv. 1903, publiés séparément sous le titre : *Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme*, Paris, 1903; l'étude de Fr. Ter Haar, C. SS. R., *Das Dekret des Papstes Innocenz XI. über den Probabilismus*, Paderborn, 1904. Dans l'ouvrage d'A. Lehmkuhl, *Probabilismus vindicatus*, Fribourg, 1906, les p. 78-111 concernent ce sujet; de même dans celui de J. Brucker, S. J., *La Compagnie de Jésus*, Paris, 1919, les p. 524 sq. Un récit très détaillé dans A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, t. vi, Madrid, 1920, p. 119-372, avec des chapitres d'introduction sur le probabilisme avant le P. Gonzalez; en tête de ce tome, une précieuse bibliographie d'inédits sur le probabilisme, spécialement autour de l'affaire Gonzalez, p. x-xii. Dans le même sens que ce dernier ouvrage voir l'art. *Probabilisme*, dans le *Dict. apologétique...*, t. iv, Paris, 1922, col. 331-332; Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. xiv *b*, p. 979-983, 1116-1125. Nous avons déjà renvoyé aux articles précédents publiés ici : Gonzalez, Innocent XI, Oliva.

II. La condamnation portée par Alexandre VIII (1690). — Entre la condamnation d'Innocent XI en 1679 et celle d'Alexandre VIII en 1690, un certain nombre d'écrits ne laissent pas d'être mis à l'index, émanant d'auteurs d'ailleurs obscurs et fauteurs d'une morale trop complaisante. Voir Reusch, *Index*, p. 510-511.

En août 1690, Alexandre VIII intervenait en condamnant, nous l'avons indiqué déjà, deux propositions venues du camp de la morale large. Mais il proscrivit, en décembre de la même année, une série de propositions venues du camp adverse. Au nombre de trente et une, elles intéressent toutes sortes de matières théologiques où la morale, au sens d'alors, n'est que faiblement représentée. De ce chef, il faut aussitôt le remarquer, ce nouveau catalogue ne fait point pendant à ceux d'Innocent XI et d'Alexandre VII, lesquels sont uniquement composés de propositions de morale. Il n'y a jamais eu une casuistique rigoriste comparable à la casuistique laxiste. Sur les dénonciations, examens et tractations qui sont à l'origine de ce décret, sur sa nature aussi, voir l'art. Alexandre VIII, t. i, col. 751, où l'on trouvera en outre l'analyse détaillée du document. On remarquera que les notes de la condamnation s'entendent du « tout respectivement », c'est-à-dire que chacune des propositions mérite quelqu'une ou plusieurs des qualifications dites, sans devoir vérifier la totalité de celles-ci. Seules relèvent de notre étude les 2e et 3e propositions. La 2e, relative à l'ignorance du droit naturel, est ainsi libellée :

Tametsi detur ignorantia invincibilis juris naturæ, hæc in statu naturæ lapsæ operantem ex ipsa non excusat a peccato formali.	Supposé qu'il y ait une ignorance invincible du droit naturel, elle n'excuse pas d'un péché formel dans l'état de nature déchue celui qui agit d'après elle.

La proposition condamnée ne nie donc pas qu'il y ait une ignorance invincible du droit naturel, selon la thèse favorite de Sinnigh, de Nicole, de Contenson et, moins nettement, de Baron. Mais beaucoup plus crûment, supposé qu'il y ait cette ignorance invincible, elle refuse d'y voir une excuse au péché. Sous cette forme, la proposition avait été naguère dénoncée dans un petit livre intitulé *Status, origo, scopus reformationis hoc tempore attentatæ in Belgio circa administrationem et usum sacramenti pœnitentiæ, juncta piorum supplicatione ad Clementem X, P. M.*, que publiait à Mayence en 1675, sous le pseudonyme de François Simonis, le jésuite *Gilles Estrix*, très mêlé aux querelles théologiques de Louvain et qui devait devenir dans les dernières années de sa vie († 1694) le secrétaire de Gonzalez; il appuya son supérieur au point d'écrire dans le sens du *Fundamentum...* une *Logistica probabilitatum*, publiée dans le recueil des *Synopsis* dont nous avons parlé. Sur Estrix, voir Hurter, *Nomenclator*, t. iv, col. 328, 274, 283, 954. L'une des doctrines prises à partie en son ouvrage, c. ii, sect. i, dogma 3, est en effet la suivante : *Nulla ignorantia legis naturæ, etsi invincibilis sit, excusat agentem contra legem.* Et l'auteur en attribue la paternité à Macaire Havermans, un prémontré d'Anvers, avec lequel Estrix, après son confrère Philippe de Hornes, échangea quelques pièces de controverse. Doctrinalement, cette proposition ne se soutient que moyennant une conception exorbitante du péché originel, que dénonce précisément le même ouvrage et qui deviendra la 1re proposition de la série condamnée par Alexandre VIII : lien doctrinal qui nous éloigne davantage de la thèse refusant purement et simplement l'ignorance invincible du droit naturel, telle du moins que l'entendaient certains de ses défenseurs. Les accusations d'Estrix ont donc été retenues dans la liste de propositions condamnables envoyée à Rome en 1680 par l'archevêque de Malines et les évêques des Pays-Bas (cf. l'art. Alexandre VIII), compensation des déboires éprouvés en sa carrière de polémiste : plusieurs de ses écrits sont en effet à l'index et la 21e proposition de la série d'Innocent XI était loin de lui être étrangère. Reusch, *Index*, p. 518. Le livre même que nous avons désigné avait été prohibé par l'archevêque de Malines, Alphonse de Berghes († 1689), cf. Reusch, *op. cit.*, p. 519, contre quoi d'ailleurs l'auteur avait protesté. Sur les difficultés d'Estrix avec l'Index voir aussi les lettres de dom Durban citées col. 531; y ajouter la lettre du même, 22 mai 1674, dans *Revue Mabillon*, t. xxiv, 1934, p. 167-168.

La 3e proposition s'énonce :

Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.	Il n'est pas permis de suivre l'opinion même la plus probable d'entre les probables.

Elle vient, comme la précédente, de Louvain et précisément de Jean Sinnigh, comme nous l'avons remarqué et expliqué, col. 521. Son intérêt systématique est manifeste, l'une des questions centrales de la controverse étant ici touchée, et pour déclarer qu'un certain usage de la probabilité est permis, au moins celui de l'opinion la plus probable entre toutes les probables présentes. Nous avons vu que la négation de cette thèse ne peut être attribuée indistinctement même au jansénisme, puisqu'un Nicole en personne corrige et affine à ce propos les outrances massives du théologien de Louvain. Encore moins oserait-on l'attribuer aux adversaires du probabilisme en général, la plupart d'entre eux, nous le savons, se gardant soigneusement d'excéder en leur réaction même et professant observer un juste milieu. Mais il serait encore inexact de considérer cette condamnation comme une victoire du probabilisme, la consécration d'un résultat dû aux moralistes de cette tendance, grâce à quoi serait désormais introduit en morale, au moins sous cette forme restreinte, l'usage de la probabilité. On usait de la probabilité longtemps avant le probabilisme, et point ne fut besoin de ses revendications pour qu'on eût aperçu et expliqué cette condition de la vie morale. La théologie classique accueille la probabilité beaucoup plus largement même que ne l'impose la condamnation d'Alexandre VIII, ainsi que nous l'avons montré en la Ire partie de cet article. Bien plutôt est ici condamnée une réaction excessive, qu'avaient appelée les excès mêmes du probabilisme, historiquement les premiers, réaction dont nous savons qu'elle demeura incomparablement plus limitée, soit pour l'importance qu'elle prend chez ses auteurs, soit pour la quantité des auteurs mêmes, que n'avaient été les égarements laxistes du probabilisme. L'intervention pontificale sanctionne donc, moins au bénéfice du probabilisme qu'à l'occa-

sion des disputes du temps, l'un des enseignements traditionnels de la théologie morale, que certains n'avaient méconnu que pour avoir trop énergiquement protesté contre des altérations à la fois antérieures et plus profondes.

L'usage a prévalu dans les manuels de théologie morale de classer les systèmes moraux entre les extrêmes du rigorisme et du laxisme, condamnés celui-ci par Alexandre VII et Innocent XI, celui-là par Alexandre VIII, selon un ordre de sévérité décroissante qui passe par le tutiorisme, le probabiliorisme, l'équiprobabilisme, le probabilisme. Classification d'intérêt pédagogique beaucoup plus qu'historique et doctrinal. Elle consacre cette façon de juger de la science morale selon la difficulté qu'il y a ou non de mettre ses conclusions en pratique, alors qu'il en faut juger, comme de toute science, selon son rapport avec le réel, c'est-à-dire sa vérité. Elle méconnaît qu'avant de se distinguer par leurs exigences plus ou moins strictes ces systèmes dépendent de conceptions morales qui en apparentent plusieurs, cependant qu'elles les opposent radicalement aux autres, et c'est là-dessus d'abord qu'il les faudrait juger : il y a ceux qui admettent et ceux qui excluent les « principes réflexes » avec la certitude qui s'ensuit, ceux qui poursuivent un objectivisme de l'action et ceux que domine l'idée de conscience. Enfin, cette classification donne un sens fixe et déterminé à des vocables essentiellement relatifs, risquant par là de simplifier, non sans dommage pour le jugement historique, une situation en réalité plus confuse et des positions quelquefois plus et quelquefois moins tranchées. Nous avons dit (col. 534) en quel sens il convient d'entendre la distinction du probabilisme et du laxisme. Nous retrouverons ci-dessous l'équiprobabilisme. Quant aux trois premiers systèmes leur nom évoque la réaction conduite contre le probabilisme, dont nous sommes en train de faire l'histoire. Il vaut mieux ne pas comprendre la théologie classique sous ces dénominations; nous avons dit que le mot de tutiorisme comme du reste celui de probabilisme lui seraient applicables, si de fait ils n'appartenaient à un contexte historique et ne représentaient un esprit qui ne sont point ceux de cette théologie. Même le mot de probabiliorisme à notre avis ne lui convient pas, car, s'il est vrai qu'on prescrit en cette théologie d'agir selon le plus probable, on le fait en des conditions et, dirions-nous, en un « climat » moral tout différents des systèmes évoqués par ce mot. Notamment, l'opinion plus probable, en théologie classique, signifie l'opinion dont on s'est convaincu et à laquelle l'esprit s'est sincèrement attaché, devenue simplement probable pour qui la pense, et c'est en vertu de ce jugement de vérité que l'on agit ; chez ceux qu'on appelle probabilioristes, et nous avons vu (col. 542) un Gonzalez, par exemple, revendiquer pour soi ce titre, il est prescrit de suivre le plus probable, mais sans qu'on insiste toujours comme il faudrait sur la conviction intérieure de vérité qui doit commander la conduite : on accepte encore, bien qu'on en corrige les suites, la position *extrinsèque* de la probabilité qui fut le postulat initial du probabilisme. Il est donc préférable de ne pas comprendre la théologie classique sous la classification dont nous parlons. Mais il faut éviter pour autant de concevoir que cette théologie est restée étrangère aux problèmes devenus plus tard si retentissants. Elle se les est posés, nous l'avons dit, et elle en a élaboré une solution à la fois souple et systématique, humaine et objective. A la faveur des systèmes moraux classés comme nous avons dit, on risque de méconnaître ce mérite et l'on ne s'avise plus de chercher en cette direction le règlement heureux des conflits dont on s'embarrasse. Quant au probabiliorisme même, tel qu'il s'est formé dans les luttes antiprobabilistes du XVII[e] siècle, nous savons déjà quelle diversité il comporte et comment chaque auteur établit à sa façon et selon une mesure propre, sa doctrine. Il en va de même des degrés extrêmes du tutiorisme et du rigorisme, sous lesquels on comprend les tenants de la sentence rigide, dont l'importance historique, nous l'avons dit, fut loin de représenter les proportions et le danger de la sentence relâchée. Ce partage en rigorisme et en tutiorisme est à son tour une approximation des différences séparant les auteurs en cause, car leur pensée est plus subtile qu'on ne croirait, mis à part le simplisme d'un Sinnigh. Ajoutons que les auteurs classés comme probabilioristes seraient pour une part qualifiables en termes de tutiorisme et même de rigorisme, et parce que leur doctrine comporte des thèses de ce type, et parce que ces mots sont éminemment flexibles. Ainsi doit-on comprendre une classification qu'on n'accepterait pas telle quelle sans de sérieux inconvénients.

III. NOUVEAUX SURSAUTS DE POLÉMIQUE. — Tandis que les *Provinciales* et leurs réfutations étaient allées peupler de longtemps le catalogue de l'Index (voir col. 530) paraissaient en 1694, datés de Cologne, mais en réalité à Rouen, des *Entretiens de Cléandre et Eudoxe sur les Lettres au provincial.*

Ils sont dus au remuant écrivain que fut le P. *Gabriel Daniel*, jésuite (voir son article, t. IV, col. 104). D'honnêtes gens y dialoguent, faisant un gros effort pour dissimuler le réquisitoire. La tactique adoptée nous ramène au temps révolu. La doctrine des opinions probables est commune aux jésuites et aux docteurs catholiques : voyez, dit Daniel, la *Quæstio facti*, qui paraissait, nous le savons, en 1659. Une opinion n'est reconnue probable que moyennant plusieurs et graves conditions. Les casuistes ne doivent pas être opposés aux Pères, de qui ils ne font qu'adapter les règles générales. Et puis la morale janséniste est impraticable.

Il n'y a pas lieu d'attacher une valeur privilégiée à cette nouvelle riposte, qui demeure un ouvrage de circonstance prêtant à son tour beaucoup à la critique, au nom soit de l'histoire, soit de la théologie. L'auteur et les siens semblent avoir attaché du prix par dessus tout à la forme de l'ouvrage et tenté de rivaliser en cela avec l'écrit incriminé. On multiplia les éditions et traductions des *Entretiens*; voir des détails piquants dans Reusch, *Index*, p. 488-489. L'année même de leur publication, il en paraissait une traduction latine.

Le parti adverse ne pouvait les laisser sans réponse. En 1697 paraissait à Paris une *Conférence de Diodore et de Théotime sur les Entretiens de Cléandre et Eudoxe*, due à Gerberon (voir son article), et à Rouen une *Apologie des Lettres provinciales de Louis de Montalte contre la dernière réponse des Pères jésuites intitulée « Entretiens de Cléandre et Eudoxe »*, œuvre de Matthieu Petit-Didier, que nous avons déjà signalée. Voir aussi t. XII, col. 1316. Dans la seconde partie de sa vie, ce dernier devait désavouer son *Apologie des Provinciales*, révoquer son appel de la bulle *Unigenitus* et rompre avec les jansénistes. Son ouvrage est composé de lettres, au nombre de dix-huit. Y sont rectifiées notamment (V[e] lettre) les doctrines attribuées par Daniel à Wendrock, et dans un sens qui atténue le rigorisme imputé à ce dernier. La discussion est en général précise et documentée. On trouve dans ces lettres nombre d'informations historiques sur l'affaire de la probabilité. La violence y est très grande contre les jésuites. On signale une réponse du P. Daniel à cette *Apologie*; cf. dans le *Recueil de divers ouvrages*, t. I, p. 597-614, une « Lettre de monsieur l'abbé de... à Eudoxe », où il y a quelques réflexions sur les quatre premières lettres de Petit-Didier.

Ce retour d'une vieille querelle devait trouver son épilogue devant les juges de l'Index. La traduction latine des *Entretiens* était prohibée en 1703 par l'Inquisition; l'auteur en fut fort mécontent, si l'on en juge par sa lettre au P. Serry, dominicain, dont nous avons donné un extrait plus haut; mais l'ouvrage français n'en fut pas moins réimprimé dans le *Recueil de divers ouvrages* en 1724. En 1704 étaient à leur tour condamnées les deux réponses que nous avons citées. Reusch, *Index*, p. 488-489.

A peine délivré de ses *Entretiens*, Daniel se chargea d'une nouvelle affaire. Elle eut pour occasion des incidents survenus dans le diocèse de Rouen en 1696, où était mêlée la *Theologia dogmatica et moralis* du P. Noël Alexandre, dominicain, parue en 1694; ils sont racontés dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 617-623; cf. ici l'art. PÉCHÉ, t. XII, col. 268; l'origine de la présente controverse, dans le *Recueil de divers ouvrages*, t. II, préf. Dix lettres de Daniel sont nées de là, adressées à Noël Alexandre, qui, dans l'intervalle, ne manquait pas d'y répliquer : une interdiction royale vint mettre fin à leur littérature. Les lettres de Daniel sont reproduites dans le *Recueil* cité, t. II, p. 1-233; on trouve celles d'Alexandre dans le *Recueil de plusieurs pièces pour la défense de la morale et de la grâce de Jésus-Christ contre un libelle et des lettres anonymes d'un Père jésuite*, Cologne, 1698. Une partie de cette documentation intéresse la probabilité, Daniel ayant cru habile de mettre là-dessus le litige, avant d'en venir aux questions de la grâce. L'un des gros problèmes ainsi agités est celui de la participation dominicaine au probabilisme; on ne cherchera une information impartiale ni chez l'un ni chez l'autre des deux adversaires. Daniel à son tour, après Pirot, taxe sans hésiter de jansénisme la réaction antiprobabiliste ; et quant aux condamnations d'Innocent XI, que son correspondant, bien entendu, lui avait assenées, voici avec quelle aisance il en triomphe : « Je vous demande si le pape Innocent XI, sollicité, comme il fut pendant tout son pontificat, de condamner la doctrine de la probabilité, c'est-à-dire cette proposition « qu'on peut suivre l'opi- « nion probable quand elle est véritablement probable », et qui, s'étant fait instruire de part et d'autre, n'en voulut jamais rien faire; si, dis-je, ce pape, en condamnant ces abus particuliers condamnés de tout temps par les plus habiles théologiens qui enseignent la probabilité, a eu dessein de condamner la doctrine de la probabilité même, toute différente des propositions qu'il condamne, et de laquelle il n'a point fait la moindre mention. » *Loc. cit.*, p. 44. Mais Daniel ne manque pas d'en venir à son adversaire même de qui il critique la doctrine de la probabilité, défendue au traité des péchés en la *Theologia dogmatica et moralis*. Alexandre en cet endroit avait en effet exposé les règles générales relatives au choix des opinions (tr. VII, c. IV). Son insistance (règles 13-31) est que la vérité, non la probabilité, dirige la vie morale. Il ne s'agit pas de balancer entre loi et liberté, mais d'aller au vrai. Les règles des mœurs comme celles de la foi doivent être demandées à la tradition. Dans les cas indécis, que l'on recoure aux règles canoniques ou, à leur défaut, aux autorités chargées de statuer en matière de vie chrétienne. Si le doute persiste, on choisira le plus sûr; de même dans le cas de deux parties également probables. Le principe de possession ne tranche le doute qu'en justice. Le confesseur n'est pas tenu d'accommoder son jugement à l'opinion moins probable du pénitent; il trahit son ministère s'il absout un pénitent fidèle à l'opinion moins probable, car il est juge et médecin (l'auteur suppose ici que l'opinion plus probable est l'opinion vraie et que le pénitent n'invoque rien, sinon la probabilité reconnue de sa propre opinion). On voit si ces thèses devaient plaire aux probabilistes. Daniel y choisit habilement l'endroit vulnérable, qui est la règle 13 ainsi énoncée :

> Cum duæ opiniones probabiles concurrunt in materia morum quarum altera favet legi contra libertatem, altera libertati contra legem, nefas est et illicitum eam amplecti et secundum illam agere quæ stat pro libertate rejecta altera quæ legi consona est ac proinde probabilior.

On n'agirait donc licitement dans le sens de la liberté que si l'on possédait pour elle une certitude; de deux opinions probables, il semble que la plus probable soit par définition du côté de la loi. Pour autant, l'auteur n'était pas empêché de formuler sa règle 18 en ces termes :

> Tutiorem opinionem sequi non tenemur cum opposita sententia verior et probabilior est.

Les règles de la polémique voulaient que Daniel forçât l'opposition des deux énoncés et retînt de préférence le premier. Il a beau jeu pour dire cette conclusion impraticable. Alexandre répond comme il peut à ces griefs; du moins sa réponse confirme-t-elle qu'il n'oblige pas à suivre toujours le plus sûr et ce qui est d'une plus grande perfection. Quant à Daniel lui-même, qui plaide avec tant de chaleur pour la probabilité, on le voit tout d'un coup, au cours de la VI[e] lettre, changer de personnage et se déclarer, en ce qui le concerne, dit-il, contre l'usage de la moins probable. Et le voilà montrant excellemment que ce système repose sur deux principes incertains, savoir qu'on agit prudemment en s'inspirant de quelque opinion probable, et que la loi est insuffisamment promulguée dont on doute si elle oblige. Il se rallie alors à ce qu'il appelle « ce sentiment mitoyen où je vois que tant de monde donne aujourd'hui » (p. 70), permettant qu'on délaisse le plus sûr quand le contraire est plus probable. Et voici comme il achève sa profession inattendue : « En un mot, ce principe : Dans le concours de deux opinions probables il faut suivre la plus sûre lorsqu'elle est en même temps la plus probable, est une règle des mœurs moralement certaine, et elle n'a point les inconvénients et les absurdités où l'on tombe en soutenant qu'on est obligé de suivre toujours le plus sûr, fût-il le moins probable; au contraire, les règles que suivent les probabilistes ne sont point moralement certaines, comme je crois l'avoir bien prouvé. » P. 77. Dès la V[e] lettre, Daniel passait aux questions de la grâce. N'est-il qu'un homme disert, défendant les causes opposées pour le seul amour de l'art? Il n'est certainement pas exempt de ce travers. Pour cette fois, le changement soudain de son attitude ainsi que les formules calculées qu'il emploie donneraient plutôt l'impression qu'il exécute une consigne reçue. On était alors sous le généralat de Gonzalez.

Parmi les lettres suivantes de N. Alexandre, deux reviennent sur la probabilité à l'occasion d'une thèse de théologie soutenue par les jésuites dans leur collège de Lyon, le 26 août 1697. La conversion de Daniel ne l'empêche pas dans des lettres adressées au dominicain Serry, en 1705, de se divertir à reproduire des passages de la 5[e] (sur la probabilité) et de la 9[e] *Provinciales* (sur les équivoques et restrictions mentales), où le jésuite de Pascal est remplacé par un jacobin, qui soutient le même personnage et cite des casuistes de son ordre. Daniel a laissé aussi un *Traité théologique des péchés d'ignorance*, imprimé au t. I, du *Recueil...*, p. 719-790, l'un des exemplaires de la position de la Compagnie sur cette matière apparentée à la probabilité. En 1701, Alexandre publie à Delft ses *Paralipomena theologiæ moralis seu variæ de rebus moralibus epistolæ*, dont les premières pages concernent la probabilité et défendent les thèses de son grand ouvrage. On le voit dans ce nouvel écrit pencher à l'excès vers les solutions sévères à l'occasion des cas particuliers.

Il n'est certainement pas un moraliste irréprochable et, mêlé comme il fut aux querelles de son temps, il ne donna point à ses adversaires l'idée exacte de la théologie classique, qu'il était censé représenter (voir son article, t. Ier, col. 769 sq.).

IV. L'ASSEMBLÉE DU CLERGÉ DE FRANCE (1700). — On a dit à l'art. LAXISME, col. 58 sq., les circonstances et l'importance de la censure prononcée en 1700 par l'assemblée du clergé de France de cent vingt-sept propositions, dont bon nombre intéressent la morale.

Beaucoup d'évêques en leurs diocèses respectifs avaient prononcé dès longtemps des censures particulières sur l'une ou l'autre de celles-là. L'assemblée de 1682 devait intervenir méthodiquement et solennellement dans la même querelle. Trop tôt dissoute, elle ne put rien décider; mais un projet de décret avait été rédigé, dont Bossuet est l'auteur. Intitulé *Decretum de morali disciplina*, il comprend, après un préambule, une Ire partie qui est la liste des propositions condamnables, au nombre de cent quarante, distribuées en vingt-quatre groupes; et une IIe partie, contenant la saine doctrine relative à ces questions. Le dernier groupe des propositions, de 111 à 119, est *De regula morum et probabilitate;* un long exposé positif y correspond dans la partie doctrinale (ce document est édité *in extenso* dans quelques éditions des *Œuvres complètes* de Bossuet, par exemple éd. Lachat, Paris, Vivès, t. XXII, 1865, p. 675-720). On ne peut nier le grand caractère chrétien ni la sagesse morale qu'exprime ce projet. Sans valeur juridique puisqu'il ne fut ni débattu ni promulgué, on peut s'y référer aujourd'hui encore comme à des pages de doctrine classique, écrites dans la plus belle langue latine. Bossuet nous apprend qu'étaient acquis à ce projet l'archevêque de Paris, François de Harlay, ainsi que « les meilleures têtes de l'assemblée ». Il l'a lui-même commenté dans deux lettres écrites en juillet et en octobre 1682 à François Dyrois. *Correspondance*, éd. cit., t. II, p. 309 sq., 317 sq. On entendait par là, explique-t-il, adopter et compléter l'œuvre des papes Alexandre VII et Innocent XI, de qui les décrets sont insuffisants et promulgués dans une forme non reconnue en France. De propos délibéré, on n'a inséré aucune proposition relative à l'ignorance invincible; « cela nous aurait jeté dans les disputes et d'ailleurs ne nous servait de rien, puisque nous trouvions de quoi condamner la fausse probabilité sans nous embarrasser dans ces questions », *ibid.*, p. 315-316; l'exposé doctrinal y fait toutefois allusion, fermement et prudemment. Comme son correspondant lui avait rapporté des critiques, Bossuet se justifie dans les termes les plus forts : « Pour ce qui est de la probabilité, si l'on ne veut qu'effleurer les choses, comme on a fait jusqu'ici, il ne faut en effet que frapper sur trois ou quatre propositions; mais, si l'on veut attaquer le mal dans tout son venin intérieur, le détruire dans sa racine, le poursuivre dans ses pernicieuses conséquences et en mettre au jour la malignité, en faisant voir tant la fausseté des principes que l'absurdité des inconvénients, on ne trouvera rien d'inutile dans nos propositions. » *Ibid.*, p. 322-323. Il faut surtout renverser cette prétendue probabilité fondée sur l'autorité des modernes, voire d'un seul d'entre eux, et cette façon de préférer en morale les novateurs aux anciens. « Si l'on veut mettre une bonne fois la main aux plaies de l'Église, il faut tout d'un coup aller jusqu'à la racine d'une doctrine qui repousse tout entière en un moment, pour petite que soit la fibre qu'on lui laisse. » *Ibid.*, p. 324.

Dix-huit ans plus tard, Bossuet reprenait son premier dessein. Les encouragements pressants qu'il avait reçus dans l'intervalle du cardinal d'Aguirre (voir la lettre citée col. 517 et celle du même à Huet, dans la *Correspondance* de Bossuet, éd. cit., t. VII, p. 205), ainsi que le livre de Gonzalez qu'il témoigne connaître, auraient entretenu, s'il avait été besoin, son zèle entreprenant. Dans l'assemblée de 1700, il fut l'âme du combat mené contre le probabilisme et la morale relâchée. Entre ces innovations et sa nature, l'antinomie était entière. Sa constance et son habileté lui valurent cette fois une pleine victoire. Rapporteur de la commission chargée d'examiner les propositions en cause, l'évêque de Meaux rendit compte devant l'assemblée des mesures envisagées, avec cette éloquence impérieuse qui est sa manière et dont les procès-verbaux ont gardé la trace : « Le 1er septembre..., Mgr l'évêque de Meaux a dit... que le grand inconvénient de la probabilité consistait dans la manière d'examiner les questions de morale. Par cette nouvelle méthode, on ne cherchait plus ce qui était vrai ou faux, juste ou injuste, par rapport à la vérité et à la loi éternelle, mais seulement ce qui était probable ou non probable, c'est-à-dire que, sans plus se mettre en peine de ce que Dieu avait ordonné, on cherchait uniquement ce que les hommes pensaient de ses ordonnances; ce qui conduisait insensiblement à réduire la doctrine des mœurs, à l'exemple des pharisiens, à des commandements et à des traditions humaines contre la parole expresse de Notre-Seigneur. » *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France, depuis l'année 1560 jusqu'à présent...*, t. VI, Paris, 1771, col. 193. Onze des propositions censurées, n. 117-127, groupées sous le § 30, *De regula morum et probabilitate*, intéressent notre sujet. En complément de l'analyse donnée à l'art. LAXISME, où celles-ci furent expressément réservées, nous reproduisons ces propositions avec leurs censures respectives. Texte dans la *Collection* citée; cf. Bossuet, *Œuvres*, éd. Lachat, t. XXII, p. 721-778.

117. Puto omnia esse hodie melius examinata, et hanc ob rem in omni materia et præcipue in morali libentius juniores quam antiquiores lego et sequor... Doctrina fidei a veteribus, doctrina morum magis a junioribus petenda.

Je pense qu'aujourd'hui tout a été mieux examiné, et c'est pourquoi en toute matière et principalement en morale, je lis et suis plus volontiers les auteurs récents que les anciens... Il faut chercher la doctrine de la foi chez les anciens, celle des mœurs chez les modernes.

Proposition empruntée à la censure de Guimenée par la Sorbonne, 3 février 1665 (voir LAXISME, col. 55-56), et que l'assemblée qualifie comme il suit :

Hæc propositio temeraria est, scandalosa, perniciosa, erronea, SS. Patribus et antiquis doctoribus contumeliosa; spreta in moribus christianorum componendis necessaria Scripturarum ac traditionis auctoritate et interpretatione, moralem theologiam arbitrariam facit, viamque parat ad humanas traditiones et doctrinas, Christo prohibente, stabiliendas.

Cette proposition est téméraire, scandaleuse, pernicieuse, erronée, injurieuse aux saints Pères et aux anciens docteurs; en méprisant l'autorité et l'interprétation nécessaire de l'Écriture et de la tradition dans l'ordonnance des mœurs chrétiennes, elle rend arbitraire la théologie morale et prépare la voie à l'établissement de traditions et de doctrines humaines, malgré l'interdiction du Christ.

On atteignait par là ce que Bossuet avait toujours estimé être le fondement de la doctrine, ce goût de la nouveauté et ce dédain de l'ancienne tradition qui sont pour lui la pure contradiction de l'esprit chrétien. Dans le projet de 1682, il n'y avait pas moins de six propositions, n. 111-119, sur la matière, et Bossuet le justifie avec force dans la lettre que nous avons signalée *Correspondance*, t. II, p. 324 sq. On n'a retenu ici qu'une proposition combinant les n. 114 et 115 du premier projet. C'est intentionnellement, bien entendu, qu'elle figure en tête de la série : si l'on condamne le goût de la nouveauté, dit Bossuet devant l'assemblée,

le 1er septembre, il faut que le probabilisme tombe, puisqu'il n'est qu'une opinion nouvelle dont on sait la date.

Les cinq propositions suivantes concernent l'établissement de la probabilité.

118. Ex auctoritate unius tantum potest quis opinionem in praxi amplecti, licet a principiis intrinsecis falsam et improbabilem existimet.	Sur l'autorité d'un seul, on peut adopter une opinion dans la pratique, bien qu'en vertu de principes intrinsèques on l'estime fausse et improbable.
119. Hæc propositio : Sexdecim ad probabilitatem requiruntur, non est probabilis. Si sufficiunt sexdecim, sufficiunt quattuor; si sufficiunt quattuor, sufficit unus... Ad probabilitatem sufficiunt quattuor; sed quattuor, imo viginti et supra, testantur unum sufficere; ergo sufficit unus.	Cette proposition : Seize auteurs sont requis pour faire une probabilité, n'est pas probable. Si seize suffisent, quatre suffisent; si quatre suffisent, un seul suffit... Quatre suffisent pour faire une probabilité; or, quatre, ou plutôt vingt et davantage, attestent qu'un seul suffit; donc il suffit d'un seul.

L'une et l'autre proposition empruntées à la censure de Guiménée; elles figurent dans le projet de 1682, la première, sous le n. 124, la seconde sous les n. 122 et 123. On les frappe d'une qualification commune :

Hæ propositiones falsæ sunt, scandalosæ, perniciosæ; spreta veritate quæstiones morum ad numerum auctorum exigunt, et innumeris corruptelis viam aperiunt.	Ces propositions sont fausses, scandaleuses, pernicieuses; elles évaluent les questions morales d'après le nombre des auteurs et sans tenir compte de la vérité, et elles ouvrent la voie à d'innombrables ravages.
120. Si liber sit alicujus junioris ac moderni, debet opinio censeri probabilis dum non constet rejectam esse a Sede apostolica tanquam improbabilem.	Si un livre est d'un auteur récent et moderne, son opinion doit être censée probable, tant qu'il n'est pas démontré que le Saint-Siège l'a rejetée comme improbable.

Reproduction littérale de la 27e proposition du décret d'Alexandre VII (voir ci-dessus, col. 532), insérée déjà dans le catalogue de 1682 sous le n. 125.

121. Non sunt scandalosæ aut erroneæ opiniones quas Ecclesia non corrigit.	Ne sont pas scandaleuses ou erronées les opinions que l'Église ne corrige pas.

Empruntée à la censure de Guiménée, elle figure dans la liste de 1682 sous le n. 126. Avec la précédente, elle est ainsi qualifiée :

Hæ propositiones, quatenus silentium et tolerantiam pro Ecclesiæ vel Sedis apostolicæ approbatione statuunt, falsæ sunt, scandalosæ, saluti animarum noxiæ; patrocinantur pessimis opinationibus quæ identidem temere obtruduntur, atque ad Evangelicam veritatem iniquis præjudiciis opprimendam viam parant.	Ces propositions, en tant qu'elles tiennent le silence et la tolérance pour approbation de l'Église et du Saint-Siège, sont fausses, scandaleuses, nuisibles au salut des âmes; elles patronnent les pires conceptions qui à maintes reprises tentent téméraire-ment de s'imposer, et elles préparent la voie à anéantir sous d'injustes préjugés la vérité de l'Évangile.
122. Generatim dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus.	En général, quand nous agissons appuyés sur une probabilité soit intrinsèque, soit extrinsèque, si faible qu'elle soit, pourvu qu'elle reste dans les limites de la probabilité, nous agissons toujours prudemment.

On reconnaît littéralement reproduite la 3e proposition d'Innocent XI, enregistrée en 1682 sous le n. 127. Elle est censurée comme il suit :

Hæc propositio falsa est, temeraria, scandalosa, perniciosa; novam morum regulam novumque prudentiæ genus, nullo scripturarum aut traditionis fundamento cum magno animarum periculo, statuit.	Cette proposition est fausse, téméraire, scandaleuse, pernicieuse; elle établit une nouvelle règle des mœurs et un nouveau genre de prudence, sans aucun fondement scripturaire ou traditionnel, au grand péril des âmes.

Le groupe suivant concerne plutôt des conséquences ou des applications de la probabilité.

123. Si quis vult sibi consuli secundum eam opinionem quæ sit faventissima, peccat qui non secundum eam consulit.	Si un consultant veut qu'on lui réponde selon l'opinion la plus favorable, on pèche en ne le faisant pas.

Empruntée à la censure de Guiménée, elle portait en 1682 le n. 131. On la qualifie en ces termes :

Hæc propositio, quæ docet blanda et adulatoria consilia et contra jus exquirere et contra conscientiam dare, falsa est, temeraria, scandalosa, in praxi perniciosa viamque deceptionibus aperit.	Cette proposition, qui enseigne à rechercher contrairement au droit et à donner contrairement à la conscience des conseils caressants et flatteurs, est fausse, téméraire, scandaleuse, pernicieuse en pratique, et ouvre la voie aux tromperies.

Les trois propositions qui suivent, n. 124-126, reprenant les n. 137-139 de 1682, reproduisent littéralement les trois premières propositions d'Innocent XI (texte et traduction, art. LAXISME, col. 74; commentaire ci-dessus). La dernière proposition, qui figurait à cette place en 1682 sous le n. 140, est nouvelle; on y met sous le patronage de la probabilité une doctrine tenue en particulière aversion auprès de l'assemblée :

127. In morte mortaliter non peccas si cum attritione tantum sacramentum suscipias, quamvis actum contritionis tunc omittas libere; licet enim unicuique sequi opinionem minus probabilem relicta probabiliori.	Vous ne péchez point mortellement si, en danger de mort, vous recevez le sacrement avec la seule attrition, bien que vous omettiez librement alors l'acte de contrition. Car il est permis à chacun de suivre l'opinion moins probable en abandonnant la plus probable.

Les quatre dernières propositions sont frappées d'une commune censure :

Doctrina his propositionibus contenta est respective falsa, absurda, perniciosa, erronea, probabilitatis pessimus fructus.	La doctrine contenue en ces propositions est respectivement fausse, absurde, pernicieuse, erronée, le pire fruit de la probabilité.

La solennelle censure du clergé de France a donc adopté telles quelles les propositions relatives à la probabilité contenues dans les listes d'Alexandre VII et d'Innocent XI. Elle ne reprend point l'excès contraire condamné par Alexandre VIII, non que l'assemblée n'en fût pas d'accord, mais parce qu'elle estimait le danger beaucoup plus urgent du côté du probabilisme : Bossuet le déclarait en séance : « Ainsi, il y a raison de conclure que, comme on doit improuver l'excès de ceux qui rejettent les opinions, même celles qui sont les plus probables entre les probables, il ne faut pas moins s'opposer à l'autre excès... », etc. Coll. citée, col. 502. Aux propositions pontificales, elle ajoute, outre la condamnation de l'esprit de nouveauté (n. 117), quelques énoncés relatifs à l'établissement de la probabilité (n. 118, 119, 121), et deux applications particulièrement funestes de la doctrine (n. 123, 127). C'était donc à la fois promulguer en France les décisions pontificales, ce qu'on voulait faire déjà en 1682, et les étendre ou préciser quelque peu.

Par là, Bossuet estimait avoir coupé de toutes parts les racines du mal, comme il ressort des explications données à l'assemblée le 1er septembre. Du reste, il ne faut pas manquer de compléter les censures par la

Déclaration doctrinale qui les accompagne, où se retrouve la substance de quelques propositions de 1682, particulièrement fortes, contre le probabilisme (n. 128, 129, 132-135), et qu'on pourrait être surpris de ne pas retrouver dans la liste de 1700. De fait, en déposant devant l'assemblée, le 26 août, le catalogue qui devait être admis, Bossuet faisait observer « qu'il y avait deux points importants sur lesquels la commission par sa prudence avait jugé à propos, sous le bon plaisir de l'assemblée, de procéder plutôt par une déclaration de la saine doctrine que par des qualifications expresses », deux points qui se trouvent être l'un la nécessité de l'amour de Dieu dans le sacrement de pénitence, l'autre la matière de la probabilité. Et ce sont les répressions les plus décisives que contient la *Déclaration*, partie intégrante, qu'on le remarque, des actes de l'assemblée. On y proclame que, dans le doute, le choix du plus sûr est de précepte, non de conseil : on n'échappe au plus sûr que le doute déposé; qu'en probabilité on prenne pour règle la plus probable, où est expressément proscrite comme une nouveauté téméraire la liberté de suivre la sentence qui ne paraît pas à l'intéressé la plus probable ou une opinion moderne non conforme aux doctrines des Pères. L'assemblée a du reste eu soin, en tête de ce chapitre, de se séparer de l'erreur qui nie l'usage licite de la plus probable entre les probables. Cette *Déclaration* doit être éclairée par l'exposé qu'en fit Bossuet devant l'assemblée, à la séance du 2 septembre.

L'opposition a donc seulement obtenu, sur le point de la probabilité, la transformation de certaines propositions (le premier projet de Bossuet en comptait cent soixante-neuf, la liste officielle cent vingt-sept) en déclaration. Il y faut voir une intention de ménagement, non un dissentiment doctrinal. La déclaration, non moins que les censures, fut en effet signée par l'unanimité de l'assemblée, après que la décision eut été emportée à deux ou trois voix de majorité. Tel qu'il est, ce document de 1700, considéré dans son ensemble, représente une intervention du plus grand poids contre le probabilisme du temps. Il conclut en France, en les épurant mais en leur donnant raison quant au principe, les réactions diverses que nous avons enregistrées. Désormais, l'Église de France, non un parti, une école, ou des théologiens, a rompu avec le probabilisme, et selon la forme la plus solennelle qu'elle puisse donner à ses décisions. Quel grave coup cela fut pour la casuistique, on l'a dit ci-dessus, art. LAXISME; il est certain que le probabilisme en fut aussi pour un temps ébranlé : les condamnations pontificales en reçurent en France plus de force, et la confusion fut pour une part dissipée, où il était fatal que tant de querelles eussent mené nombre d'esprits. La suite de notre récit montrera plus précisément ce qu'il advint de la doctrine réprouvée.

Avec les censures et la *Déclaration*, l'assemblée de 1700 signait une circulaire, rédigée par Bossuet et destinée au clergé de France, où ces documents étaient communiqués et présentés comme le couronnement d'une œuvre entreprise de longtemps et que seules des circonstances extérieures, non un dessein préconçu, avaient empêché de mener encore à bonne fin. Dès le mois d'octobre de cette année, le cardinal de Noailles promulguait les actes de l'assemblée dans son diocèse de Paris, avec un mandement dont Bossuet disait qu'il n'était rien de plus docte et de plus saint. Lui-même notifia à son clergé les décisions auxquelles il avait tant travaillé dans la circonstance solennelle de son synode diocésain le 1er septembre 1701.

Nous avons indiqué l'origine des documents utilisés dans ce paragraphe. Un historique de l'assemblée de 1700 et de la part qu'y prit Bossuet, dans l'*Histoire de J.-B. Bossuet, évêque de Meaux*, par de Bausset, t. IV, Versailles, 1814, p. 1-36. Voir aussi Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 273-282; les articles cités de Degert, et Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XIV *b*, p. 1126-1128.

Les auteurs appartenant à la période 1656-1700 sont relevés dans Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 1185-1202; t. IV, col. 270-291, 598-635. On y trouvera bien entendu des noms que nous n'avons pas cités, mais sans inconvénient pour le sens de l'histoire. Voir aussi Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 43, n. 6.

V. SURVIVANCE ET MITIGATIONS DU PROBABILISME DE 1700 A SAINT ALPHONSE DE LIGUORI. — Dans le demi-siècle ou à peu près que nous venons d'étudier, le probabilisme a beaucoup perdu. Parti d'une situation pour ainsi dire incontestée, il est maintenant réduit à la défensive et à une condition humiliée. Contre ses outrances se sont levés des théologiens et l'Église même. Il a fait l'objet de réfutations et de condamnations. Autant il s'était imposé dans la période précédente, autant il est décrié dans celle-ci. On s'en détache comme on s'en était d'abord grisé; moins universellement toutefois. Sous les coups qui viennent de le frapper, le probabilisme n'est pas mort; nous le verrons même bientôt se relever. La cause en est pour une part un certain excès, voire un esprit d'hostilité que nous avons vu s'introduire dans la réaction décrite : d'où des sursauts de protestation et l'affirmation réitérée de la doctrine critiquée. Une autre cause en est la réserve des condamnations d'Alexandre VII et d'Innocent XI, qui, telles qu'elles sont et quelles qu'aient été les intentions de ces papes, laissent place à des adaptations. Quelques propositions condamnées par Alexandre VIII seront utilisées à cette fin par les probabilistes. Au surplus, il se trouve que la Compagnie de Jésus, au terme des conflits intérieurs que nous avons dits, en reviendra de plus en plus à l'esprit et à la position d'Oliva, aux dépens de Gonzalez, de qui le succès, chèrement acheté, se révélera éphémère. Le probabilisme en somme survivra à sa défaite. Et c'est pourquoi nous en devons continuer l'histoire. On pense bien qu'elle ne se développera point sans de nouvelles luttes et complications. L'une des plus remarquables, résultat de la situation faite désormais au probabilisme, sera la formation d'un système distingué de celui-là, mais dont l'esprit et les conceptions préalables, et sans que l'auteur songe à les mettre en question, seront exactement ceux du probabilisme, proliférant là même où l'on croit voir se lever l'un de ses adversaires, tant s'est insinué dans le monde théologique le génie moral dont il fut la pure expression. On devine que nous abordons une époque assez agitée et confuse où nous tâcherons de mettre un peu d'ordre, en conduisant l'histoire selon les formes ou les centres d'activité les plus saillants, jusqu'à saint Alphonse de Liguori, qui la conclut dans les conditions auxquelles précisément nous venons de faire allusion. — I. Les travaux théologiques. II. La littérature relative aux condamnations (col. 566). III. Les polémiques mineures (col. 571). IV. Concina (col. 574). V. Saint Alphonse (col. 580).

I. LES TRAVAUX THÉOLOGIQUES. — Peu d'ouvrages, en la période précédente, restent étrangers aux querelles dont nous avons parlé. Il nous sera d'autant plus facile de les signaler. Quitte à remonter au delà de 1700 nous le faisons ici, où ils seront joints sans inconvénient aux travaux de la présente période. Nous distribuerons le tout principalement selon les affinités d'école ou de pays.

1° Mettons en tête la théologie des célèbres *carmes de Salamanque*. On doit à ceux-ci une double série de publications. La plus réputée est le savant commentaire de saint Thomas qui forme le *Cursus scholasticus*. On n'y trouve rien sur notre sujet. Ou plutôt l'on en trouve la seule promesse. Arrivés aux q. XIX-XXI de la Ia-IIæ, les auteurs déclarent en effet n'avoir rien rédigé

à leur occasion, ayant débattu ailleurs cette matière. Quant au traité de la conscience, ajoutent-ils, qu'on a coutume d'instituer sur la q. XIX, on le trouvera plus loin, où l'étude en est aussi fort bien située, au terme du traité des lois. *Curs. theol.*, tr. XI, *De bon. et mal. act. hum.*, q. XVIII, fin, éd. Palmé, t. VI, p. 185. Nouvelle et pareille indication un peu plus bas, tr. XIII, *De vitiis et pecc.*, disp. XIII, éd. cit., t. VII, p. 513. Mais ce traité des lois ne devait jamais être écrit. En réalité, comme nous l'apprenons des auteurs du *Cursus moralis*, l'autre série sortie du même collège, *Cursus theol. moralis*, t. VI, Madrid, 1711, p. 12, on avait jugé que l'étude de la conscience appartient de préférence à cette seconde forme de l'enseignement théologique. Cherchons-y donc la position des carmes de Salamanque sur le problème qui nous occupe.

Au t. III, paru en 1668, est le traité des lois. Il y apparaît que le principe de possession a acquis droit de cité pour la solution des doutes : les auteurs l'énoncent avec une entière assurance, comme une doctrine bien acquise. Tr. XI, c. II, § 6, t. III, Madrid, 1709, p. 18-50. On a seulement le souci d'accorder cette thèse avec le principe tutioriste, cf. tr. II, c. VII, § 3, t. II, p. 440, aux dépens d'ailleurs du sens traditionnel de celui-ci. Il advient toutefois que des doutes soient tranchés au bénéfice de la loi si elle possède. L'usage de l'*epikeia* est revendiqué pour les cas où l'application de la loi serait dommageable au bien particulier ou seulement onéreuse. Tr. XI, c. IV, § 3, t. III, p. 81-82. Au traité de l'état religieux, il est considéré comme admis que l'on puisse abandonner son opinion plus probable pour une autre probable. Tr. XV, c. VI, § 6, t. IV, p. 146 sq. Ces indications sont assez significatives. Elles ne sont pas corrigées dans le t. V de ce *Cursus*, paru beaucoup plus tard, en 1712, encore que la préface de ce volume déplore la licence d'opiner partout répandue. Il semblerait néanmoins que sur le point précis de l'usage de la moins probable l'auteur soit plus hésitant que ses devanciers; mais il ne prend pas nettement parti contre le probabilisme.

2° Les *théologiens dominicains* représentent désormais l'attitude que nous avons dite. L'un d'entre eux cependant, l'Espagnol Vincent Ferre, professeur à Salamanque, puis à Rome, est encore mal dégagé des anciens errements. En son enseignement, publié sous la forme de *Tractatus theologici*, il a réservé à notre problème une part importante. *Tract. theol. in Iam-IIæ D. Thomæ*, Salamanque, 1681, tr. VI, *De probabilitate opinionum moralium*. Son propos principal est bien exprimé dans ces lignes : « Nous entendons soutenir en ce traité qu'entre les probables seul peut nous rendre certains de ne point pécher ce probable dont on est certain qu'il est en pratique vraiment probable. Les autres, dont on a seulement l'opinion qu'ils sont probables, ne peuvent en pratique nous rendre certains d'agir sans péché. » Éd. cit., t. II, p. 64. Mais, à la faveur du *certo probabile*, Ferre agrée même l'opinion moins probable, dont la probabilité, dit-il, peut encore être certaine. P. 145. En quoi il est en règle avec la condamnation d'Innocent XI, en fonction de laquelle est élaborée sa distinction principale, mais sans rejoindre la doctrine traditionnelle. Il n'aurait pas critiqué comme il fait Elizalde s'il l'avait rejointe. En revanche, Ferre passait pour trop rigide auprès de Cardenas. Dans la discussion qu'il reprend à son tour, p. 134, de l'adhésion possible ou non à deux probables contradictoires, où il défend Jean de Saint-Thomas contre une objection de Mercorus, il révèle la méprise initiale qui est la sienne sur l'objet de l'opinion qu'il croit être le vraisemblable, et non pas, comme il faut dire, le vrai perçu à travers le vraisemblable.

A Ferre on peut joindre son compatriote, Fr. Larraga de Santiago, auteur d'un *Prompluario de la teologia moral*, paru en 1705 et longtemps répandu. Cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 319. Mais ces auteurs restent isolés parmi leurs confrères dominicains. Les ouvrages ne manquent pas alors qui attestent l'entière fidélité de l'ordre aux directives de 1656. Soit le cours complet de théologie morale publié par Ph.-M. Grossi à Modène en 1691, *Tractatus in universam theologiam moralem...*, dont le plan est d'ailleurs une bizarre combinaison de la *Somme théologique* et des modernes théologies morales; mais la question de la conscience t. I, p. 46-49, y est sagement résolue. Soit le traité de morale générale de P. Petrucci, paru à Rome en 1698 sous le titre de *Lucerna moralis Aquinatici solis illustrata splendoribus*, où on lit de fort bonnes pages sur la nécessité de se former un jugement vrai, p. 279, ou sur l'inanité de la « réflexion », inapte à transformer le moins probable en certain. P. 326. Soit encore l'ouvrage expressément consacré au probabilisme de Thomas Luccioni de Bonifacio, paru en 1702, à Milan, sous le titre de *Veritatis moralis seu doctrinæ probabilis investigatio studiose elaborata;* la doctrine en est meilleure que le style, oratoire et outré; l'auteur dénonce justement l'altération moderne de l'idée de probabilité; il défend en général des thèses traditionnelles; parlant du livre de Gonzalez, il dit « avoir lu ce remarquable ouvrage aussi sain que docte avec un extrême plaisir ». P. 11. En revanche, à la suite de son maître V. Ferre, il permet qu'on suive n'importe laquelle de deux opinions également probables. P. 58. Ouvrage tout pratique, au contraire, celui que publie en 1703 le régent du collège de Vienne, Martin Wigandt; mais le probabilisme y est aussi évité, comme le titre déjà l'annonce : *Tribunal confessariorum et ordinandorum, declinato probabilismo, complectens...* Par une innovation en ces sortes d'ouvrages, et pour mieux échapper au « labyrinthe des probabilités », comme dit l'auteur, la matière est ici distribuée selon l'ordre de la *IIa pars* de la *Somme théologique*. On fit à plusieurs reprises des résumés de ce gros livre. A son tour, le Français J. Mayol témoigne le souci d'observer un juste milieu entre les doctrines extrêmes, selon les principes de saint Thomas, en sa *Summa moralis doctrinæ thomisticæ....* parue à Avignon en 1704. D'Espagne même sort bientôt une réfutation fort judicieuse du probabilisme avec l'*Epilome cursus theologici ad mentem D. Thomæ Doct. angelici...*, de Vincent Ferrer, professeur à Valence. L'ouvrage paraît dans cette ville en 1725. L'auteur est un bon esprit, raisonnant solidement et décidant net. Il critique notamment l'usage en morale des principes réflexes. Sa dispute de la conscience, t. II, disp. IV, avait été éditée à part en 1715. D'excellente qualité aussi l'ouvrage du même type, *Theologia scholastico-dogmatica juxta mentem D. Th. Aq...*, que publie à Bologne, en 1727-1735, L.-V. Gotti, futur cardinal. La critique de la probabilité s'y exprime en formules très heureuses, par ex. t. II, Venise, 1793, p. 98, et dont le prix est accru du fait que l'auteur vise évidemment à la modération et à la conciliation. Gotti a une façon personnelle et réfléchie de débattre ces questions qui achève de rendre son livre remarquable. Vers le même temps et dans la même ville paraît une autre théologie monumentale, due à Jean Siri Uvadano : *Universa thomistica theologia dogmatico-speculativa...* Au t. II, une longue dissertation de la probabilité, dont la doctrine est toute semblable à celle des ouvrages précédents

De tous les auteurs dominicains d'alors, Ch.-R. Billuart, un Français, est le plus connu. La première édition de sa *Summa S. Thomæ hodiernis academiarum moribus accomodata...* parut à Liége en 1746-1751; cf. l'art. BILLUART. On trouve dans l'ouvrage, insérées au traité des actes humains, une dispute de la conscience et une dispute de la probabilité et du choix des opinions. T. IV, Paris, 1895. L'étude de la conscience dou-

teuse est embarrassée de distinctions qui renchérissent sur les usages (*speculativo*-pratique, *practico*-pratique), mais qui permettent à l'auteur des énoncés aussi conciliants que possible à l'endroit du probabilisme, encore que le fond de la pensée soit intransigeant : ou bien on déposera le doute par des voies objectives, ou bien on agira au plus sûr. Sur la probabilité, il traite trois questions. Est-il permis de suivre l'opinion moins probable et moins sûre, relative à l'honnêteté objective de l'action, dans le concours d'une plus probable et d'une plus sûre? Réponse négative. Elle est commune, note Billuart, beaucoup plus commune que l'opposée; ce qu'il illustre un peu plus loin comme ceci : « Depuis l'année 1699 jusqu'à la présente année 1717, très peu ont écrit en faveur du probabilisme, beaucoup au contraire pour le probabiliorisme; et, si nous parlons des théologiens, tant ceux qui écrivent que les autres, nous en voyons tous les jours un grand nombre passer du probabilisme au probabiliorisme, tandis que personne ne va du probabiliorisme au probabilisme; de sorte que, si le R. P. Henno a pu dire qu'en son temps, c'est-à-dire en 1710, il y avait vingt probabilioristes contre un probabiliste, nous pouvons dire aujourd'hui qu'il y a quarante probabilioristes contre un probabiliste. » P. 219. Réconfortante statistique! Mais Billuart a le style volontiers généreux. Pour lui, il prouve sa conclusion moyennant force arguments d'autorité, où il faudrait faire un choix, et par des arguments de raison, flanqués d'une réfutation de l'adversaire, où l'on peut voir quel développement dialectique ont pris les deux thèses, dont l'antagonisme est fort simple. Ces pages de Billuart sont claires et solides, quoiqu'un peu chargées, comme il convient à une méthode qui accumule les raisons plus qu'elle n'en dégage l'esprit. — Seconde question : Dans le conflit de deux opinions également probables, relatives à l'honnêteté objective de l'acte, est-il permis de suivre la moins sûre, favorable à la liberté, la plus sûre, favorable à la loi, étant abandonnée? Réponse négative, fondée principalement sur ce que, en un tel cas, aucune des deux propositions n'a de quoi se faire approuver comme vraie; dès lors s'applique l'ancienne maxime : *In dubiis, tutior pars eligenda*. Sur quoi Billuart entreprend de ce principe une étude positive, bien fondée sur les textes; il peut ainsi le défendre contre l'interprétation amoindrie des probabilistes. Ces pages (231-236) représentent une des bonnes études sur la question. Les arguments probabilistes de la loi non promulguée, de l'ignorance invincible, de la possession de la liberté, invoqués en ce cas, sont ensuite soigneusement réfutés; le dernier inspire même à Billuart une page ironique et pressante (p. 238), qui est l'un des traits de sa manière. — Troisième question : Est-il permis de suivre l'opinion plus probable moins sûre dans le concours d'une moins probable plus sûre quand il s'agit de la seule honnêteté objective de l'acte? La réponse est cette fois affirmative. Elle marque la différence entre le « probabiliorisme » de Billuart et de ses confrères dominicains et ce qu'il appelle le « tutiorisme » d'auteurs comme Nicole et Sinnigh. En conclusion, un mot de l'assemblée du clergé de France de 1700, dont la doctrine, Billuart le déclare, est tout à fait la sienne.

Les auteurs dominicains ci-dessus recensés forment donc un groupe homogène, sauf une ou deux exceptions, d'ailleurs assez discrètes. Ils s'inspirent, comme ceux de la génération précédente, des directives de 1656 et représentent une doctrine modérée et solide. La faiblesse en est que, en dépit du patronage thomiste dont se réclament ces ouvrages, on n'y a pas suffisamment critiqué la position même du problème, telle que le probabilisme la fit valoir. On accepte de choisir entre des opinions inégalement ou également probables, alors qu'il s'agit de se faire une conviction. La morale n'est pas encore ramenée au-dedans de l'homme. Et par là le probabilisme, en son esprit du moins, n'est pas absolument évincé. Cette faiblesse se trahit notamment dans l'idée que s'est faite un Billuart des rapports de la prudence et de la conscience, où il laisse échapper l'originalité de celle-là (dans le *Traité des actes humains*, diss. V; surtout t. IV, p. 187). Une insuffisance des critiques de l'âge précédent se perpétue ainsi. Les défenseurs de la saine doctrine, comme il arrive, restent à leur insu victimes de la déviation qui donna lieu à la doctrine qu'ils réfutent.

Quelques autres noms dominicains pour cette période dans Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 616 et 1638; Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 302-303. Voir surtout Quetif-Échard, *Scriptores ord. pr.*, t. II, et, à partir de 1700, l'édition corrigée, augmentée et continuée de cet ouvrage par R. Coulon, Paris, 1910.

3° Particulièrement digne d'attention en cette période la position des *théologiens jésuites*. Le probabiliorisme se trouve alors posséder parmi eux quelques représentants : J. Gisbert, professeur à Toulouse, qui rétracte en 1703 le probabilisme qu'il adoptait depuis vingt ans; E. Simonnet, professeur à Pont-à-Mousson, dont les *Institutiones theologicæ*... paraissent à Nancy en 1721-1728; mais surtout P. G. Antoine, qui publie à Nancy en 1726, avec l'approbation du provincial de Champagne, une *Theologia moralis universa*..., d'une doctrine qui n'a rien à envier à celle des frères prêcheurs contemporains. L'ouvrage, à l'usage des curés et confesseurs, est du type des théologies morales créées au siècle précédent et dont nous avons relevé de nombreux exemplaires; il en conserve le plan, les proportions et les inconvénients; mais, sur le point qui nous occupe, les thèses sont retournées. Dans le doute, on suivra le plus sûr. Il n'est jamais permis de suivre la moins probable favorable à la liberté quand il y a pour la loi une plus probable, ni même, entre deux également probables, de choisir celle qui favorise la liberté. Les principes réflexes des probabilistes sont inefficaces; le principe de possession ne vaut qu'en matière de justice; dans le cas de deux opinions également probables, il est inexact que la loi soit insuffisamment promulguée. Mais, si le moins sûr est plus probable, on peut le suivre, sauf en justice et dans l'administration des sacrements. Et ainsi de suite. Loin qu'il se cache de ces doctrines, l'auteur explique au contraire, en des termes qui eussent enchanté Gonzalez, que « personne dans la Société n'a embrassé *ex professo* le probabilisme, dont l'auteur, dit-on, est B. Medina, d'un autre ordre, non plus que personne n'y a écrit en sa faveur, avant qu'il se soit propagé au point d'être devenu la doctrine commune de toutes les écoles. Car Vasquez, le premier de notre société qui l'ait embrassé *ex professo*, atteste qu'il était alors commun entre les docteurs. Au contraire, les premiers qui combattirent le probabilisme venaient de notre Société... » *Op. cit.*, Rome, 1765, p. 69. Il ajoute que, tous les jours, nombre de professeurs de la Société combattent le probabilisme. L'ouvrage d'Antoine a connu un très grand succès. Les éditions en furent nombreuses (celle de Rome en 1765 insère la dissertation de Fagnanus sur l'opinion probable); on en fit des résumés; on l'orna de notes. Il eut la faveur de Benoît XIV, qui en prescrivit l'usage au collège de la Propagande; plusieurs évêques italiens et français imitèrent cet exemple pour leurs séminaires. Par ailleurs, les tenants de l'autre sentence lui ont fait une réputation de rigueur, et un certain Cassien Fenici, comte d'Artenberg, en critiqua quelques propositions dans ses *Institutiones theologiæ ascetico-moralis*, Cologne, 1769. Voir Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1351-1352. Sur Antoine et la littérature s'y rapportant, ainsi que sur les deux auteurs précédents, voir Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 283-284.

En revanche, d'autres auteurs jésuites défendent le probabilisme : en France même, Fr. Perrin, quoique prudemment, dans un *Manuale* paru à Toulouse en 1710; surtout en Italie, Ch.-Ant. Casnedi, de Milan, qui en introduit un ample exposé dans sa *Crisis theologica*, parue en cinq tomes in-folio à Lisbonne de 1711 à 1719. Voir Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 281, 301, où sont cités quelques autres noms de même tendance. Surtout, nous verrons des auteurs jésuites appliqués à sauver cette doctrine en des ouvrages relatifs aux condamnations pontificales et dans les violentes polémiques du temps, de quoi nous parlerons col. 566 sq.

4° Des *ordres franciscains* est sortie en ce temps sur le problème qui nous occupe une littérature théologique assez notable. Patuzzi (*Trattato...*, t. II, p. 247) a rapporté le texte d'un directoire des trois ordres franciscains, imprimé à Rome en 1688 et approuvé par Innocent XI, où il est recommandé à tous « d'enseigner et d'embrasser les doctrines plus sûres et plus probables ».

Le sens de cet avis ne semble pas avoir été aussitôt compris. En 1692 paraît à Munich la *Théologie morale* du frère mineur Reiffenstuel, dont le probabilisme sera plus tard, nous le verrons, soumis à une énergique correction. De 1694 à 1705, en six volumes in-folio, les *Consultas morales varias*, du capucin Martin de Torrecilla, renouvellent en Espagne même certains excès laxistes. Cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 319. Du probabilisme aussi dans l'ouvrage à destination pratique du mineur récollet bavarois, Benjamin Elbel, dont les éditions devaient se renouveler jusque dans notre siècle, depuis la première qui parut à Venise en 1731 : *Theologia moralis Decalogalis...* Les cas y sont débattus en dépendance de l'exposé général, mais dont chaque élément est censé fournir un principe de solution aux questions pratiques appropriées. Curieuse façon d'entendre le rôle directeur de la doctrine! L'auteur admet franchement qu'on tranche le doute par le principe de possession, et il déclare que, « absolument parlant, il n'est pas illicite de suivre l'opinion moins probable et moins sûre en abandonnant même la plus sûre et la plus probable, dans les questions de droit, à savoir où il s'agit de la seule honnêteté de l'action ». Même tendance dans le *Cursus theologiæ moralis* du mineur conventuel R. Sasserath, ouvrage didactique celui-là, fruit d'un enseignement à l'université de Cologne. La première édition en remonte à 1754. Il faut citer quelques extraits de la préface, qui donnent la note de ce probabilisme en même temps qu'ils sont l'aveu ingénu de l'intention du système :

J'ai introduit souvent les sentences plus bénignes, non pour donner envie de les suivre, mais pour montrer ce qui est parfois permis. Il est permis de suivre l'opinion vraiment probable, même dans le concours d'une plus probable et plus sûre...; et qui suit pour une cause raisonnable une telle opinion plus bénigne, étant donné qu'il agit encore prudemment, appuyé sur un fondement grave, on le taxe imprudemment et injurieusement de relâchement. Toutefois, il ne convient pas d'user toujours de cette permission, même dans les cas non exceptés, ce qui serait le signe d'une conscience insuffisamment timorée. « Tout m'est permis, dit l'Apôtre, mais tout ne convient pas. » L'usage des probabilités est très ancien; il a été créé et permis non pour le relâchement des consciences, comme certains le proclament à tort, avec plus de rhétorique que de théologie, mais afin d'éviter les scrupules. Le plus probable, voire le plus sûr, de soi sont à conseiller; mais les hommes n'y doivent pas être astreints à l'excès.

Mais nous voyons en 1765 un frère mineur, professeur à l'université d'Inspruck, Flavien Ricci, refaisant l'ouvrage de son devancier nommé ci-dessus, avec un titre sans ménagement : *R. P. Reiffenstuel... Theologia moralis ad saniorem doctrinam revocata.* Le nouvel ouvrage est muni de l'approbation de l'ordre. On n'évite pas de rapprocher cette réforme de l'ordonnance du chapitre général des frères mineurs, réuni à Mantoue en 1762, où se trouve énergiquement confirmé le directoire de 1688, selon ce texte :

Cupiens generale capitulum ea scandala ab ordine removere quæ ex nimia opinandi licentia, in doctrinis præcipue ad mores pertinentibus, oriri et suscitari possent, renovat et confirmat eas omnes constitutiones quæ in aliis præcedentibus generalibus capitulis de doctrinis in nostris scholis et a nostratibus seligendis decreta sunt. Et ad hunc effectum mandat et præcipit sacræ theologiæ lectoribus aliisque omnibus quatenus doctrinas tutiores et probabiliores semper doceant et amplectantur. Texte dans Patuzzi, *La causa del probabilismo richiamata all' esame*, Ferrare, 1764, p. 255. Cf. *Analecta juris pontificii*, juill.-août 1888, col. 98-103.

Dans une lettre du 4 octobre 1762, le ministre général des franciscains édicte des peines pour les religieux qui transgresseraient cette ordonnance du chapitre de Mantoue. En mars 1763, le commissaire général envoie à son tour une circulaire où la même ordonnance est mandée à exécution. Cf. *Analecta..., ibid.*

Sur l'un des éléments de la position franciscaine en ce temps, une étude spéciale de J. Reinhold, *Zum Streit um die Moralsysteme des Probabilismus und Probabiliorismus bei den sächsischen Franziskanern im XVIII. Jahrh.*, dans *Franzisk. Studien*, 1934, p. 109-124.

5° *En dehors de ces écoles définies*, des ouvrages doivent être signalés qui intéressent notre problème.

Dès 1701, et dans un esprit conforme aux récentes décisions de l'assemblée du clergé, paraissaient à Paris les *Principes de la théologie morale établis sur l'Écriture sainte, les canons des conciles, le droit canonique et la tradition des saints Pères*, dus au prêtre séculier Pierre de La Font. L'ouvrage est moins janséniste que le titre ne le ferait croire. L'un des principes établis est celui-ci (pr. 14) : « Lorsque les raisons qui prouvent qu'une chose n'est point défendue par la loi de Dieu sont plus probables et plus fortes que celles qui prouvent qu'elle est défendue, on peut la pratiquer en sûreté de conscience, quoiqu'on ne soit pas obligé d'agir et qu'il y eût plus de sûreté et de perfection à ne point agir; quand même l'opinion qu'on suit, et qu'on croit plus probable, serait fausse. » Cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 284 et note 3.

Plus nettement jansénisante, et d'ailleurs assez mouvementée, l'intervention du carme belge Henri de Saint-Ignace. Son *Ethica amoris sive theologia sanctorum...*, comprenant trois gros tomes parus à Liége en première édition en 1709, est un traité de morale d'une conception originale. Les chapitres ordinaires y sont transposés, si l'on peut dire, au registre de l'amour. L'étude du volontaire s'appelle *amor voluntarius;* celle des circonstances, *amor circumspectus*. Mais le goût en est chez cet auteur plus qu'une fantaisie : il insiste sur le primat de la charité et sur l'ordre de la vie morale à la fin dernière, qui sont en ce temps-là, on l'avouera, une note opportune. Il reste que l'ouvrage est violemment antiprobabiliste. La discussion est là-dessus longue et minutieuse. Le relâchement de la morale est imputé à un abus de la raison, méconnaissant l'autorité des Écritures et des saints Pères. Un chapitre est consacré à établir que *ne probabiliorum quidem opinionum usus indistincte licitus est*, l. XI, c. LXXXI; un autre taxe de péché contre la loi, quoique non contre la conscience, l'acte contraire à la loi naturelle commis de bonne foi. *Ibid.*, c. LXXXIII. La publication même du livre avait donné lieu déjà à difficultés; Fénelon le dénonça à Rome en 1711; trois ans plus tard, l'Inquisition prohibait le t. I, et en 1722 l'ouvrage entier. Reusch, *Index*, p. 665; cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 287-288. Mais l'auteur, dont nous verrons bientôt le zèle polémiste, avait eu maille à partir déjà avec les autorités romaines.

Plus pacifique, le manuel à l'usage des séminaires que publie en Belgique aussi, un peu plus tard, Pierre Dens, supérieur du séminaire de Malines : *Theologia ad usum seminariorum.* Il est une refonte de l'ouvrage de Neesen (voir son article). La première édition remonte à 1777 (voir l'art. Dens). La doctrine est antiprobabiliste, fondée sur les arguments ordinaires. Est significative la position prise sur la question : L'opinion plus probable moins sûre, dans le concours d'une moins probable plus sûre, est-elle une sûre règle d'action? Car l'auteur répond en définitive que « la sentence négative de Louvain... semble plus vraisemblable : bien que l'opinion en effet soit supposée plus probable, elle demeure cependant dans les limites de la probabilité; autrement dit, elle n'est pas moralement certaine; donc, en la suivant sans nécessité ou juste cause, on s'expose au péril moral de pécher ». T. I, Malines, 1862, p. 434. Témoignage de la permanence à Louvain d'une doctrine plus exigeante, mais dont on peut voir qu'elle est loin d'appartenir à tous les opposants du probabilisme au XVIIIe siècle,

En France, Pierre Collet ajoute à la célèbre *Théologie* de Tournély une partie morale, 1733-1760, dont l'inspiration est, elle aussi, antiprobabiliste. Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1112; Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 287. Dans le sens opposé, il y a lieu de signaler, phénomène singulier en cette histoire, la théologie probabiliste d'un ancien probabilioriste, C. Roncaglia, parue en 1730, et une « démonstration mathématique » du probabilisme de J. de Patavio, en 1747. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 302.

Quelques autres noms, qu'on peut joindre aux auteurs signalés en ce dernier paragraphe, dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 287, 302-303.

6° Une place à part doit être faite au XVIIIe siècle, spécialement dans la seconde moitié, à la *théologie morale en Allemagne et en Autriche*, où règne l'effervescence de l'*Aufklärung*. Bon ouvrage sur le sujet : J. Diebolt, *La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la Restauration, 1750-1850*, Strasbourg, 1926. Cette science est alors soumise à de nombreux essais de renouvellement, tout étrangers aux routines scolaires, mais par ailleurs largement ouverts aux philosophies régnantes et même soumis à des influences politiques. D'une façon générale, ils enveloppent une réaction contre la casuistique et le probabilisme, elle-même comprise sous une critique de la méthode scolastique. Les auteurs français du XVIIe siècle, même jansénistes, exercent sur ce mouvement une action marquée. Diebolt, *op. cit.*, p. 21-22. Quelques noms plus notables : J.-C. Saettler († 1779), auteur d'une *Théologie morale à l'usage des confesseurs*, à qui l'on fait mérite d'avoir banni le probabilisme du diocèse de Strasbourg; Reif († 1790), Lechleitners Schanza († 1787), Lauber († 1810), ces deux derniers de tendances nettement jansénisantes. Sur ces auteurs voir Diebolt, *op. cit.*, p. 60, 61, 81, 86. Dans l'Allemagne du Sud, vers le milieu du siècle, les discussions sont très vives sur la pratique de la confession. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 323. Il y a dans l'ouvrage spécial de M. Gerbert († 1793), abbé bénédictin, *De recto et perverso usu theologiæ scholasticæ*, une critique de la méthode même à laquelle est liée l'éclosion du probabilisme. Il y oppose dans ses *Principia theologiæ moralis juxta principia et legem evangelicam* la nécessité d'un retour à l'esprit chrétien, d'où le probabilisme s'est séparé. Il exprime cette tendance dans son idée singulière de la théologie mystique conçue comme préparation à la théologie morale. La réforme universitaire entreprise en Autriche sous Marie-Thérèse et Joseph II, puis étendue en Bavière, à laquelle sont liés les noms des archevêques de Vienne Trautson et Migazzi, de Simon von Stock et du dominicain Gazzaniga, est défavorable à la casuistique et au probabilisme, mais bienveillante aux auteurs thomistes et aux écrivains français de la réaction antiprobabiliste. Diebolt, *op. cit.*, p. 44-49. Contre Gazzaniga et sa doctrine de la conscience écrivit le jésuite Gaspar de Ségovie, dans une *Dissertatio de opinione probabili*, Rome, 1795. Par ailleurs, l'édition augmentée de la *Medulla* de Busenbaum, publiée par le jésuite Lacroix en 1710-1714, connaît une grande diffusion; en 1757, l'ouvrage était condamné par le parlement de Toulouse. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 335 sq. Eusèbe Amort († 1775), chanoine régulier en Bavière, représente un probabilisme moyen. Il fut en querelle avec Concina au sujet de la traduction du *Dictionnaire des cas de conscience* de J. de Pontas, entreprise par l'un et par l'autre, mais par Amort dans un sens insuffisamment probabilioriste au gré de Concina. Cependant, les ouvrages successifs d'Amort semblent indiquer une préférence croissante pour l'antiprobabilisme; aussi le voit-on bientôt en polémique avec le jésuite J. Hizler, d'Ingolstadt. Voir Diebolt, *op. cit.*, p. 39-40; Döllinger-Reusch, *op. cit.*, p. 321-325. La *Theologia Wirceburgensis*, d'origine jésuite, contient en son t. II, 1768, un traité de la probabilité favorable au probabilisme. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 325. Quant au jésuite Stattler, professeur à l'université d'Ingolstadt, il perpétue même quelques-unes des solutions téméraires de la mauvaise casuistique. Diebolt, *op. cit.*, p. 130 sq. De la part d'un illustre philosophe d'alors, Emm. Kant, signalons un mot sur le probabilisme, le seul qu'il ait prononcé, mais nettement défavorable, dans son ouvrage de *La religion dans les limites de la simple raison*, 1793; cf. V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, 2e éd., p. 669.

7° *Conclusion.* — Telle est la situation confuse que découvre un examen de cette période. Si l'on ne peut dire que le probabilisme soit en faveur, il faut reconnaître qu'il n'est pas non plus absolument éliminé. Nettement en recul sur certains fronts, il tient ferme sur d'autres. Dans l'ensemble, il compte plus d'adversaires que de partisans. Mais, sauf en France, où l'on voit des jésuites mêmes devenus probabilioristes, il semble régner encore efficacement sur les consciences. Il est particulièrement vivace en Espagne, en dépit de certains évêques qui s'en plaignent à Rome avec force. Voir Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 318-321. De moins en moins cependant on ne peut lui accorder l'excuse d'être la seule morale praticable : si quelques-uns de ses ennemis excèdent en leur critique, nous avons observé une fois de plus la modération du plus grand nombre de ses adversaires.

II. La littérature relative aux condamnations. — Les ouvrages qui précèdent sont de types connus. Mais il naît à cette époque une littérature théologique d'un genre nouveau, en liaison avec les condamnations pontificales que nous savons, devenues le point de départ d'explications et de commentaires considérables. Ces ouvrages ne peuvent manquer de nous renseigner fort exactement sur l'histoire dont nous traitons. Quelques uns sont antérieurs à 1700, mais, consécutifs aux interventions pontificales, ils appartiennent à la période de la survivance du probabilisme et ils seront ici à leur place. Un certain nombre de ces écrits se sont attiré les prohibitions de l'Index; d'autres qui échappèrent à cette sanction ne laissent pas d'être tendancieux; rares, nous le verrons, sont les ouvrages de cette sorte qui marquent un incontestable progrès de la théologie morale.

1° Le premier exemplaire du genre, de peu postérieur au décret d'Alexandre VII, est peut-être l'ouvrage d'un professeur de Louvain, *Nicolas Du Bois* (qui devait approuver plus tard le livre de Le Maire

contre Sinnigh, voir col. 522) : *Ad quadraginta quinque propositiones in praxi perniciosas et nuper damnatas ac quasdam censuras tractatus duo*, Louvain, 1666. Catalogue des erreurs condamnées, avec leurs auteurs, leur réfutation, le sens de la condamnation. On y perçoit cette thèse que chez tous les moralistes il y a des erreurs, chez ceux qui censurent aussi bien que chez les censurés; donc, il est nécessaire qu'un pontife infaillible détermine la règle des mœurs. Du Bois est réputé un fougueux ennemi des jansénistes. Le présent ouvrage fut pour lui l'occasion d'une grave querelle avec le recteur de l'université. Cf. Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 412.

2° Les condamnations d'Innocent XI semblent avoir déterminé des polémiques plus vives. Comme la députation à Rome de quatre docteurs de Louvain en 1677 n'avait pas été étrangère à leur promulgation, ainsi devaient-elles susciter en Belgique une particulière effervescence. On disputa sur l'origine des soixante-cinq propositions, attribuées par plusieurs à des théologiens réguliers, notamment de la Compagnie de Jésus. Sous un pseudonyme, Estrix intervint dans la nouvelle querelle. Reusch mentionne (p. 523) comme mise à l'index en mars 1680 sa *Refutatio accusatoris anonymi...*, Mayence, 1679. Mais l'auteur n'en publia pas moins en 1680, dans la même ville, un écrit pareil qu'il dirige contre trois accusateurs et qu'il intitule *Confutatio triumvirorum*. En juin 1680 et en juin 1681 sont prohibées de même d'autres pièces de polémique sur le même sujet, dont quelques-unes en langue française. Reusch, *Index*, p. 523-524. Sur l'interprétation même des propositions condamnées, un jésuite italien, Charles Casalichio, publiait à Naples, dès 1681, une *Tuta conscientia seu theologia moralis...* qui était inscrite à l'Index en 1683. Le carme espagnol Raymond Lumbier, avec ses *Observationes theologicæ morales circa propositiones ab Alex. VII et Inn. XI damnatas*, Barcelone, 1682, n'était guère plus heureux, se faisant prohiber en 1684. Reusch, *op. cit.*, p. 524-525. En outre, il s'était attiré une réponse du dominicain sicilien L.-M. Pisani, dans l'appendice d'un livre au titre belliqueux paru à Palerme en 1683 : *Gedeonis gladius, propositiones a SS. D. N. Inn. XI damnatas angelici Doctoris ope penitus profligans radicitusque convellens*.

3° En dehors de la polémique, et se présentant comme une étude théologique des propositions condamnées en 1679, nous trouvons, exemple remarquable du genre nouveau, l'ouvrage du théologien jésuite déjà mentionné ci-dessus, *Jean de Cardenas* († 1684). Il parut en édition posthume à Séville en 1687, muni des privilèges et approbations, sous le titre : *Crisis theologica in qua plures selectæ difficultates ex morali theologia ad lydium veritatis lapidem revocantur ex regula morum posita a SS. D. N. Innocentio XI in diplomate damnante sexaginta quinque propositiones*. L'ouvrage connut plusieurs éditions et figura bientôt comme la IVe partie de la grande *Crisis theologica* de l'auteur. Il est composé de quarante-deux dissertations, où sont examinées les propositions en cause; sur la première seule, l'auteur n'accumule pas moins de cent quinze pages in-8°. En tête figure une dissertation préliminaire sur la valeur théologique du décret. Il est intéressant d'en relever les chapitres; nous assistons à la création d'une véritable méthodologie relative à ces interventions du magistère :

1. An romanus pontifex loquens ex cathedra possit errare in materia morum?
2. An romanus pontifex loquens ex cathedra possit errare in materia probabili circa mores?
3. An hoc decretum prodierit immediate ab Innocentio XI?
4. An hoc decretum sit romani pontificis loquentis ex cathedra?
5. An hoc decretum statutum sit ex matura deliberatione?
6. An hoc decretum sit declaratorium simul et prohibitorium?
7. An hoc decretum sit definitio pontificia?
8. Quanta certitudine tenendum sit pontificem errare non potuisse in hoc decreto? At qua censura notandi sunt qui propugnaverint propositiones damnatas?
9. Quid sit propositionem esse scandalosam?
10. An propositio scandalosa in materia morum necessario sit falsa et improbabilis?
11. An hoc decretum obliget in provinciis in quibus non est promulgatum?
12. An per regis aut regni supplicationem aut per populi non acceptationem possit hoc decretum suspendi aut derogari?
13. An minuatur auctoritas doctorum qui ante hoc decretum docuerunt opiniones in eo damnatas?
14. An opiniones ex quibus inferuntur propositiones damnatæ aut quæ ex his damnatis inferuntur maneant damnatæ aut antiquatæ?
15. Qualiter peccent violantes hoc decretum.

Quinze questions préalables, dont il ne semble pas qu'elles soient posées par un enthousiaste partisan du décret. Mais voyons comment cet auteur explique la 3e proposition. Diss. III, Venise, 1696, p. 176-187. Certains, dit-il, ont prétendu y voir la condamnation de la probabilité. Non, autre est la *tenuiter probabilis*, autre la *minus probabilis*, celle-ci pouvant jouir d'une très grande probabilité. Soit, ne taquinons pas Cardenas sur cette exégèse. Mais il va plus loin : il distingue la *tenuiter probabilis* même de la *probabiliter probabilis* par ce raisonnement : « Dans l'ordre pratique, prudemment et probablement sont synonymes; donc, celui qui forme un jugement probable de la probabilité d'une opinion forme un jugement prudent; donc, celui qui agit d'après une opinion probablement probable agit bien. Nous parlons de la probabilité qui est telle absolument et sans diminution. » N. 18. Cette fois, l'exégèse est tendancieuse. Elle le devient davantage quand l'auteur déclare que *tenuiter probabilis* n'est plus proprement de la probabilité, celle-ci étant solide par définition. Pour lui, il entend *tenuiter probabilis* de l'opinion *dubiæ probabilitatis*, sauvant ainsi à toute force la probabilité du coup qui l'a frappée, comme si jamais n'avaient été présentées et tenues pour probables, sans adverbes ni épithètes, des propositions dont Innocent XI a jugé qu'elles n'étaient en effet que *tenuiter probabiles*. Il est manifeste que nous assistons ici à une complication du système, inspirée du dessein de le maintenir en présence des condamnations. Rien ne devait plus embrouiller l'histoire du probabilisme que ces retouches faites après coup, issues non du génie propre de cette morale, mais de la nécessité de l'accommoder. Cardenas complète son œuvre quand il va jusqu'à expliquer que, dans une très grave nécessité, on peut se servir d'une opinion *tenuiter probabilis*. Comme devant les quinze questions préalables, le bon sens est mal à l'aise devant cette fausse finesse qui prodigue les distinctions pédantesques et verbales. On voit si ces imposants commentaires, qui ont l'air de faire honneur aux documents pontificaux, respectent en effet les intentions qui les ont dictés.

4° Les condamnations d'Alexandre VIII suscitèrent des gloses de la part du camp opposé. Elles avaient été fort mal accueillies chez les jansénistes, encore tout contents de la condamnation prononcée quelques mois plus tôt par le même pape du péché philosophique. Des mots sévères furent propagés. Reusch, *Index*, p. 527; Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XIV *b*, p. 1070-1071. Ils écrivirent aussi, non sans dommage. La IXe partie des *Difficultés proposées à M. Steyaert* (docteur de Louvain, l'un des quatre députés de 1677 à Rome, auteur d'*Annotationes* sur les propositions condamnées, cf. Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 719 sq.), par Ant. Ar-

naud, qui traite de la condamnation d'Alexandre VIII, fut mise à l'index en 1705; l'avait été déjà en 1703 un bref mais piquant écrit de Quesnel : *Lettre d'un abbé à un prélat de la cour de Rome sur le décret de l'Inquisition du 7 décembre 1690 contre trente et une propositions*, Toulouse, 1691. Par ailleurs, d'autres écrits de la même inspiration échappaient à la prohibition, des *Notæ breves ac modestæ in prop. 31 S. Inquisitionis decreto proscriptas*, Cologne (Louvain), 1691, dues vraisemblablement à Hennebel et contre lesquelles s'est élevé Steyaert; une *Quæstio juris pontificii circa decretum ab Inquisitione romana adv. 31 prop. latum*, d'après laquelle le décret serait invalide *ipso jure*. Reusch, *op. cit.*, p. 527-528. Ajoutons à cette littérature une *Censure des trente et une propositions faite par un décret du pape Alexandre VIII, du 7 décembre 1690, en latin et en français, avec des remarques sur les propositions et la censure*, 1691. Voir l'art. ALEXANDRE VIII, col. 763. Contre ces critiques et ces interprétations, le jésuite A.-M. Bonucci publiait à Rome en 1701 des *Vindiciæ æquissimi decreti Alexandri. VIII, P. M. adversus prop. XXXI in eo damnatas*. Cf. Hurter, *op. cit.*, col. 1306-1307.

5° L'ouvrage resté le plus célèbre dans le genre que nous signalons ici est celui du jésuite *Dominique Viva*, professeur au collège de la Compagnie à Naples, où l'entreprise de Cardenas se trouve étendue aux trois grandes séries des condamnations pontificales. La première édition en parut à Naples en 1708, sous le titre : *Damnatæ theses ab Alexandro VII, Innocentio XI et Alexandro VIII necnon Jansenii ad theologicam trutinam revocatæ juxta pondus sanctuarii;* elle fut suivie d'un grand nombre d'autres; la douzième paraissait en 1722. Cf. Hurter, *op. cit.*, t. IV, col. 916. L'auteur procède par mode de commentaire sur chacune des propositions condamnées, composant ainsi une véritable somme de cette sorte de théologie, qui dut rendre son ouvrage précieux. Nous l'y voyons soucieux de se tenir dans le juste milieu entre ce qu'il appelle le rigorisme et le laxisme. Cette attitude, qui s'est dessinée dès les premières réactions antiprobabilistes, s'autorise maintenant des condamnations portées contre les deux extrêmes de la facilité et de l'intransigeance. En quoi il y a bien une simplification des choses, comme nous avons dit, mais qui n'est pas au désavantage des probabilistes, les plus touchés par les condamnations romaines. Viva a certainement contribué à leur en assurer le bénéfice. Il a fourni en outre des condamnations pontificales une exégèse qui réduit au plus strict leur portée fâcheuse au probabilisme et sauve ainsi des nouvelles morales tout ce qu'on en peut sauver. Commentant la 27ᵉ proposition d'Alexandre VII, Viva trouve le moyen de justifier cette règle, qui est du plus pur esprit probabiliste : que l'on peut consulter plusieurs hommes savants, jusqu'à ce qu'on en trouve un qui vous délie de l'obligation de jeûner, par exemple, ou de restituer. En ajoutant que ce dernier docteur doit être d'un très grand poids, etc., il limite bien le danger et l'intérêt de la méthode, mais on voit assez qu'il n'a pu y renoncer pour tout de bon et qu'échapper à l'obligation lui semble toujours être le désir légitime de chacun. Devant les premières propositions d'Innocent XI, Viva maintient, bien entendu, son probabilisme. Sur la 1ʳᵉ, il s'avise qu'il n'est pas défendu pour autant de n'apporter au sacrement de pénitence que l'attrition, omise la contrition plus sûre, « puisque la sentence de la suffisance de l'attrition n'est pas seulement probable, mais très probable, bien plus, moralement certaine ». Sur la 2ᵉ, Viva explique que, si le juge doit juger selon l'opinion plus probable, « c'est en vertu d'un certain contrat implicite avec la république »; il ajoute néanmoins qu'à chaque fois qu'est engagé l'intérêt d'un tiers l'usage de la moins probable est illicite. La 3ᵉ proposition est de beaucoup la plus importune : Viva institue sur elle une dissertations laborieuse et embarrassée (ce commentateur est du reste rarement limpide). La difficulté est de définir cette fameuse *tenuis probabilitas*. Ne serait-ce pas le cas d'une proposition qui n'est que probablement probable, ou bien qui n'est probable que dans la spéculation sans parvenir à l'être dans la pratique? Du moins maintient-on les affirmations essentielles, quitte à les munir de quelques adverbes supplémentaires :

> Prudenter operatur qui sequitur ductum opinionis practice non vero speculative duntaxat probabilis. Universim in humanis actionibus licitum est sequi opinionem solide probabilem faventem libertati, etiam in conflictu probabilioris faventis legi.

La moins probable n'est donc nullement empêchée d'être solidement probable. Viva le déduit de nouveau de ses explications sur la 3ᵉ proposition d'Alexandre VIII, où, dénommant tutioristes les partisans de la proposition condamnée, il essaierait en outre de jeter une suspicion sur l'axiome entendu comme un précepte que dans le doute il faut choisir le plus sûr.

On voit l'esprit de cette exégèse. Confirmant celle de Cardenas, elle nous représente assez fidèlement ce que fut le résultat réel des condamnations pontificales dans le camp probabiliste. Autant elles semblent avoir effectivement réprimé les solutions scabreuses de la casuistique à la mode, autant elles laissèrent subsister le probabilisme même, amputé seulement de quelques excroissances et enveloppé de quelques précautions. Il est clair que de Viva et de Cardenas à leurs devanciers de la génération précédente, en dépit des documents romains survenus dans l'intervalle, il y a continuité; un langage plus circonspect ne fait pas des uns aux autres une essentielle différence. Les suggestions ou invitations que pouvaient révéler les décrets pontificaux dans le sens d'un changement d'attitude furent vite anéanties sous les surcharges de leurs gloses trop savantes. De l'ouvrage de Viva, nous n'avons relevé que quelques traits significatifs. Sur l'exactitude historique de ses citations, spécialement sur l'attribution qu'il fait à maints auteurs dominicains de propositions condamnées, on prendra une idée dans l'examen critique institué à ce sujet avec grand détail par Patuzzi, dans ses *Lettere... date in luce da Eusebio Eraniste*, t. III et IV, Trente, 1753, lett. XXIV-XXVI.

6° Plus pratique et moins intéressé l'ouvrage du frère mineur A. Mattheucci, où nous touchons un point de l'évolution des traditionnelles *Summæ confessorum*, celle-ci prenant pour matière et pour fondement les condamnations pontificales : *Cautela confessarii pro foro sacramentali occasione decretorum Alexandri VII, Innocentii XI et Alexandri VIII eidem ac cæteris animarum rectoribus exhibita*, Venise, 1710. Sur chaque proposition, on donne la doctrine morale et l'on résout les questions pratiques correspondantes. Le titre de *cautela*, commenté dans la préface, découvre le souci de juste milieu qui est celui de l'auteur. Même inspiration très exactement, jointe au désir de montrer dans saint Thomas la condamnation anticipée des propositions en cause, chez le dominicain belge F. Van Ranst, régent du collège de son ordre à Anvers, qui publie dans cette ville, en 1715, une *Veritas in medio seu D. Thomas, Doct. ang., propositiones omnes circa theoriam et praxim, rigorem ac laxitatem versantes a Baianis usque ad Quesnellianas 101 inclusive per tutissima et inconcussa atque ab omni extremo remota dogmata prædamnans*. Comme le précédent, cet ouvrage fut plusieurs fois réédité. Il mit son auteur aux prises avec Quesnel. Moins heureux fut le manuel du capucin espagnol J. de Coreglia, où étaient « expliquées » les propositions condamnées par Alexandre VII

et Innocent XI, mais dans un sens qui déplut à l'Index : il prohiba en 1710 et 1712 la traduction italienne de cette *Pratique du confesseur*, vingt-quatre fois imprimée en Espagne. Une traduction latine en paraissait encore à Vérone en 1723. Reusch, *Index*, p. 513.

7° Le genre que nous signalons a connu longue vie. En 1738, 1739, 1740, le dominicain italien, P.-T. Milante publie coup sur coup ses *Exercitationes dogmatico-morales in propositiones proscriptas*, le t. I sur les propositions d'Alexandre VII, le t. II sur celles d'Innocent XI, le t. III sur celles d'Alexandre VIII. L'auteur ne dédaigne pas quelque solennité dans le style, mais il a de fait donné toute son ampleur à cette théologie. Chacune des propositions condamnées devient le thème d'une abondante et docte explication, chargée au surplus d'érudition historique. Elles se trouvent acquérir par là un relief considérable et devenir de plus en plus des principes directeurs de la théologie morale, où l'on oublie quelque peu de quelles occasions elles sont nées et à quelles contingences elles faisaient face. Des dires et des façons de l'auteur, il ressort que la querelle est loin d'être apaisée, comme nous allons le voir en effet ci-dessous; quiconque se déclare pour la saine morale est encore dénoncé comme rigoriste et janséniste. Milante écrit pour son compte de bonnes pages contre le principe du probabilisme. La rigueur dont on lui a fait réputation ne l'a pas empêché d'entrer en conflit sur un point particulier avec son confrère dominicain Concina, de qui nous parlerons bientôt. Mais elle a privé peut-être son honnête ouvrage du succès que rencontrait celui de Viva, venu plus tôt du reste et mieux à son heure.

Voir dans Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 965-967, la liste complète des commentaires des propositions condamnées pour les années 1701-1720. Une liste de ces écrits également dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 39-40.

III. LES POLÉMIQUES MINEURES. — Par ce qui précède, on devine que les condamnations romaines n'ont pas mis fin aux querelles de la morale. Celles-ci vont retrouver au XVIIIe siècle une très grande violence. Mais avant d'en arriver à l'épisode principal, il faut relever quelques moindres combats.

L'évêque d'Arras avait condamné en 1701 l'édition des œuvres morales du jésuite allemand G. Gobat, entreprise par ses confrères de Douai. L'affaire donna lieu à une littérature agitée, où se mêlèrent jésuites et jansénistes. Les pièces dans Hurter, *op. cit.*, t. IV, col. 271; cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 292-294. Le carme Henri de Saint-Ignace, avant le grand ouvrage que nous avons dit, s'était exercé déjà dans la controverse, sur un thème arboré au titre de son écrit : *Artes jesuiticæ in sustinendis pertinaciter novitatibus damnabilibusque Sociorum laxitatibus*.... Salzbourg (?), 1703. A cette dénonciation, la réponse de Rome vint sous la forme d'une mise à l'index de l'écrit en 1709. Une deuxième édition, augmentée de moitié, datée de Strasbourg, 1710, est prohibée de même en 1711. Mais l'opiniâtre auteur lance à Strasbourg en 1717 une troisième édition, contenant une défense des deux premières, laquelle échappa à la condamnation. Un jésuite, A. Huylenbrouck, avait attaqué le carme combattif; il s'attira une réplique : *Ad artes jes. appendix*..., qui ne fut non plus prohibée. Dans l'intervalle, Henri de Saint-Ignace avait lancé contre les mêmes adversaires un nouveau cri d'alarme : *Tuba mirum clangens sonum ad Clementem XI*..., 1713, qu'il répétera sur des tons successivement plus élevés, *Tuba altera majorem cl. s.*, *Tuba magna mirum cl. s.*, en 1714 et en 1717; mais ces clameurs n'éveillèrent pas d'écho, non pas même sous la forme d'une condamnation. Voir Reusch, *Index*, p. 665-666; cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 287-288.

D'autre part, le jésuite Balthasar Francolini avait attaqué la « rigueur excessive » dans un écrit anonyme paru à Rome en 1705 : *Clericus romanus contra nimium rigorem munitus duplici libro*...; son nom ne parut que dans des éditions postérieures. Apologie des modernes, dans le sens le plus contraire à l'esprit d'un document comme les Actes de l'assemblée du clergé de France, le livre atteste la persistance, sous les attaques et les condamnations, de cette préférence de la nouveauté que dénonçait Bossuet, sans compter que l'administration bénigne du sacrement de pénitence y est justifiée dans les termes les plus inattendus. La riposte vint sans retard, sous la forme de 434 pages in-8° d'un *Clericus belga clericum romanum muniens... ipsamque Francolini doctrinam urbi et orbi denuntians*, Liége, 1706. Elle était due à J. Opstraet, mêlé à nombre de querelles théologiques de son temps. Mais un dominicain intervenait aussi, Antoine Bourdon, professeur à Rome, qui dénonçait pour son compte les relâchements du clerc romain : *Francolinus cleri romani pædagogus*..., Delft (?), 1706. Moins heureux que son adversaire et qu'Opstraet même, il voyait son livre prohibé en 1707. Une autre réfutation de Francolini avait le même sort en 1714, les *Lettere apologetiche*... publiées à Naples en 1709 par l'avocat Maioli de Avetabile. Ces lettres contenaient entre autres des extraits d'un écrit du jésuite napolitain, Blaise Visconti, dirigé contre le confrère de Rome. Voir Reusch, *Index*, p. 512-513.

Il se créa plus tard autour de l'ouvrage du jésuite J.-M. Gravina, *Conclusiones theologicæ critico-ethicæ de usu et abusu opinionis probabilis*, Palerme, 1752, une nouvelle controverse dont les pièces sont relevées dans Hurter, *op. cit.*, t. V, col. 237-238. Il faut avouer que l'ouvrage méritait ces critiques. Les thèses historiques en étaient celles-ci : le probabilisme est né chez les thomistes et a été répandu par eux; l'antiprobabilisme est conduit presque exclusivement par les jansénistes; les jésuites n'ont fait que soutenir et perfectionner le probabilisme contre les attaques jansénistes. Et les thèses doctrinales : l'usage du probabilisme est tout à fait sûr; l'usage du probabiliorisme est tout à fait dangereux; le plus authentique probabiliorisme doit conduire au rigorisme. La démonstration répond à ces énoncés. En voici un exemple : « Nous professons le bénignisme sans la moindre note de laxisme : il est *légitime*, abondamment prôné par la loi civile aussi bien qu'ecclésiastique...; *dominicain*, embrassé dès les premiers temps par cet ordre illustre...; *pieux*, excitant la piété; *thomiste*, puisque saint Thomas l'eut en affection, lui qui, dans les seuls livres des *Sentences* et dans la Somme, a enseigné deux cents opinions et plus favorables à la liberté, d'après Cardenas, et pour une bonne part intrinsèquement moins probables que leurs contraires, comme le démontre Navarrus; *chrétien* enfin, si cher et si familier au Christ que rien n'est au-dessus. » Exemple de la décadence où peut tomber une controverse théologique. Cependant, F.-A. Zaccaria, S. J., n'a pas jugé l'écrit indigne de figurer dans son *Thesaurus theologicus*, t. IV, Venise, 1762-1763, p. 335-350 (le passage cité ci-dessus, p. 349). Sur Zaccaria, voir Hurter, *op. cit.*, t. V, col. 484-498; sur son activité en faveur du probabilisme, voir Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 316. Comment l'écrit évita l'index, voir Reusch, *Index*, p. 975. Le dominicain V. Diez, de Palerme, dirigea en 1753 contre ces témérités de Gravina un *Antiprobabilismus vindicatus*... Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 403.

De même esprit et de même qualité, l'ouvrage du jésuite Fr.-X. Mannhart, professeur à l'université d'Inspruck, qui publie en 1759 à Augsbourg, contre le dominicain G. Kaltenhauser et sa *Theologia thomistica*, parue à Trente en 1742, une *Ingenua indoles scientiæ mediæ, probabilismi ac gratiæ efficacis*. Dans la partie relative au probabilisme, l'ouvrage défend des

thèses toutes semblables à celles de Gravina. On la trouve derechef dans le recueil de Zaccaria, t. IV, p. 398-450. A cette défense, le bénédictin R. Gutrath, professeur à l'université de Salzbourg, opposa une *Genuina indoles doctrinæ ecclesiasticæ*, Salzbourg, 1773; cf. Hurter, *op. cit.*, t. V, col. 22-23. La même année où paraissait à Augsbourg le livre de Mannhart, un de ses confrères, prédicateur à la cathédrale de cette ville, faisait en ses sermons l'éloge du probabilisme et le procès des doctrines adverses. Les thomistes s'en jugèrent offensés. D'où un livre de Reichard, bachelier du collège dominicain d'Augsbourg, écrit d'un style assez mouvementé et dédié aux personnes cultivées : *Animadversiones theologicæ in innocentiam, prudentiam ac utilitatem probabilismi...*, Augsbourg, 1760.

Dans l'innombrable littérature polémique lancée par les jansénistes au XVIIIe siècle contre la Compagnie de Jésus sont mentionnés, bien entendu, la morale relâchée et le probabilisme. Les appelants de la bulle *Unigenitus* (1713) se plaignent volontiers que la constitution doive être l'occasion d'une recrudescence de ces désordres. Cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 327-332. Ainsi dans le violent écrit souvent attribué à l'oratorien Boyer, mais qui est peut-être d'un laïque nommé Péan, aussitôt condamné au feu par le Parlement et mis à l'index en 1732, intitulé *Parallèle de la doctrine des païens avec celle des jésuites et de la constitution du pape Clément XI qui commence par ces mots : « Unigenitus Dei Filius... »*, Amsterdam, 1726, et dans les libelles composés par le même pour la défense de cet écrit. Voir Reusch, *Index*, p. 751. Dans l'*Abrégé de l'histoire ecclésiastique contenant les événements considérables de chaque siècle avec des réflexions*, t. XII, Cologne, 1755 (à l'index en 1757, cf. Reusch, *op. cit.*, p. 768), sont plusieurs articles sur la morale des jésuites dont le relâchement est dit procéder des erreurs de ces Pères sur la grâce, ce qui n'est pas justifié; allusions à la morale aussi dans des *Lettres d'Eusèbe Philalèthe à M. François Morénas...*, Liége, 1755, voir lett. XII et XVIII). Un chapitre considérable est consacré au probabilisme dans les *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre, que les soi-disant jésuites ont dans tous les temps et persévéramment soutenues*, Paris, 1762, l'un des témoignages de la campagne qui devait aboutir à la suppression de la Compagnie. Sur les auteurs, voir Barbier, *Dictionnaire des anonymes*, au mot *Extrait;* Reusch, *op. cit.*, p. 921. Au t. I, p. 25-322, recueil de citations allant de Henriquez (1600) à Trachala (1759) (ce dernier est l'auteur d'un *Lavacrum conscientiæ*, mais peut-être ne fut-il pas jésuite; voir Hurter, *op. cit.*, t. IV, col. 1647, avec la note). Quelques chapitres encore sur la morale dans le *Problème historique : Qui, des jésuites ou de Luther et Calvin, ont le plus nui à l'Église chrétienne?* Avignon, 1757, au t. II; du P. Casnedi, nommé ci-dessus, on y dit qu'il « semble avoir écumé tout ce que les probabilistes ont dit de plus absurde sur la probabilité », p. 51, « dans un ouvrage qu'on pourrait appeler le panthéon de sa Compagnie ». P. 55. L'écrit fut mis à l'index en 1759. Reusch, *Index*, p. 815. La suppression même de la Compagnie (1773) ne mit pas fin aussitôt à cette littérature, comme le témoignent les *Lettres d'un théologien à M*** où l'on examine la doctrine de quelques écrivains modernes contre les incrédules*, 1776, dirigées contre les ouvrages d'anciens membres de la Compagnies; la lettre V est sur la morale : on avoue que les auteurs incriminés n'ont pas reproduit les maximes discréditées des casuistes; mais les principes y sont encore. A la différence des précédents, ce dernier exemplaire d'une littérature polémique somme toute peu intéressante ne figure pas au catalogue de l'Index.

Il faut signaler enfin que probabilisme et casuistique eurent leur part dans les controverses qui mirent aux prises au XVIIIe siècle les écrivains rationalistes et les apologistes catholiques. Ce que sont devenus chez ceux-là les griefs de Pascal, on en peut voir un exemple dans l'une des *Lettres persanes*, la LVIIe. La critique entend bien cette fois atteindre la morale chrétienne elle-même. Et c'est de préférence la supériorité de celle-ci sur la morale des païens qui fait le thème des réponses catholiques. Voir quelques titres d'ouvrages dans Diebolt, *op. cit.*, p. 24-25.

IV. Concina, ses ennemis, ses successeurs. — La querelle est donc loin d'être apaisée. Elle eut son plus grand éclat en Italie, autour du dominicain Daniel Concina. Sur la carrière et les écrits de cet auteur, voir l'art. Concina, t. III, col. 676-707.

1° *L'ouvrage de Concina.* — A la suite d'une première publication relative à l'observation du jeûne et des répliques qu'elle lui avait attirées (on lui conseillait dans l'une de lire les *Lettres* du P. Segneri, afin de s'y instruire du probabilisme), Concina écrivit son ouvrage le plus retentissant, connu sous le nom de *Storia del probabilismo*, mais dont le titre exact est *Della storia del probabilismo e del rigorismo dissertazioni teologiche, morali e critiche...* (Les circonstances détaillées de la publication dans l'art. cité, col. 681-682.) L'ouvrage, dédié au cardinal Nerio Corsini, comprend deux tomes parus à Lucques en 1743. Il est écrit en langue vulgaire, comme on voit, l'un des buts de l'auteur étant d'intéresser le public à la querelle; voir t. I, p. 2. Sans être proprement une histoire du probabilisme, l'ouvrage contient nombre d'informations historiques et demeure l'un des travaux importants sur la matière. Il est de plus un écrit de circonstance et porte un caractère polémique, Concina répondant à des attaques dont il n'eut pas l'initiative. Mais il est aussi un livre de doctrine où la position de l'auteur est nettement dessinée. D'où l'intérêt multiple de l'ouvrage, écrit d'un style animé et limpide à la fois. Concina eut à se défendre d'avoir imité Pascal, comme le lui reprochaient ses adversaires, sentant la force de ce nouveau coup.

Après la dédicace, la préface et un avis au lecteur (où Concina raconte comment il en vint à écrire son livre), la première des cinq dissertations, t. I, p. 1-306, est un historique du probabilisme, divisé selon les périodes suivantes : de 1577 à 1620, naissance et humbles commencements; de 1620 à 1656, progrès, de 1656 à 1690, décadence; de 1690 à 1743, la décadence extrême et dernière. Nombre de pages sont anecdotiques, et plusieurs franchement amusantes: la querelle du jeûne, p. 211-216; le nom qu'on lui a trouvé de *carriolaro* ou ramasseur de poubelles, p. 299. Concina proteste avec force contre cette tactique des adversaires d'appeler janséniste quiconque les a réfutés. Il démontre que les saints Pères sont des maîtres en matière de morale non moins que de dogmes. En passant, il se défend contre les injures ou calomnies dont il a été l'objet. — La IIe dissertation, t. I, p. 307-572, roule sur les deux premières lettres de Segneri et contient un historique détaillé de l'affaire Gonzalez. La critique serre de près le texte de l'adversaire, à qui Concina joint Terillus. Il est difficile, après un si grand nombre d'écrits, que ces réfutations apportent du nouveau. Tant de dialectique et d'entrain risque même d'être de peu d'effet quand on sait que le probabilisme procède avant tout d'un esprit plus résistant que les thèses ou les arguments dont il s'entoure. Un appendice, p. 573-682, termine ce t. I; l'auteur y a consigné des réflexions diverses, dont les plus notables sont aux c. IV-VI, sur l'ignorance. P. 627 sq.

Au t. II, la IIIe dissertation, p. 1-256, examine la IIIe lettre de Segneri et constitue de ce chef une étude doctrinale sur maints éléments du probabilisme; Terillus y est de nouveau pris à partie, avec des auteurs plus récents. Les décrets d'Alexandre VII et d'Inno-

cent XI y sont appréciés. On remarquera dans cette dissertation le c. vii, p. 162-167, où Concina donne, s'inspirant d'ailleurs de Camargo (voir col. 544), un bref aperçu d'ensemble de la *probabilistica machinazione*. — La IVe dissertation, p. 257-332, explique « la véritable et sainte rigueur de la morale chrétienne », comparée avec les relâchements de quelques casuistes modernes. On y peut voir à découvert l'inspiration propre de Concina. Il touche cette fois et dénonce l'esprit même du probabilisme. — Enfin, la Ve dissertation, p. 333-504, examine diverses propositions, les unes taxées de rigorisme, les autres de laxisme. Concina y explique clairement que ces noms de rigoriste et de tutioriste lui sont attribués par ses adversaires et pour le discréditer (exactement comme le nom de probabiliste fut créé avec une signification péjorative); il ne les accepte pas et l'on voit ailleurs qu'il prend pour lui le titre d'antiprobabiliste. Fausse rigueur, dit Concina, celle qu'on nous reproche; comme fausse bénignité, celle dont vous vous flattez. Il y a dans cette dissertation une vraie campagne contre les confessions faciles, avec des passages d'une belle et grave éloquence, à rapprocher de certaines pages des *Provinciales*, par exemple, c. v, p. 481-486. En appendice du t. ii, Concina a inséré une dissertation apologétique relative aux querelles d'où est sorti le présent ouvrage.

La doctrine de Concina se rencontre avec les thèses communes aux antiprobabilistes. Par ailleurs, il se défend, on vient de le voir, de jansénisme, de rigorisme, de tutiorisme. De fait, il ne mérite pas la réputation redoutable que lui ont créée ses adversaires, théologiens prompts à juger rigueur ce qui n'est qu'un juste sentiment du sérieux de la vie chrétienne. Des protestations dont sont faites les dissertations IV et V, il y a beaucoup plus à retenir qu'à blâmer. A-t-il tort de dénoncer la contradiction des livres spirituels et des livres de morale, ceux-là exhortant à la vertu, ceux-ci acharnés à diminuer les péchés? Il réagit contre l'idée d'une vie chrétienne savamment conciliée avec tous les plaisirs du monde, et contre l'abus qu'on a fait de la différence des séculiers et des religieux, des préceptes et des conseils. Il répand une belle et traditionnelle lumière doctrinale sur ces questions où les modernes, dit-il, ont créé des équivoques et mis de la confusion. Tout au plus observerait-on de sa part une insistance sur la difficulté du salut; de même, tout en permettant les divertissements, etc. (il est plus humain ici que Bossuet), il soulignerait à l'excès le danger qu'ils représentent pour la vie chrétienne. Mais, quand il explique en quoi consiste la suavité du joug chrétien, non point affaiblissement de l'obligation, mais effet de la grâce et des vertus, n'a-t-il pas de nouveau mille fois raison? Sur des questions plus précises et délicates, comme celle de l'ignorance, sa doctrine se garde de l'excès janséniste : Concina déclare nettement fausse la thèse que l'ignorance invincible du droit naturel n'excuse pas de la faute, t. i, p. 634-635; sur la réalité ou non d'une telle ignorance, il s'explique aussi en des termes très loyaux, le conduisant à une solution qui est sagesse. *Ibid.* Un seul point nous a paru franchement contestable en sa doctrine : s'il consent que l'ignorance invincible excuse, il refuse énergiquement que l'acte commis en ces conditions puisse être méritoire, t. i, p. 464-467, 646; l'appui qu'il prend alors sur saint Thomas n'est pas fondé. Nous ne croyons pas non plus que son opinion soit traditionnelle dans l'école thomiste. Nous touchons ici à un cas de « sévérité »; mais c'est à quoi se réduit cette intolérable rigueur communément imputée à Concina, moins sur la foi de ses textes que de la renommée. On voudra donc bien, une fois de plus, à propos de cet auteur, rectifier le sens des mots de rigorisme et de tutiorisme si toutefois on tient encore à les lui appliquer.

2° *Réactions provoquées.* — L'ouvrage connut un grand succès et provoqua de l'émotion. Des approbations vinrent à l'auteur de toutes parts, dont témoignent quelques-unes des lettres recueillies en appendice de l'ouvrage de D. Sandelli (= V.-D. Fassini, O. P.), *De Danielis Concinæ vita et scriptis commentarius*, Brescia, 1767 (ce récit, écrit à la louange de Concina, fournit l'information détaillée d'un contemporain sur toutes les affaires où fut mêlé le fameux théologien); le pape Benoît XIV lui-même fit exprimer à l'auteur sa satisfaction. Mais, d'autre part, comme bien l'on pense, il se leva contre cette *Storia* une légion d'adversaires, qui amenèrent Concina à se défendre et à reprendre la plume. D'où un nouveau et considérable dossier en cette querelle du probabilisme, comparable à celui qu'avaient inauguré les *Provinciales*, près d'un siècle plus tôt. (Les pièces recensées dans l'art. CONCINA, col. 683 sq.) Se liguent contre Concina avec le P. San Vitale, jésuite, son premier attaquant et qui sera le plus obstiné malgré ses déboires et son grand âge, d'autres jésuites, les PP. Ghezzi, Zaccaria, Lecchi, Bovio, Richelmi, Gagna, sans compter l'auteur mal identifié de l'odieux libelle *Ritrattazione solenne...*, où sont impudemment poussés à l'extrême les plus indignes procédés de controverse; cf. art. cité, col. 689-690. On écrivit des justifications des auteurs attaqués dans la *Storia*, on feignit de produire des suppléments à l'ouvrage, on imagina des lettres et des dialogues, on publia des avertissements : toutes les formes de ce genre littéraire, avec les variations ordinaires de style, du doucereux au violent, du plaisant à l'injurieux. Des querelles voisines se greffèrent sur celle-là, dont celle des « mamillaires », ainsi nommés par allusion à un cas de conscience posé par le jésuite vénitien Benzi. Le bruit s'en répandit en France, où le dominicain François Du Four traduisait en une langue châtiée et dans un style de salon l'un des écrits de guerre de Concina, *Les quatre paradoxes*, Avignon, 1751. Peu à prendre en cette multitude d'écrits pour l'historien des doctrines. Il faut seulement noter cette coalition d'écrivains jésuites, défenseurs à tout prix du probabilisme contre l'antiprobabilisme que représente un dominicain : la lutte doctrinale devient ici celle des deux ordres entre eux; ils n'avaient plus été aussi bruyamment aux prises depuis les grandes disputes de la grâce. Bientôt s'adjoignent à Concina quelques-uns de ses confrères, comme lui appartenant à la congrégation réformée du bienheureux Jacques Salomon à Venise, et notamment Patuzzi, que nous verrons bientôt en lutte avec un plus insigne adversaire. Il intervint dès l'abord à l'occasion d'un nouvel écrit du P. San Vitale, auquel il opposa les *Lettere teologico-morali di Eusebio Eraniste...*, Trente, 1751, qui devaient se multiplier jusqu'à remplir six volumes. Des informations historiques et des documents y sont rassemblés, qui les rendent précieux (nous en avons fait usage ci-dessus, comme on l'a vu). Concina de son côté recueillait des pièces qu'il inséra dans sa *Difesa della Compagnia di Gesù*, publiée après sa mort à Venise, en 1767. L'établissement de ces documentations historiques fut peut-être l'effet le plus heureux de ces quelque vingt ans de littérature polémique. De la *Difesa...* parut à Venise, en 1769, une édition latine, *Vindiciæ Societatis Jesu...*, contenant sept documents supplémentaires, les uns sur l'affaire Gonzalez, les autres relatifs à Concina lui-même, à ses démêlés avec la Compagnie comme à ses rapports avec le Saint-Siège.

Car le Saint-Siège n'a pu manquer d'exprimer son sentiment sur des matières aussi violemment débattues. Quelques pièces seulement de la polémique tombèrent sous la prohibition de l'Index. Voir Reusch, *Index*, p. 816 sq. La *Storia*, qui fut dénoncée, demeura indemne de condamnation. A travers les péripéties et

les incidents de toute l'affaire, dont on trouve un récit bien informé à l'art. CONCINA, il semble que la faveur de Benoît XIV soit pour Concina, qu'il encourage, qu'il défend, en public et en privé. On remarquera notamment avec quel soin le pape, qui avait interdit tout nouvel écrit entre Concina, San Vitale et Ghezzi, fit savoir que la défense ne concernait rien d'autre et qu'il n'était pas du tout interdit à Concina ni aux dominicains en général « d'enseigner, d'écrire et de défendre la doctrine du probabiliorisme comme la plus plausible et la plus sûre ». Sandelli, *op. cit.*, p. 58. D'illustres personnages de la cour romaine témoignèrent à Concina leur sympathie ou même leur amitié. Art. CONCINA, col. 702-705. Par ailleurs, le pape n'entend point entrer dans la querelle et prendre parti pour l'un contre l'autre; cf. *Correspondance de Benoît XIV*, éd. E. de Heeckeren, t. I, Paris, 1912, p. 50; il juge sans indulgence les excès où put verser Concina au cours de ses polémiques contre les jésuites, *ibid.*, t. II, p. 157, 162, 182, et il redouterait même de la part de cet auteur une interprétation forcée des doctrines du Saint-Siège sur tel point de morale, par exemple le prêt à intérêt. *Ibid.*, t. I, p. 211. Il reste que dans l'ensemble la campagne de Concina et la doctrine qu'il représente semblent répondre aux vœux et aux préoccupations de Benoît XIV, tels que le témoigne une lettre privée de ce pontife, du 26 avril 1743 : « ... Nous dirons à Votre Éminence que la morale chrétienne est en très mauvais état par le grand relâchement qui s'est introduit dans les opinions, et nous pouvons l'assurer que ce qu'il y a de mieux parmi les jésuites en convient et qu'on a fait tort à plusieurs d'entre eux de les regarder comme des auteurs de mauvaises maximes. On a rendu inutile la condamnation que nos prédécesseurs ont faite de diverses propositions en donnant à ces propositions des interprétations forcées. On a trouvé le moyen d'accommoder ensemble l'assistance à la messe et aux assemblées mondaines, la fréquentation des sacrements et celle des dames, et cela parce que les confesseurs ne suivent pas les vraies maximes touchant l'occasion prochaine, laquelle ne consiste pas, comme le sait bien Votre Éminence, dans les actes extérieurs et consommés, mais encore dans les actes intérieurs et de simple désir. » *Ibid.*, t. I, p. 50. On peut donc penser, et nous le verrons confirmé plus bas, que persistaient alors à Rome les sentiments dont Innocent XI avait été le représentant. Pas plus à la date où nous sommes qu'au siècle précédent, le probabilisme n'a le droit d'invoquer pour soi les faveurs pontificales. Il s'est défendu et perpétué de sa propre initiative, par ses seuls moyens, sous son exclusive responsabilité. Ce nouvel épisode de la querelle marque une appropriation croissante du probabilisme de la part de la Compagnie de Jésus. La disjonction introduite à grand'peine par Gonzalez entre le système et celle-ci, dont l'effet a quelque peu subsisté après lui, quoique en des conditions toujours précaires, ne semble plus guère promise à de longs et paisibles espoirs.

3° *La « Theologia christiana » de Concina.* — La *Storia* était un type original d'ouvrage, inspiré à Concina par les circonstances. Tandis qu'il l'écrivait, il avait commencé déjà un monumental ouvrage d'un type beaucoup plus répandu, une théologie morale à la mode du temps, mais où il entendait précisément rectifier les solutions déviées de la récente casuistique. Les luttes que nous avons dites n'empêchèrent point l'étonnant écrivain de publier dès 1749 sa *Theologia christiana dogmatico-moralis*, dont les douze tomes in-4° étaient terminés en 1751. Le plan s'en distribue à la façon devenue commune : le Décalogue, les préceptes de l'Église, la justice et le droit, les sacrements, les bénéfices, la simonie, les censures, les vices et les péchés, les vertus opposées, les sept béatitudes. Aucun souci, on le voit, de ramener la théologie morale à son ordonnance classique; le mot de dogmatique dans le titre fait allusion aux fondements sur lesquels Concina entend établir sa morale; mais, sur chacune des matières étudiées, une multitude de problèmes pratiques d'obligation et de licéité, où Concina donne ses solutions. En somme, une sorte de contre-casuistique, dont le détail ne le cède en rien aux modèles du genre. Il n'est guère aisé d'apprécier infailliblement celle-ci. Nous ne ferions pas difficulté d'avouer que, sur tel ou tel point, Concina est plus exigeant que de raison, ou plutôt qu'il est permis de juger autrement que lui. Il est en réaction, ne l'oublions pas, contre des abus certains, d'où le risque d'excéder en sens contraire. Mais la réputation générale de rigueur dont il jouit n'est méritée que comparativement; il est plus rigoureux que la masse des casuistes, mais en soi il n'est qu'un moraliste pénétré de la gravité de la vie chrétienne. Il est du reste remarquable que, dans la polémique à laquelle donne lieu à son tour la *Theologia christiana*, et dont on lira les détails et l'imbroglio à l'article CONCINA, col. 692-694, on reprocha violemment à l'auteur ses attributions aux moralistes jésuites de propositions relâchées, mais on ne lui fit grief à lui-même d'aucune outrance opposée. Quant au système moral de Concina, nous le retrouvons, cette fois sous les formes didactiques, dans l'*Apparatus* qui, dans sa pensée, sert d'introduction au corps de son ouvrage. Au t. II de cette sorte de méthodologie, l'auteur revient tout au long sur le probabilisme, et l'on y peut voir la même doctrine que nous avons dégagée de la *Storia*, sur les points notamment qui ont été mentionnés. La différence de Concina et des moralistes jansénistes est plus que jamais manifeste. Il développe en effet des énoncés comme ceux-ci :

Licitum est sequi opinionem minus tutam evidenter probabiliorem adversus tutiorem pro lege minus probabilem. Licitum est amplecti opinionem evidenter probabiliorem ex gravibus momentis pro libertate, relicta minus probabili tutiore pro lege. Ad licite operandum sufficit dictamen vere probabile seu moraliter certum, juxta SS. Thomam, Antoninum, aliosque communiter tam antiquos quam recentes antiprobabilistas. *App.*, t. II, l. III, diss. X, c. I et II.

En réalité, Concina perpétue en un temps qui a voulu s'en détacher l'une des règles traditionnelles de la morale chrétienne.

La *Theologia christiana* était dédiée à Benoît XIV. De ce pape, Concina a consigné dans l'*Apparatus*, t. I, c. XVIII, un grand nombre de constitutions relatives à la morale. Il reproduit aussi une lettre italienne écrite, dit-il, de la propre main du souverain pontife, le 26 juin 1749, aux patriarches, archevêques et évêques, sur la préparation de l'année sainte. *Ibid.*, t. II, l. III, diss. III, c. VIII. Benoît XIV y donne des avertissements relatifs à la confession où, après avoir cité le préambule du décret d'Alexandre VII, il écrit ces lignes remarquables et dont l'intention échappe aux chicanes textuelles :

Sans entrer dans aucun détail particulier ni dans les questions inextricables qu'on peut soulever sur le crédit des auteurs et de leurs doctrines, nous nous contenterons de dire que le bon confesseur, dans les matières douteuses, ne doit pas se fier à son opinion privée; mais, avant de répondre, qu'il ne se contente pas de voir un seul livre, mais qu'il consulte entre les livres les plus respectables; ensuite, qu'il prenne le parti qu'il verra plus appuyé par la raison et par l'autorité. Ainsi nous expliquions-nous dans notre encyclique sur les usures (la CXLIII lettre dans le t. I de notre *Bullaire*, § 8) : *Suis privatis opinionibus ne nimis adhæreant, sed priusquam responsum reddant plures scriptores examinent qui magis inter cæteros prædicantur, deinde eas partes suscipiant quas tum ratione tum auctoritate plane confirmatas intelligent.* Nous le répétons maintenant, la maxime ne

devant pas être restreinte à la seule matière de l'usure, mais être étendue à toute autre chose appartenant au forsacramentel et aux règles de la conscience.

Ce pape eut l'occasion de montrer à Concina combien il avait agréé l'hommage de son livre, parmi les difficultés que suscitèrent à l'auteur ses anciens adversaires, renforcés notamment du P. Nocetti, S. J. Cf. art. CONCINA, *loc. cit.* Aux côtés du maître dominicain vint se mettre alors l'un de ses confrères, le P. Dinelli, qui écrivit des *Epistolæ ad Nocetium.* Concina mourut à Venise le 21 février 1756.

4° *Les successeurs de Concina.* — L'impulsion vigoureuse donnée par lui à l'antiprobabilisme ne devait point décliner de sitôt. A peine publiée sa *Theologia christiana* était sortie du même couvent vénitien la somme de l'enseignement qu'y donnait un de ses confrères, Fulgence Cuniliati, une *Universa theologiæ moralis accurata complexio instituendis candidatis accommodata,* Venise, 1752, souvent rééditée. Sur le type des théologies morales du temps, avec un souci doctrinal peu accusé, l'ouvrage représente sur les questions de la conscience les thèses de l'antiprobabilisme. Il atteste l'activité et la cohésion du groupe dont Concina fut le grand personnage. Un cadet de celui-ci, *J.-V. Patuzzi,* a pris une part importante, nous l'avons dit, aux controverses en cours. Il devait bientôt intervenir en son propre nom, avec des ouvrages qui prennent la suite des publications de Concina. Il donne en deux tomes à Venise, en 1758, un *Trattato della regola prossima delle azioni umane nella scelta delle opinioni...,* destinée, comme la *Storia,* à un public étendu. La doctrine est exactement celle de Concina. Il n'y manque pas non plus une partie historique, très abondamment documentée. Ouvrage de critique, dans l'ensemble, plus que de construction, mais, en ce genre, tout à fait raisonnable. Nouvelle publication trois ans plus tard, en 1761, à Venise, sous le pseudonyme habituel d'Eusebio Eraniste et sous la forme cette fois de *Lettere ad un ministro di Stato sopra le morali dottrine de' moderni casisti e i gravissimi danni che ne risultano al pubblico bene, alla società civile e ai diritti, autorità e sicurezza dei sovrani,* douze lettres intéressant la suite des polémiques de Concina. Patuzzi, qui s'y était déjà employé dans l'ouvrage précédent, relève en celui-ci nombre de propositions relâchées prises des casuistes : il est remarquable que la très grande part des auteurs incriminés appartient au XVII[e] siècle. Et la cause n'en est pas l'imitation de Pascal, de laquelle à son tour Patuzzi se défend, mais le déclin certain de la casuistique folle des premiers créateurs du genre. Vient enfin l'ouvrage didactique, fruit de l'enseignement, le troisième en dix ans qui sort du même couvent réformé de Venise, l'*Ethica christiana sive theologia moralis.* Elle paraît à Bassano-Venise, en 1760, en trois tomes in-folio; elle est rééditée en 1770 et mise en *Compendium* en 1783. Le plan général, comme le titre lui-même, rappelle de fort près l'ouvrage similaire de Concina, dont il semble que l'influence ait fortement marqué Patuzzi. Les exposés se partagent en *Doctrina* et *Consectaria,* celle-là se réclamant de saint Thomas et introduisant un peu de levain en cette masse de cas; ceux-ci se référant aux discussions du temps et réagissant contre le relâchement. Il faudrait redire des solutions de Patuzzi ce que nous avons dit de Concina : morale grave, certes, mais non rigoriste ni impraticable aux chrétiens. Nous le verrons à découvert dans les écrits les plus notoires de Patuzzi, dus à la controverse qui le mit aux prises avec saint Alphonse de Liguori.

Au terme de ce paragraphe, il n'est pas hors de propos de citer l'extrait d'une lettre envoyée à l'ordre des frères prêcheurs par le maître général Thomas de Boxadors, le 30 avril 1757, nouveau témoignage officiel du même esprit que nous observons en cette école théologique depuis 1656, et que Patuzzi comme Concina illustre vers ce temps :

Non enim ferendum est ut quam habeant divino beneficio domi quem sequantur moralis scientiæ Magistrum... hanc [doctrinam] temere deserant et committant sua culpa ut cum sua aliorumque pernicie in alterutram fortasse partem imprudentes declinent, ut aut christianam vivendi severitatem ab evangelica et ecclesiastica institutione revocent ad consuetudinis libertatem licentiamque sentiendi; aut immoderate præceptorum acerbitate homines a cultu virtutis absterreant. Dans *Miscellanea dominicana,* Rome, 1923, p. 162.

Sur la matière du présent paragraphe, une information documentée dans Döllinger-Reusch, *op. cit.,* t. I, p. 303 sq.; cf. p. 314-315.

V. SAINT ALPHONSE DE LIGUORI. — Dans le même temps où se produisent les ouvrages et les controverses que nous venons de dire, méditait de son côté sur ces questions de morale le fondateur d'une récente congrégation de missionnaires des campagnes, lui-même consacré à ce ministère et préoccupé de la sage administration de la pénitence, saint Alphonse de Liguori. Après une première et brève adhésion au probabiliorisme, bientôt abandonné comme doctrine rigide et malaisément applicable, vint chez lui une période probabiliste dont témoignent les premières éditions de la *Théologie morale,* 1748, sq. (qui ne fut d'abord, on le sait, que la *Medulla* de Busenbaum annotée) et deux *Dissertations* de 1749 et 1755. Cette période ne fut d'ailleurs pas exempte d'hésitations et de tâtonnements. Voir les titres et les informations plus détaillées, art. ALPHONSE DE LIGUORI *(Saint),* t. I, col. 906-920; voir aussi la biographie classique du P. Berthe, *Saint Alphonse de Liguori,* t. I, Paris, 1906, p. 477 sq.; et F. Delerue, *Le système moral de saint Alphonse de Liguori, docteur de l'Église,* Saint-Étienne, 1929, passim.

En 1761, dans la cinquième édition de son *Istruzione e Pratica,* c. I, p. 3, n. 30 et 32, apparaît une nouvelle attitude où est exclu l'usage de l'opinion moins probable. Saint Alphonse est dès lors entré dans la voie où il demeurera jusqu'à sa mort (1787) et selon laquelle il procède à l'élaboration du système auquel son nom est resté attaché. Notre étude peut négliger les écrits antérieurs à 1761, et parce qu'ils n'intéressent pas la pensée définitive du saint, et parce qu'ils ne font que représenter le probabilisme connu. Leur examen relève d'une biographie doctrinale de saint Alphonse, qui n'est pas notre objet. Nous retenons pour l'exposer ici et l'apprécier la doctrine définitivement adoptée et défendue par saint Alphonse; ensuite, nous considérerons la destinée et l'autorité de cette doctrine.

I. LA DOCTRINE MORALE DE SAINT ALPHONSE DE LIGUORI. — La brève indication de l'*Istruzione e pratica* est bientôt suivie, en 1762, d'une dissertation circonstanciée, qui restera un document capital de la pensée alphonsienne : *Breve dissertazione dell' uso moderato dell' opinione probabile.*

Son objet d'ailleurs est beaucoup moins de combattre le probabilisme, dont cependant n'est plus admise la thèse favorable à la moins probable, que d'éliminer le rigorisme, ainsi que parle l'auteur. Aussi les attaques lui vinrent-elles de ce côté; ce n'était pas la première fois : on avait déjà dénoncé comme trop bénigne la deuxième édition de la *Théologie morale ;* cf. Berthe, *op. cit.,* t. I, p. 511 sq. Après la lettre d'un religieux anonyme parvenait à l'auteur de la dissertation, en 1764, un opuscule de J.-V. Patuzzi, dissimulé sous le nom d'Adolfo Dositeo, intitulé *La causa del probabilismo richiamata all' esame da Monsignor D. Alfonso de Liguori e convinta novellamente di falsità* (le P. de Liguori était devenu évêque de Sainte-Agathe-des-Goths, le 11 juillet 1762). Ce fut dès lors entre les deux adversaires un échange d'écrits et, de la part de

saint Alphonse, un souci de défendre son opinion contre les critiques entendues. Titres et dates, art. cité, col. 911; Berthe, *op. cit.*, t. II, p. 153 sq.; Delerue, *op. cit.*, p. 50 sq. (Il faut protester contre le ton de ces auteurs à l'endroit de Patuzzi. S'il est coupable de quelques fanfaronnades, sa doctrine est sérieuse, et l'opposition qu'il fit à saint Alphonse digne d'être prise en considération.) Cette controverse a notablement contribué à l'élaboration et à la justification du système alphonsien. Elle aura donc l'avantage de mettre en relief les traits caractéristiques de cette théologie morale.

Rien n'est plus débattu en cette querelle que l'obligation de la loi douteuse. La solution négative que saint Alphonse avait adoptée dès le début semble être allée se confirmant à mesure que les arguments s'échangeaient, jusqu'à devenir le principe majeur et typique de son système moral. Nous avons signalé chez Suarez, col. 473, l'origine absolument première de cette solution; nos auteurs ont perdu de vue ce lointain précédent, et Patuzzi se contente de remonter jusqu'à Segneri et Terillus; il est certain en tout cas que saint Alphonse a trouvé l'idée dans le probabilisme en cours, où il l'emprunte. Patuzzi la lui reproche de toutes les manières. Vous confondez, dit-il à son adversaire, la promulgation nécessaire et suffisante de la loi avec la connaissance privée de la même loi. *La causa...*, p. 17. Vous ramenez indûment à la qualité d'opinion une loi au sujet de laquelle on doute, avec des raisons à peu près égales dans les deux sens. *Ibid.*, c. III. Vous raisonnez mal quand vous niez que de la loi douteuse puisse résulter une obligation certaine. *Ibid.*, c. IV. Vous identifiez sans raison le doute dû au conflit de deux opinions équivalentes avec l'ignorance invincible. *Ibid.*, c. V. Et, comme l'auteur de la dissertation avait invoqué en sa faveur saint Thomas d'Aquin, Patuzzi lui rétorque : « Incroyable, monseigneur, est le grand abus que vous faites de la doctrine angélique de saint Thomas, sans malice, je veux le croire, et par simple prévention en faveur de la sentence adoptée par vous, laquelle vous occupe tout l'esprit et vous fait entrevoir ce qui jamais ne fut enseigné par le saint docteur, cependant que vous ne remarquez pas ses sentiments véritables exprimés par ailleurs avec une entière clarté. » *Ibid.*, p. 69. — Que répond saint Alphonse à la critique capitale de Patuzzi? En substance ceci : « Il est certainement contradictoire de dire que la loi, probablement existante et probablement non existante, est certainement inexistante; mais il n'est pas contradictoire de dire que la loi est probablement existante et certainement non obligeante, pour la raison que l'opinion contraire (savoir qu'elle n'existe pas) est, elle aussi, probable, puisque alors, n'étant pas suffisamment promulguée, elle n'induit pas obligation. » *Difesa della dissertazione*, 1765. *Opere*, t. XXXVIII, Venise, 1834, p. 152. Où l'on passe, comme il est manifeste, d'un doute sur l'existence à une certitude de la non-obligation, sans que soit invoqué de l'un à l'autre aucun moyen terme : au lieu que, pour Patuzzi, un doute sur l'existence emporte du même coup un doute rigoureusement égal sur l'obligation. Comme il avait dit naguère dans son *Trattato*, t. I, p. 231, au sujet des partisans de la loi douteuse non obligeante : « Ils devraient plutôt proposer leur principe comme ceci : « Quand il y a des opinions probables dans l'un et dans « l'autre sens, sur la question de savoir si la loi s'étend « à commander ou à défendre quelque action, la loi « certainement ne s'y étend pas. » Et ils verraient alors sur-le-champ la fausseté et le ridicule d'un principe qu'ils chantent sur tous les tons. » — Aucun des deux adversaires ne convainquit l'autre, mais saint Alphonse, nous l'avons dit, ne fit que s'approprier de plus en plus le principe litigieux. Patuzzi mourait en 1769. Deux autres écrivains entrèrent après lui dans la même querelle et dans le même sens, l'un en 1769, l'autre en 1771; d'où nouveaux écrits de saint Alphonse. Sur ces événements et les autres difficultés rencontrées par ce dernier, voir l'art. cité; Berthe, *op. cit.*, t. II, p. 270 sq., 330 sq.; Delerue, *op. cit.*, p. 51 sq.

En 1767, dans la sixième édition de la *Théologie morale*, paraissait pour la première fois la dissertation sur le système moral, remaniement des écrits de controverse et fruit de ces quelques années de discussion. Avec des additions et des amendements, elle figurera dans la huitième édition (1779), l'édition définitive, où l'ancienne dissertation, selon l'avis d'un admirateur du saint, atteint sa perfection et constitue « le chef-d'œuvre de saint Alphonse comme théologien moraliste ». Delerue, *op. cit.*, p. 73. Nous serons donc entièrement équitable en exposant et en appréciant d'après elle le système alphonsien.

Il concerne le choix des opinions et l'usage de la probabilité, selon le sens fâcheusement restreint qu'a pris le mot de « système moral » dans la théologie moderne. On se tromperait du tout au tout en cherchant ici une doctrine morale complète et ordonnée : saint Alphonse se garde bien d'y prétendre, n'ayant souci, dit-il par un raisonnement curieux, que du salut de son lecteur et de celui des âmes. Le relief privilégié ainsi reconnu aux questions de la conscience consacre ce déplacement de la théologie morale que nous avons ci-dessus critiqué, lors de ses premières manifestations. Ainsi entendu, le système alphonsien tient en trois propositions.

La première exprime le probabiliorisme de l'auteur :

Si opinio quæ stat pro lege videtur certe probabilior, ipsam omnino sectari tenemur. *Theol. mor.*, l. I, tr. I, c. III, n. 54. (Nous citons d'après l'édition Gaudé, Rome, 1905 sq.)

Elle est demeurée étrangère aux difficultés suscitées à l'auteur de son vivant; il se trouve qu'on en disputera plus tard, comme nous dirons. La prenant comme elle se présente, elle définit la correction que s'est imposée à lui-même saint Alphonse par rapport à ses préférences antérieures, et elle mesure l'écart qui le sépare du probabilisme. L'opinion moins probable certainement comme telle n'est plus pour l'auteur une règle légitime de conduite.

Les deux autres propositions intéressent les cas où sont en conflit deux opinions également probables. En voici l'énoncé essentiel :

Dico secundo quod, si opinio quæ stat pro libertate est tantum probabilis vel æque probabilis ac altera quæ stat pro lege, nec etiam ipsam quis sequi potest, eo quod sit probabilis. Nam ad licite operandum sola non sufficit probabilitas; sed requiritur moralis certitudo de honestate actionis... Propterea falsum reputo effatum illud commune inter probabilistas, nimirum : « Qui probabiliter agit, prudenter agit. » *Ibid.*, n. 55.

Dico tertio quod, duabus æque probabilibus opinionibus concurrentibus, quamvis opinio minus tuta teneri non possit quoniam, ut diximus, sola probabilitas (nota, *sola probabilitas*) haud tutum præbet fundamentum ad licite operandum; tamen opinio illa quæ stat pro libertate, cum æquali potiatur probabilitate ac opposita quæ stat pro lege, grave quidem immittit dubium an existat lex quæ actionem prohibeat ac proinde sufficienter promulgata minime dici potest; ideoque dum eo casu promulgata non est, nequit obligare; tanto magis quod lex incerta non potest certam obligationem inducere. Et hæc est sententia D. Thomæ quam ego sequor et quæ certa mihi apparet etc. *Ibid.*, n. 56.

Par cette façon d'amener et d'énoncer sa solution, saint Alphonse donne tout le relief possible au principe réflexe, par la vertu duquel exclusivement sera dite bonne une action qui, sans lui, on le proclame, eût été jugée illégitime. Et ce principe est à son tour expressément déclaré, et c'est qu'« une loi dont on doute si elle interdit ou non une action n'oblige pas, n'étant point promulguée quant au cas dont précisément on doute ». Nous revenons donc à la position qui

a si fort scandalisé et qu'a si fort combattue Patuzzi. Le principal soin de saint Alphonse, dans la suite de ses explications, est de défendre et de justifier son principe, à l'encontre des arguments de son adversaire. Nous ne mettons pas en question que la promulgation soit de la raison même de la loi, et il est bien entendu que non promulguée une loi est dépourvue de toute vertu obligatoire. Il nous paraît moins évident à première vue qu'un doute conçu au sujet d'une loi doive équivaloir au défaut de promulgation de cette loi. Telle est pourtant l'affirmation de saint Alphonse : il ne considère pas le cas où, de la part du législateur, la loi eût été mal promulguée, telle qu'on dût la considérer comme n'étant pas promulguée du tout; mais, quelle que soit sa promulgation effective, et celle-ci étant même supposée irréprochable, il tient qu'un doute conçu par le sujet relativement à la loi, et il s'agit, on l'entend bien, d'un doute sincère, impuissance de s'assurer de la prohibition portée par la loi, il tient que ce doute a la vertu d'assimiler la loi à une loi non promulguée et donc non obligeante. Au point que l'auteur étend son principe aux cas où le sujet doute, non pas même de la promulgation de la loi et de son existence, mais de la dépendance d'une action particulière par rapport à une loi dont il sait sans le moindre doute qu'elle est promulguée; saint Alphonse estime qu'alors, relativement à cette action particulière, la loi n'est pas promulguée et qu'on demeure libre. Il ajoute enfin que le principe ainsi établi s'entend de la loi naturelle comme de la loi positive.

Ne cherchons pas au nom de quel moyen terme est opérée cette identification du doute et de la loi non promulguée. On ne le trouverait pas plus ici que dans les réponses faites à Patuzzi. Cette identification fut dès l'abord et elle est demeurée pour saint Alphonse une évidence que rien n'a dissipée. Qu'elle se soit imposée à son esprit avec cette force, on ne le comprend que moyennant une certaine conception de la loi, sous-jacente à cette affirmation. Dire que quiconque doute de la loi échappe de ce fait à l'obligation de la loi procède de cette pensée première que la connaissance qu'on en prend fonde l'obligation de la loi. Mais, s'il est établi par ailleurs que la connaissance n'est qu'une condition de l'obligation de la loi, dont la valeur obligatoire est d'ores et déjà fondée, en ce cas et le présupposé alphonsien et le système qui en procède se trouvent singulièrement menacés. Or, on se persuadera que le rôle de la connaissance est non de fonder la valeur obligatoire de la loi, mais de réaliser chez le sujet une condition de son application, si l'on veut bien considérer que la promulgation de la loi est une réalité absolument distincte de la connaissance que le sujet en prend. La promulgation, acte du législateur, est un caractère objectif de la loi, antérieure à la connaissance du sujet et indépendante d'elle, tout en s'adressant à elle. Dès qu'elle est posée, la loi oblige. Il est bien vrai qu'étant promulguée et revêtue de sa force obligatoire une loi n'atteint un sujet que moyennant la connaissance qu'en prend celui-ci, et c'est pourquoi un sujet ignorant invinciblement une loi dûment promulguée ne portera pas en conscience la responsabilité de l'avoir enfreinte; en ce cas, la distinction que nous rappelons et que saint Alphonse n'a point faite est sans conséquence pratique; lui et nous en jugeons tout pareillement. Mais la distinction prend son importance précisément dans le cas du doute. Car douter d'une loi qui a force obligatoire avant d'être connue du sujet, ou bien d'une loi qui contracte sa force obligatoire dans la connaissance qu'en prend le sujet, n'est-ce pas s'orienter vers deux attitudes nettement différentes? Dans le second cas, on dira que l'obligation de la loi est mal assurée, exactement comme la connaissance même, et, parce qu'on est fort exigeant vis-à-vis des titres obligatoires de la loi, on résoudra cette incertitude dans le sens de la non-obligation, assimilant le doute (par une nouvelle et surprenante identification, mais héritée, elle aussi, de Suarez) à l'ignorance invincible. Dans le premier cas, on en demeure à ce qui est : savoir que l'on doute d'une loi dont on sait que la force obligatoire ne dépend pas de la connaissance qu'on en prend; dans ce doute même, qui est le fait du sujet, encore une fois, et non du législateur, sur qui nous ne pouvons tout de même transporter et à qui nous ne pouvons faire subir les infirmités qui sont celles de notre connaissance, dans ce doute il se peut que la loi existe, dûment promulguée. A partir de là, courra-t-on le risque d'offenser la loi? Mais comment le doute conçu à son propos conférerait-il ce droit? A moins que le législateur ne l'ait spécifié, auquel cas la situation est tout autre, le doute laisse entières la loi et son obligation, si elle existe. Dès lors, il n'y a qu'une issue, et c'est qu'on agisse au plus sûr. Une fois reconnue l'analyse élémentaire que nous venons de rappeler, aucune autre conduite n'est justifiable. Bien plus, loin que le doute soustraie à la loi, on le considérera comme la notification à l'esprit d'une réalité possible, qu'on eût sans cela méconnue, mais à laquelle désormais on prendra garde. Le doute est une suppléance de la connaissance certaine, grâce à quoi, quand même celle-ci ne nous est pas donnée, nous évitons de porter atteinte à l'ordre des choses, dont la loi est l'expression.

Nous rappelons à dessein cette idée médiévale du doute tenu, non pour une libération, mais comme une sauvegarde. Elle nous permet de découvrir aussitôt le malentendu foncier d'où procèdent en dernier ressort les deux solutions divergentes que nous venons de dire. L'une relève d'une conception morale où l'on juge de l'action sur sa conformité à des valeurs réelles, celle que nous exposions à l'entrée de ce travail; l'autre, d'une conception où l'action est toute définie par les rapports de la loi et de la liberté. Saint Alphonse est pour la dernière, que pas un instant il n'a songé à mettre en question. Il l'a reçue toute faite de la tradition probabiliste. Il vit tranquillement sur ces pensées. La liberté y est traitée d'emblée comme le bien originel de l'homme. Agir à sa guise, tel est son premier droit, tel est son premier bien. Qu'une règle s'impose à l'action, elle gêne d'autant la liberté et donc empiète sur le bien. En morale classique, on agit en vue de quelque bien objectif, et les vertus, principes habituels de l'action droite, ne se différencient que dans l'exacte mesure où se distinguent et se distribuent les biens offerts à nos prises. La règle y est donc essentiellement aimable puisqu'elle conduit au bien. Elle est en morale alphonsienne essentiellement contraignante. Elle entame d'autant le bien primitif et proprement nôtre de la liberté. Rien de plus significatif en ce sens que la notion de loi naturelle chez saint Alphonse. Nous pensions qu'elle était l'ordre même de la nature, inscrit en sa constitution. On nous explique ici qu'avant d'être lié par la loi naturelle même l'homme est libre; il y a donc lieu que la loi fasse ses preuves; tant qu'elles ne sont pas faites, la liberté prévaut. Ainsi, jusqu'à l'obligation de la loi naturelle qui est onéreuse! Une heure de métaphysique peut-être eût dissipé cette idée et celles qui s'ensuivent. Mais nous avons dit qu'elle a rang chez Alphonse de Liguori d'axiome indiscuté, constituant sa structure intellectuelle de moraliste, cela justement que l'on met en œuvre, sans y réfléchir, dans tous les raisonnements qu'on entreprend, cela où se heurtent les plus doctes arguments de l'adversaire. En ces conditions, comment n'eût-il pas conclu que le doute délivre?

A son tour, la peur très sincère du « rigorisme », que l'on voit être le moteur de sa dialectique et l'âme de

sa persévérance, s'explique à partir des présupposés dont nous parlons. Observons en passant que, sous le rigorisme en question, il faut entendre même le probabiliorisme des adversaires de saint Alphonse : nouveau et libre emploi du mot, qui ne favorise pas la précision. En quoi donc est-ce montrer de la rigueur que d'exiger de l'homme qu'il tienne compte de son doute? Car c'est ainsi que l'on peut exprimer la différence de notre auteur et de ceux qu'il critique : ils veulent qu'on prenne le doute en considération; lui, permet qu'on fasse comme si l'on ne doutait pas. Il arrivera dans un système qu'on s'impose une action à laquelle de fait on n'était pas obligé; mais on y aura la sécurité entière de ne point offenser l'ordre ni la loi. Il arrivera dans l'autre qu'on s'exempte d'actions auxquelles de fait on était tenu, et l'on aura pour toute compensation l'avantage d'avoir bien « usé de sa liberté ». Un homme pour qui le bien n'est point ce libre usage, mais la conformité avec l'ordre et la correspondance de son action avec le réel, ne peut hésiter entre les deux, et dans la certitude de bien agir il trouvera non une rigueur, mais un admirable réconfort moral. Rappelons aussi, pour achever notre observation, que la solution des doutes en faveur du plus sûr n'est que l'issue dernière d'une situation à laquelle il a pu être pourvu selon d'autres voies; qu'on songe à tout cet ensemble de règles édictées par la morale classique pour les cas fort divers où l'interprétation de la loi fait difficulté. Par rapport à ce système soigneusement élaboré, l'universel axiome de saint Alphonse, *Lex dubia non obligat*, fait figure d'étrange et regrettable simplification.

Selon ce qui précède, nous tenons donc qu'entre Alphonse de Liguori et Thomas d'Aquin il y a la différence de la morale moderne et de la morale classique. Il est vrai que celui-là s'est réclamé du Docteur angélique avec une pieuse insistance; il a cru lui être fidèle et il s'est considéré comme son disciple avec la plus sincère conviction, comme avec la plus sincère conviction il traitait de rigoriste qui ne partageait point son axiome. Mais la confrontation des deux doctrines ne laisse pas à la morale alphonsienne le bénéfice effectif de ce patronage ni de cette dépendance. Patuzzi avait dix fois raison quand il écrivait à ce sujet les lignes que nous avons citées. Sur le point précis de la promulgation de la loi subsiste entre les deux docteurs le désaccord que nous avons dénoncé. Mais il n'est que l'affleurement d'un dissentiment profond et général, tel que nous avons essayé de le dire brièvement et qui, concernant les conceptions primordiales de la vie morale, doit régner sur le développement entier des doctrines. Où l'inspiration est diverse, les thèses particulières se rejoignent malaisément. L'entreprise est fausse dès le principe et elle devient bientôt décevante de découvrir dans saint Thomas l'attitude morale de saint Alphonse et les promesses de son système. Voir nos observations sur l'effort tenté en ce sens par F. Delerue, dans l'art. *Éclaircissements...* Pour nous, qui avons suivi jusqu'ici les vicissitudes de la théologie morale et assisté à son radical déplacement, ni ce désaccord ni la persuasion contraire de saint Alphonse ne sont surprenants. Ils s'inscrivent le plus naturellement du monde dans la suite de cette histoire, comme un phénomène que les précédents ont préparé. L'inspiration morale de saint Thomas était alors depuis longtemps perdue, au point que les siens eux-mêmes, nourris de ses œuvres, en retrouvaient non la source, mais seulement certains effets.

Pour compléter notre exposé du système moral de saint Alphonse, signalons que le principe de possession est selon lui susceptible d'applications favorables à la loi. Il arrive que les doutes conçus doivent être tranchés dans le sens de l'obligation. En fait, ces cas sont relativement rares, et le principe de possession lui-même est présenté par cet auteur non comme le principe fondamental, mais comme un corollaire en son système, le principe fondamental étant que la loi douteuse n'oblige pas. Sur ce point, voir Delerue, *op. cit.*, append. I, p. 169-177. Historiquement, cette intervention du principe de possession chez saint Alphonse s'explique par l'usage qu'en avaient fait les théologies probabilistes, où nous l'avons vu naître et prospérer, concurremment avec le principe devenu capital chez notre auteur. On peut comparer là-dessus Alphonse de Liguori avec Suarez.

II. DESTINÉE ET AUTORITÉ DE LA DOCTRINE MORALE DE SAINT ALPHONSE DE LIGUORI. — 1° *Du vivant de l'auteur.* — Il ne semble pas que, de son vivant, l'œuvre morale de saint Alphonse ait joui d'une faveur exceptionnelle, de préférence à celle d'un Concina, par exemple, conduite, ainsi que l'on sait, dans un esprit fort différent. Quelques indices en ce sens : Diebolt, *op. cit.*, p. 25; Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 317, 425. De la part de Benoît XIV, qui soutint Concina comme nous avons dit, on signale un éloge à l'adresse d'une thèse particulière défendue par saint Alphonse, cf. Berthe, *op. cit.*, t. I, p. 479, ainsi qu'une lettre de remerciement pour la dédicace de la deuxième édition de la *Théologie morale* en 1755; de la part de Clément XIII, une lettre de remerciement en forme de bref pour l'envoi d'un ouvrage (les documents pontificaux favorables à saint Alphonse sont rassemblés en tête des *Institutiones morales alphonsianæ*, de Cl. Marc).

Mais en fait de rapports avec le Saint-Siège, l'épisode le plus remarquable de la carrière de saint Alphonse fut un incident de la polémique soutenue contre Patuzzi. Ce dernier avait fait grand cas de décrets portés contre des thèses de théologie morale émanant du curé d'Avisio, dans le diocèse de Trente (où nous retrouvons, chose curieuse, quelques-unes des propositions les plus étranges de Gravina, de qui nous parlions ci-dessus : témoignage du crédit que rencontraient alors de ces sortes d'ouvrages; selon Patuzzi, ces mêmes thèses avaient été défendues en 1751, au collège de la Compagnie de Jésus à Palerme, où nous savons que Gravina résidait en effet). L'évêque de Trente les avait prohibées en 1761, bientôt imité par l'Inquisition romaine, dont le décret fut confirmé par Clément XIII. Documents dans la *Causa del probabilismo...*, p. 237 sq. Sur quoi Patuzzi, insistant et pressant, proclame condamné l'usage du probabilisme pur et simple, y compris la proposition chère à son adversaire de l'usage licite de l'également probable favorable à la liberté. Saint Alphonse ne pouvait l'entendre ainsi et il soutint que les notes de la condamnation portaient sur l'ensemble des thèses et non sur chacune d'elles en particulier. Il en discute longuement et minutieusement; en fin de compte, il dit avoir interrogé là-dessus, pour plus de sûreté, deux consulteurs du Saint-Office, le maître du Sacré Palais et le secrétaire de l'Index. Leur réponse, qu'il reproduit, donne en effet raison à son interprétation. Il est toutefois observé dans l'une que la condamnation, si elle n'atteint pas le probabilisme, ne le favorise pas pour autant. Bien plus, saint Alphonse adressa la même demande au cardinal pénitencier Galli, le priant de s'assurer du sens de la condamnation auprès du pape lui-même. Il en reçut une réponse assez prudente, mais qui lui confirmait l'intention de condamner l'ensemble des thèses, sans qu'on prétendît prohiber celles qui sont librement disputées dans les écoles catholiques. Textes et discussion dans *Dell' uso moderato...*, 1765, p. 282 sq. Patuzzi revint à la charge. Il n'y a pas lieu de lui donner raison. Le probabilisme ne fut pas alors condamné, bien que saint Alphonse semble avoir eu quelque crainte qu'il ait pu l'être. Il en ressort que son interprétation

de ce décret fut la plus sage. Il n'en ressort nullement que sa doctrine morale ait été jugée la meilleure.

2° *Les procès de béatification et de canonisation.* — Le crédit exceptionnel dont jouit Alphonse de Liguori commence avec les actes relatifs à sa béatification. Ils comprirent un examen de ses écrits, que conclut un décret du 18 mai 1803 portant — qu'on le remarque — sur l'œuvre entière du serviteur de Dieu, et dont la formule essentielle est que *nihil in eis censura dignum repertum fuit*. Marc, *loc. cit.* Aucune note théologique défavorable n'est donc applicable aux enseignements du saint (voir l'énumération de ces notes dans l'ouvrage de Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*..., l. II, c. XXVIII, n. 5, t. II, Prato, 1840, p. 274); ce qui n'exclut pas, bien entendu, la liberté de contester la vérité intrinsèque de ses opinions, pourvu qu'on le fasse de la manière que demande Benoît XIV : qu'on interprète les paroles des personnages vénérables, dit-il, dans le sens le plus favorable; si on ne peut le faire, *errorem modeste esse notandum, et cum honoris præfatione : nam... errores Patrum sunt ad instar defectus luminarium, quæ nonnunquam sustinent detrimenta splendoris, sed non desinunt esse quod sunt. Ibid.*, n. 8, p. 275. On notera au surplus dans une lettre du postulateur Giattini cette explication : « D'après ce que j'ai pu saisir, bien que l'examen soit secret, notre vénérable aurait été considéré comme antiprobabiliste en pratique. » Berthe, *op. cit.*, t. II, p. 638. En 1807 fut publié le décret constatant que « le vénérable Alphonse-Marie de Liguori a pratiqué héroïquement les vertus théologales et cardinales ». Selon les explications de Benoît XIV, l'héroïcité de la prudence s'entend de la direction de la conduite, sans signifier aucunement quelque excellence doctrinale. Saint Alphonse s'est héroïquement gouverné; il a pu gouverner de même son institut : le décret, quelle que soit la plaidoirie de l'avocat de la cause (cf. Berthe, *op. cit.*, t. II, p. 640-641), n'a pas une autre portée. Voir Benoît XIV, *op. cit.*, l. III, c. XXIV, § 1, t. III, p. 255 sq. Après une interruption due aux malheurs des temps, le procès de béatification fut conclu en 1816, sous Pie VII. On rapporte que ce pontife invita les évêques du territoire pontifical à introduire la *Théologie morale* du bienheureux dans les séminaires. Marc, *loc. cit.*

En 1821, un livre paraissait contre le « semi-probabilisme » du bienheureux Alphonse de Liguori, où l'on protestait contre le crédit accordé par quelques-uns à cette doctrine, sous prétexte qu'elle venait d'un homme de Dieu. Un rédemptoriste, le P. Basso, répondit à cet écrit. Bientôt, une nouvelle querelle s'éleva entre deux autres personnages sur le sens des décrets pontificaux relativement aux doctrines du bienheureux. D'autres oppositions se firent jour, notamment en France, où plusieurs évêques avaient interdit sa *Théologie morale* à leur clergé ou à leurs séminaires, cependant que paraissait à Amiens, en 1827, un livre fort peu sympathique à son autorité. Berthe, *op. cit.*, t. II, p. 667-672; Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 168. Rosmini tenait en médiocre estime la théologie de saint Alphonse, dans les principes de laquelle il relevait nombre de contradictions (texte cité par Mondino, *Studio storico-critico sul sistema morale di S. Alfonso M. de L.*, p. 113-145). Par ailleurs, Léon XII, en 1825, envoyait une lettre d'encouragement à l'éditeur Marietti, qui entreprenait la publication des œuvres du bienheureux. Marc, *loc. cit.* En 1831, sous Grégoire XVI, événement plus important, une consultation fut adressée à la Sacrée Pénitencerie par le cardinal de Rohan-Chabot, archevêque de Besançon, à l'instigation de son vicaire général, le futur cardinal Gousset, libellée comme il suit :

Lud. Fr. Aug., cardinalis de Rohan-Chabot, archiepiscopus Vesontionensis, doctrinæ sapientiam et unitatem fovere nititur apud omnes diœcesis suæ qui curam gerunt animarum, quorum nonnullis impugnantibus *Theologiam moralem* beati Alphonsi Mariæ a Ligorio tanquam laxam nimis, periculosam saluti et sanæ morali contrariam, sacræ Pœnitentiariæ oraculum requirit, ac ipsi unius theologiæ professoris sequentia dubia proponit solvenda :

1. Utrum sacræ theologiæ professor opiniones, quas in sua *Theologia morali* profitetur B. Alphonsus a L., sequi tuto possit ac profiteri?

2. An sit inquietandus confessarius qui omnes B. Alphonsi a L. sequitur opiniones in praxi sacri Pœnitentiæ tribunalis, hac sola ratione quod a sancta Sede apostolica « nihil in operibus censura dignum repertum fuit »? Confessarius de quo in dubio non legit opera beati doctoris nisi ad cognoscendum accurate ejus doctrinam, non perpendens momenta rationesve quibus variæ nituntur opiniones; sed existimat se tuto agere, eo ipso quod doctrinam quæ « nihil censura dignum » continet, prudenter judicare queat sanam esse, tutam, nec ullatenus sanctitati evangelicæ contrariam.

La décision romaine fut ainsi rédigée :

S. Pœnitentiaria, perpensis expositis, R^mo in Christo Patri S. R. E. card. arch. Vesontionensi respondendum censuit :

Ad 1um quæsitum : Affirmative, quin tamen inde reprehendendi censeantur qui opiniones ab aliis probatis auctoribus traditas sequuntur.

Ad 2um quæsitum : Negative, habita ratione mentis sanctæ Sedis circa approbationem scriptorum servorum Dei ad effectum canonizationis. Marc, *loc. cit.*

La seconde réponse précise donc la portée pratique du *nihil censura dignum* prononcé en faveur des œuvres de saint Alphonse : ce confesseur ne doit pas être inquiété, il a le droit d'agir comme il fait. La première confirme expressément la liberté laissée par le même décret, qui n'entend nullement imposer comme seule recevable la doctrine approuvée : il en est d'autres dans l'Église, qui conservent leur valeur. Dans une audience privée qui suivit de peu de jours la décision de la Sacrée Pénitencerie, le cardinal de Besançon en obtint du saint-père la confirmation orale, avec l'approbation du projet formé de la publier par une lettre pastorale. Cf. Gousset, *Justification de la « Théologie morale » du bienheureux Alphonse*, Besançon, 1832, p. 251. C'est à la suite de cette affaire que le vicaire général de Besançon publia son livre, qui contribua à étendre en France l'influence de la morale alphonsienne.

Dès 1818, Pie VII avait permis qu'on ouvrît le procès en vue de la canonisation. En 1825, Léon XII autorisait les informations apostoliques sur deux miracles attribués au bienheureux. Dans le décret du 3 novembre 1829 déclarant solennellement l'authenticité de ces miracles, il y a de nouveaux éloges des écrits pieux et doctes d'Alphonse. Ils sont repris dans la bulle de canonisation, promulguée par Grégoire XVI le 26 mai 1839, avec cette insistance où est mis en valeur le *nihil censura dignum* du premier procès : *Illud vero imprimis notatu dignum est quod, licet copiosissime scripserit, ejusdem tamen opera inoffenso prorsus pede percurri a fidelibus posse, post diligens institutum examen, perspectum fuerit.* Pie IX à son tour confirma les jugements de ses prédécesseurs. Il accepta la dédicace de la *Théologie morale* de Scavini, principalement inspirée de saint Alphonse; sous son pontificat, en 1855, la Sacrée Pénitencerie permit à un consultant de suivre les doctrines de saint Alphonse, bien qu'il eût fait le serment de suivre les doctrines de son université, où régnait le probabiliorisme; surtout, en 1871, le 23 mars, était publié solennellement le décret élevant saint Alphonse de Liguori au rang des docteurs de l'Église. Il y était tenu compte de l'ensemble de son œuvre, mais aussi de sa *Théologie morale*, dont l'éloge est ainsi rédigé :

Siquidem ipse errorum tenebras ab incredulis et jansenianis late diffusas, doctis operibus maximeque Theologiæ

moralis tractationibus disputit atque dimovit, obscura insuper dilucidavit dubiaque declaravit, cum inter implexas theologorum sive laxiores sive rigidiores sententias tutam straverit viam, per quam christifidelium animarum moderatores inoffenso pede incedere possent.

Ces expressions sont reprises dans le bref pour la confirmation du titre de docteur, en date du 7 juillet 1871. Les papes postérieurs eurent à leur tour des paroles élogieuses pour le saint docteur. Tous ces textes dans Marc, *op. cit.*

3° *Autorité de saint Alphonse de Liguori.* — Il n'est donc pas douteux que l'Église n'ait adopté la doctrine de saint Alphonse de Liguori, y compris sa morale. Le sens et l'étendue de cette adoption doivent être cherchés dans les textes mêmes que nous venons de relever. Il y apparaît que l'Église apprécie par-dessus tout le juste milieu où s'est tenu le moraliste, entre les extrêmes contraires du laxisme et du rigorisme. Cette position est en effet celle de saint Alphonse. Ainsi définie, elle lui est commune avec d'autres auteurs, notamment Patuzzi et Concina, qu'on ne taxe de rigorisme, nous l'avons dit, que par un abus de ce mot. Nous avons du reste observé que le juste milieu avait été le souci d'un grand nombre de théologiens depuis les premières réactions antiprobabilistes, et que maints ouvrages depuis lors s'étaient inspirés de cette pensée; ceux qu'on nomme probabilioristes l'ont particulièrement revendiquée. En ce sens, la glorification de saint Alphonse consacre ce vaste mouvement de rectification commencé un siècle avant lui, dirigé par les condamnations pontificales et épiscopales, et dont il fut à sa façon l'héritier.

En ce qu'il a de propre par rapport aux probabilioristes, c'est-à-dire en la solution qu'il donne aux doutes dus à la probabilité égale des deux opinions contraires, le système alphonsien a-t-il reçu une approbation particulière? Il n'a été fait mention de l'équiprobabilisme que dans la plaidoirie de l'avocat de la cause répondant aux objections du promoteur de la foi, au cours du procès sur l'héroïcité des vertus (*cf.* ci-dessus); puis de nouveau dans le rapport de l'un des deux théologiens consultés sur le dossier relatif au doctorat. Cf. Berthe, *op. cit.*, t. II, p. 702-703. Ces jugements n'appartiennent qu'à leurs auteurs. Nous devons chercher celui de l'Église dans la teneur de ses décisions officielles. On n'y trouvera pas l'éloge spécial de l'équiprobabilisme. A la suite même de ces décisions, l'autorité romaine eut l'occasion de déclarer leur exacte portée, car une consultation de nouveau fut adressée bientôt à la Sacrée Pénitencerie, qui la transmit à la Congrégation des Rites, sur le sens des paroles contenues en l'acte du mois de mars 1871, où l'on demandait s'il fallait entendre une préférence accordée par l'Église à l'équiprobabilisme. A quoi il fut répondu dans les termes suivants :

Ex nonnullis verbis quæ leguntur in decreto *Urbis et orbis* diei 11 martii 1871 de declaratione et extensione ad universam Ecclesiam tituli doctoris in honorem S. Alphonsi Mariæ de Ligorio, occasionem assumpsisti petendi solutionem insequentium dubiorum a S. Pœnitentiaria apostolica, videlicet 1° an verba « inter implexas, etc. » æquiprobabilismum denotent; 2° an per ea æquiprobabilismus præ probabilismi systemate commendetur.

Prædicta autem dubia a memorata Pœnitentiaria transmissa cum fuerint ad hanc S. Rituum Congregationem, nomine ejusdem S. Congregationis secretarii notum tibi facere debeo quod eadem dubia locum non habeant, quum S. Congregatio iis verbis nullam voluerit opinionem damnare aut unam alteri præferre; sed solum factum designare ab omnibus admissum quod videlicet S. Alphonsus suo systemate curaverit sive laxiores sive rigidiores evitare sententias. Texte dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1875, p. 302-303; reproduit par Mondino, *op. cit.*, p. 149-150.

Il ressort de là qu'en l'exaltation de saint Alphonse et de sa morale, l'Église semble avoir considéré moins le système de l'auteur que les solutions pratiques avancées par lui. Elle poursuivait ainsi l'œuvre réparatrice à laquelle elle s'appliquait en morale depuis Alexandre VII. Ayant éliminé par diverses condamnations les intolérables excès d'une casuistique déréglée ou les maximes outrées de quelques auteurs contraires, elle trouve maintenant une somme de cas de conscience dont l'auteur joint un jugement sage et modéré à l'indubitable sainteté de la vie; dans le désarroi et parmi les contradictions où tant de querelles ont jeté les consciences, elle estime ce livre salutaire et en sanctionne l'autorité. Par là, elle sait que seront évités dans le gouvernement des âmes les abus qu'elle réprouve; elle fournit aux confesseurs des décisions dont aucune ne méritera censure. L'honneur de saint Alphonse est d'avoir accompli l'œuvre dont l'Église en son temps avait besoin. Il a limité la nocivité pratique du probabilisme et du jansénisme. Et, vu la situation de son siècle, vu l'état des problèmes et des esprits, peut-être valait-il mieux pour porter remède aux maux d'alors que survînt un homme dont la structure intellectuelle fût celle du temps, et qui, se tenant également loin des partis extrêmes, n'eût même pas l'air de favoriser l'un plutôt que l'autre.

Telle qu'elle est, cette mission providentielle d'Alphonse de Liguori et l'éclatante confirmation qu'en a donnée l'Église signalent un moment décisif dans l'histoire que nous racontons. Nous n'avions rien relevé jusqu'ici qui fût de la part du Saint-Siège une approbation véritable des nouvelles morales : le probabilisme avait seulement échappé aux condamnations, dans des conditions il est vrai qu'il jugeait significatives, et il continuait de subsister. Cette fois, sans approuver exclusivement ou spécialement l'équiprobabilisme, comme nous venons de le dire, il est clair qu'on lui reconnaît droit de cité dans l'Église; et surtout, parce que la morale alphonsienne est un type très représentatif des théologies nées dès le XVIIe siècle, avec lequel le probabilisme revendique très justement maintes affinités (en dépit d'une thèse divergente), on peut dire que voilà accréditée dans l'Église une conception morale fort différente de la théologie médiévale. Le fait en est indéniable, et le théologien ne doit pas s'en dissimuler l'importance. Il n'y a pas lieu pour lui, remarquons-le, d'atténuer cette différence que nous avons soulignée. Le jugement que nous prononcions là-dessus reste entier. Entre saint Alphonse et saint Thomas, subsiste le désaccord de deux systèmes inconciliables. Tout essai de conciliation, nous l'avons dit, est ici voué au concordisme, c'est-à-dire à l'artifice, c'est-à-dire à l'échec. On n'évincera pas la réalité historique de leur malentendu. Il serait vain par ailleurs de se réfugier dans l'idée d'un saint Thomas maître du dogme, tandis que saint Alphonse serait le maître de la morale, ou, moins grossièrement, mais très faussement encore, dans l'idée d'un saint Thomas docteur de la morale spéculative, au lieu que saint Alphonse demeure celui de la morale pratique. Leurs tâches ne sont pas aussi nettement distribuées. Rien n'est plus inacceptable que de réduire la morale de saint Thomas à n'être que spéculation, alors que son auteur la conçoit comme une science essentiellement pratique et sans autre fin que de fournir ses règles à l'action. Par ailleurs, le souci tout pratique de saint Alphonse ne le soustrait pas à la nécessité d'énoncer des principes ni ne le dispense pas de porter dans l'esprit une certaine conception de la vie morale. Les deux docteurs se rencontrent sur le même terrain. On n'évite pas d'opter pour l'un ou pour l'autre. Saint Alphonse dépend de ce déplacement de la théologie morale que nous avons observé. Il est absolument inexact de dire que ce théologien ne fait que tirer les conclusions immédiatement applicables des principes de saint Tho-

mas : il travaille dans un autre esprit; il se meut dans une autre atmosphère; il est d'un autre temps. Une sorte de déterminisme temporel commande ici les différences des deux docteurs. Avec cela, il n'est pas douteux que la théologie morale de saint Alphonse, comme celles qui s'y apparentent, en vertu de l'approbation de l'Église, n'échappe, au moins pour une part, à la critique du théologien. Un thomiste en parlera-t-il encore comme faisait Patuzzi? Il semble que d'une part il le doive, puisqu'il professe la même conviction de la vérité de la morale de saint Thomas; mais, d'autre part, comment le fera-t-il sans méconnaître le jugement de l'Église favorable à saint Alphonse? Car il ne peut qu'intégrer en son appréciation un tel jugement, avec toute la signification qu'il doit comporter. Nous rencontrons donc ici un problème nouveau, un beau problème de méthode théologique, qu'éludent à l'avance tous ceux-là pour qui de saint Thomas à saint Alphonse il n'y a que des différences apparentes. Il nous faudra le débattre au terme de notre enquête historique, en conclusion de ce travail. Spécifions seulement dès ici que le désaccord des deux auteurs se situe au plan de la science morale, où nous l'avons envisagé, plutôt que de l'action pratique. Nous sommes loin de penser qu'entre les solutions particulières de saint Alphonse et celles qu'a énoncées saint Thomas, ou qu'on tirerait à bon droit de ses principes, il y ait dans tous les cas opposition pure et simple; il est sûr que bon nombre coïncident. Bien plus, en vertu du jugement de l'Église, tous les fidèles, y compris les disciples de saint Thomas, aux prises avec les difficultés d'une action concrète adoptent légitimement telle des décisions de saint Alphonse pour en inspirer leur conduite; car il advient que l'homme prudent agisse selon les règles ou le conseil des sages, incapable qu'il est lui-même, fût-il docte, de décider un cas particulier. Ne dissimulons pas cependant que les solutions alphonsiennes ne sont pas toujours d'une entière netteté, car l'auteur n'échappe qu'incomplètement à cette manière des casuistes d'accumuler sur une même question des probabilités multiples et embarrassantes. Dans l'énumération même des solutions antérieures, qui est une des pièces maîtresses de son système, il est souvent fort inexact, comme le prouve surabondamment l'édition Gaudé. Il n'est pas certain non plus que toutes ses solutions satisfassent tous les esprits ou agréent à toutes les consciences : qui se serait convaincu de l'erreur de l'une ou l'autre s'interdit du même coup, bien entendu, le droit de la suivre. Enfin, la contrariété doctrinale dont nous avons parlé ne perd pas tout son intérêt, même quand les deux docteurs s'accordent sur une solution particulière : alors qu'on ferait la même action, il est certainement très différent d'inspirer sa conduite de la théologie morale de saint Thomas ou de saint Alphonse de Liguori.

Sur le crédit accordé par l'Église romaine à saint Alphonse, il s'est élevé de la part des protestants une importante littérature critique. Références dans Fr. ter Haar, *Das Dekret des P. Innocentius XI. über den Probabilismus*, Vorwort, p. I-IX. Voici le spécimen d'un titre : *Auszüge aus der von den Päpsten Pius IX. und Leo XIII. ex cathedra als Norm für die römisch-katholische Kirche sanktionierten Moraltheologie des heil. Dr. Alph. M. de Liguori, und die furchtbare Gefahr dieser Moraltheologie für die Sittlichkeit der Völker*, par R. Grassmann, Stettin, 1900. Dans leur ouvrage souvent cité, Döllinger-Reusch ont consacré à saint Alphonse une très longue étude, et dans un esprit semblable au précédent. En Angleterre, Newman dut interpréter à l'usage de ses compatriotes étonnés la glorification de saint Alphonse; cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 470-472. Les réponses catholiques aux critiques protestantes ne sont pas toujours exemptes de maladresses.

Sur la question du système moral de saint Alphonse et de ses rapports avec la doctrine de saint Thomas, il faut encore recommander l'excellente étude de St. Mondino, *Studio storico-critico sul sistema morale di S. Alfonso M. de L.*, Monza, présentée comme thèse de doctorat à l'université de Fribourg en Suisse (1911).

Sur la période étudiée dans ce chapitre, on trouvera les listes de Hurter dans *Nomenclator*, t. IV, col. 1294-1308, 1312-1313, 1621-1641, 1649-1650, et t. V, col. 225-239.

VI. DE SAINT ALPHONSE DE LIGUORI A NOS JOURS. — La glorification de saint Alphonse au XIX[e] siècle, avec l'autorité qui désormais s'attacha à son nom, a favorisé dans la théologie morale la permanence de certaines conceptions et préoccupations, telles que nous les dégagions au chapitre précédent. Elle n'a pas opéré pour autant l'unification des systèmes : concurremment à l'équiprobabilisme subsiste et même bat encore son plein, du moins ici ou là, le probabilisme des âges précédents, non sans tenir compte de son voisin nouveau, cependant que des essais inédits se font jour, d'un intérêt peu décisif. Elle n'a pas non plus imposé universellement le règne de ce docteur, et de moins en moins, semble-t-il, à mesure que l'on s'inspire d'écoles plus anciennes et que, sous l'impulsion de Léon XIII, par un phénomène dont nous soulignons la nouveauté, sont de mieux en mieux exploitées les ressources morales de la théologie du Moyen Age, considéré comme un siècle privilégié de la théologie. — I. Regain de faveur du probabilisme. II. Probabilisme et équiprobabilisme (col. 593). III. Formules nouvelles (col. 595). IV. En dehors du monde théologique (col. 597). V. État actuel (col. 598).

I. Regain de faveur du probabilisme. — Rétablie la Compagnie de Jésus en 1814, sous le pontificat de Pie VII, le probabilisme a connu au XIX[e] siècle un regain de faveur. A vrai dire, le système avait toujours fait l'objet, même aux pires heures, d'une garde vigilante. Concina était encore réfuté en 1792 par E. de Payva, ancien jésuite portugais, dans un livre publié à Assise sous le titre de *Probabilismus vindicatus...;* cf. Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 548-549. Au XVIII[e] siècle aussi, J.-B. Faure, de la même Compagnie, défend les idées chères aux siens de la suffisance de l'attrition et de la facilité de la confession. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 346 sq. Un autre de ses confrères, G.-V. Bolgeni, publiait en 1811, à Brescia, un livre très répandu et traduit en diverses langues : *Il possesso, principio fondamentale per decidere i casi morali, illustrato e dimostrato*, dont on voit assez l'intention. *Ibid.*, p. 345. Ces auteurs et d'autres sans doute ont fait le lien entre la tradition de la Compagnie de Jésus et son activité nouvelle, dont le Collège romain fut le principal foyer. De là en effet sortit l'ouvrage qui marqua pour le probabilisme un glorieux recommencement, le *Compendium theologiæ moralis*, de J.-P. Gury, publié à Lyon-Paris en 1850, et dont des éditions successives et augmentées prolongèrent l'influence jusqu'au temps proche de nous. Son plan est celui que nous avons signalé dans les ouvrages similaires; son probabilisme celui de la plus belle époque. Le système moral de Gury tient en quatre thèses (éd. de 1874, p. 52 sq.) :

1° Non licet sequi opinionem probabilem nec probabiliorem, relicta tutiore, quoties adest obligatio absoluta alicujus finis determinati obtinendi, quem usus medii probabiliter inepti in periculum adduceret; tunc igitur pars tutior est sequenda.

2° Non licet sequi opinionem tenuiter probabilem, relicta tutiore.

3° Licet sequi opinionem probabilissimam, et etiam probabiliorem, relicta tutiore, ubi de sola actionis honestate agitur.

4° Licet sequi opinionem vere et solide probabilem, relicta tutiore æque probabili vel etiam vere probabiliori, ubi de solo licito vel illicito agitur.

On voit comment est soulignée la limite de ce probabilisme et combien l'énoncé s'en inspire soigneusement des condamnations pontificales. En réalité, à la

faveur de la quatrième thèse, le probabilisme fait sa rentrée, tel qu'il fut communément pratiqué. Car une opinion est classée probable « que tiennent pour absolument vraie cinq ou six théologiens excellents en probité, en jugement, en science », p. 51; le tout serait de voir jusqu'où l'on se montre difficile en la vérification de ces qualités. L'argument de Gury est que, dans le cas où sont en présence plusieurs opinions probables égales ou non, la loi cesse d'obliger : *non certo constat, non obligamur.* Il le confirme par les inconvénients du probabiliorisme, d'où suivent, dit-il, p. 29 sq., une excessive difficulté pour les confesseurs, de très gênantes difficultés pour les fidèles, une perpétuelle fluctuation de la doctrine. De la part d'un probabiliste, cette dernière remarque est assez inattendue. Dans les réponses qu'il fait aux objections achèvent de paraître quelles conceptions sur la nature de la vie morale cet auteur porte dans l'esprit. Il publia bientôt, en 1862, des *Casus conscientiæ* appelés pour leur compte à une longue fortune. Le système de la *Théologie morale* y est derechef exposé; mais on voit cette fois en la solution des cas de conscience où conduisent effectivement ces principes. Gury oblige à restitution le confesseur qui imposa au pénitent la réparation d'un dommage, dans le cas où deux opinions probables ont cours entre théologiens sur le sujet. *Casus de conscientia*, Lyon-Paris, 1865, c. IX, p. 11. Sur le droit de changer d'avis selon que le requièrent nos intérêts, il n'est pas moins décidé. Voici l'un des trois cas envisagés, avec sa solution (*ibid.*, c. XI, p. 16-17) :

Lucianus hæres admittit ut validum testamentum in sui favorem conditum, quamvis quibusdam debitis formalitatibus careat, innixus probabili doctorum sententia. Sed alia die, mutata sententia, juridice postulat et obtinet irritationem alterius testamenti pariter informis, in favorem Caii conditi, ut ipse propior hæres colligat hæreditatem.

Lucianus legitime potuit mutare sententiam in praxi circa valorem testamenti aliqua forma legali carentis, pro variis circumstantiis, quia semper opinionem vere probabilem secutus est. Etenim sibi servando hæreditatem, non obstante defectu formæ, ante sententiam judicis, licite egit, cum juxta opinionem vere probabilem egerit; sed non ideo cessavit judicare oppositam ut solide probabilem, nec renuntiavit juri quod cuilibet civi competit, prosequendi irritationem alterius testamenti, si hæc irritatio ipsi faveat : ergo, irritationem legati juridice postulando, jure suo usus est Lucianus; ergo minime inquietandus.

L'esprit de la casuistique d'avant Pascal n'est-il pas ici de nouveau présent? On trouvera d'autres exemples des solutions de Gury dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 143 sq. Il n'est pas outre mesure surprenant que les ouvrages de cet auteur et leur introduction dans les séminaires aient donné lieu en Allemagne et en Suisse, vers 1868-1869, à des campagnes de livres et de presse, et qui ne furent pas sans succès. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 172-711. Il est possible que Gury soit l'inventeur de cette graduation des systèmes moraux dont nous parlions ci-dessus, et qui est passée de son *Compendium*, n. 53, à tous les manuels de théologie morale.

II. PROBABILISME ET ÉQUIPROBABILISME. — Un trait nouveau du probabilisme de Gury est le soin que prend cet auteur d'apprécier l'autorité de saint Alphonse et de définir par rapport à celle-là sa propre position. Témoignage d'une préoccupation qui aura bientôt tout son relief dans la dissertation *De morali systemate S. Alphonsi Mariæ de Ligorio*, que lisait le P. Ballerini à l'ouverture solennelle des cours du Collège romain de la Compagnie de Jésus, en 1863. La thèse soutenue en cette circonstance détermina des protestations de la part des fils de saint Alphonse, inaugurant une querelle qui devint bientôt publique et que renouvelait à la fin du XIX[e] siècle la publication les lettres du saint. La « question liguorienne », comme on l'appela, était posée. Les plus éminents moralistes de l'un et de l'autre camp entrèrent en lice, et leurs écrits constituèrent un dossier nouveau qui ne le cède, ni pour l'abondance, ni pour la vivacité, aux précédents que nous avons ci-dessus rencontrés; il semble l'emporter même pour la subtilité. Bibliographie en tête d'un des livres jetés dans la bataille, *La question liguorienne*, par le P. Le Bachelet, S. J., Paris, 1899; pour les écrits parus après cette date, voir l'article du P. Vermeersch, S. J., *Soixante ans de théologie morale*, dans la *Nouvelle revue théologique*, 1929, p. 873-874.

Le différend consiste en ceci : l'opinion certainement plus probable que prescrit de suivre saint Alphonse n'est pas autre chose pratiquement, disent les uns, que l'opinion très probable ou moralement certaine des probabilistes; l'opinion certainement moins probable qu'il ne permet pas de suivre n'est pas autre chose pratiquement que l'opinion faiblement ou douteusement probable, regardée aussi comme insuffisante par les auteurs classiques du probabilisme. On voit l'intention de cette interprétation (moins dissimulée dans les déclarations de certains jésuites revendiquant à leur bénéfice la glorification de saint Alphonse; cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 356-357), et qu'elle touche l'un des points du système alphonsien qui échappa du vivant de l'auteur à la controverse. A quoi les autres répondent que seul l'équiprobabilisme représente le système personnel et définitif de saint Alphonse et qu'il se distingue du probabilisme par une thèse essentielle, relative précisément à l'opinion moins probable. Des arguments historiques, textuels, critiques ont été invoqués dans l'un et dans l'autre sens. Ainsi posé, le problème ne se soutient et la thèse des probabilistes notamment ne subsiste que moyennant des distinctions malaisément saisissables. La probabilité, munie d'adverbes et d'épithètes, comme la mode s'en propagea après les premières condamnations, y devient matière à combinaisons et discernements, où apparaît avec une évidence croissante l'artifice d'une notion de la probabilité ainsi traitée, selon une véritable mathématique. La probabilité vivante, celle qui parle à l'esprit, celle que l'esprit accueille et à quoi il répond, échappe à de telles évaluations, comme la vie aux réflexions épuisantes qu'on peut faire sur elle. La nature de l'esprit tient lieu de ces savants calculs. L'objet l'entraîne, et non pas la connaissance qu'il prend de sa probabilité. Historiquement, ce nouvel effort du probabilisme nous apparaît tout à fait analogue aux diverses adaptations que s'est imposées le système, en vue de faire face aux contradictions successives qu'il rencontrait; il est toujours allé dans le sens d'un amenuisement de ses affirmations primitives. Il ne s'est sauvé qu'en s'infléchissant. Et ce n'est pas le moindre de ces exercices que lui imposa la promotion de saint Alphonse. Quant à ce dernier, nous avons essayé d'apprécier son système : par toute sa structure intellectuelle, avons-nous dit, et par son principe de la loi douteuse non obligeante, il dépend des morales probabilistes. Mais il semble bien difficile de le réduire au probabilisme pur et simple qui admet l'usage de la moins probable, alors qu'il le rejette. On voit ce que peuvent déduire les probabilistes du jugement de l'Église sur saint Alphonse : ils en abusent quand ils voudraient y voir une approbation de leur système *en ce qu'il a de spécial*, d'autant, nous l'avons dit, que l'équiprobabilisme lui-même n'est pas formellement l'objet de ce jugement, d'autant, pouvons-nous ajouter, que des précautions furent prises au cours du procès pour limiter l'approbation aux doctrines définitives du saint. Voir Delerue, *op. cit.*, p. 85. Par ailleurs, il est certain que l'Église a sanctionné une théologie morale d'un type bien différent de la morale classique : c'est de quoi les probabilistes au-

raient pu se glorifier; c'est de quoi, nous l'avons dit, tous les théologiens doivent aujourd'hui tenir compte. On est surpris que les probabilistes n'aient pas exploité ce thème, où ils auraient plus sûrement triomphé. La thèse du P. Ballerini n'a pas cessé jusqu'aujourd'hui d'être celle de la Compagnie de Jésus, comme le témoigne l'article *Probabilisme* du *Dictionnaire apologétique*, t. IV, col. 320-327, du R. P. J. de Blic.

III. FORMULES NOUVELLES. — 1° *Le « compensationnisme ».* — En dehors de cette querelle, mais non encore du monde des « systèmes moraux », on assiste au XIXe siècle à une tentative originale à laquelle est lié le nom de « compensationnisme ». Le principal initiateur en fut le dominicain M.-A. Potton, du couvent de Carpentras. Il publiait à Paris, en 1874, un opuscule, *De theoria probabilitatis*, où il propose, à la suite, dit-il, de deux sulpiciens, Manier et Laloux, ce système du « probabilisme à compensation ». Essentiellement, on y a affaire à une mitigation de l'axiome *Lex dubia non obligat* : avant de décider qu'elle n'oblige pas, tient l'auteur, il faut évaluer l'importance du doute et l'inconvénient qu'il y aurait à ne pas observer la loi. Selon le résultat de ces opérations, et si la non-observation de la loi est suffisamment « compensée », on pourra suivre l'axiome; autrement, il ne joue pas. On voit l'esprit de conciliation qui inspire cette élaboration et que ce nouveau système n'est encore qu'une demi-mesure, explicable devant le prestige tout récent de saint Alphonse. Comme ses prédécesseurs, le P. Potton suscita des oppositions, où l'on essaya même de couvrir de ridicule cet auteur pourtant bien honnête et pacifique. Malgré les probabilistes, le système fit son petit chemin, et quelques auteurs l'ont adopté. Il semble même jouir d'un certain crédit puisqu'on assistait récemment, nouvelle complication en cette histoire, à un essai de conciliation du compensationnisme avec le probabilisme. K. Cruysberghs, *Collectanea Mechliniensia*, 1929, p. 581-584. De son côté, en 1894, un autre dominicain, professeur à l'université de Fribourg (Suisse), le P. M.-A. Boisdron, publiait une étude des *Théories et systèmes des probabilités en théologie morale*, où il adopte en fin de compte un compensationnisme quelque peu modifié. Mais cet ouvrage contient déjà une critique des systèmes et marque la volonté d'en sortir, en des pages fort intelligentes qui sont la promesse de temps meilleurs.

2° *La pensée allemande.* — A la faveur de la restauration de la pensée catholique succédant dans l'Allemagne du XIXe siècle au philosophisme de l'*Aufklärung*, la théologie morale est soumise en ce pays à une critique beaucoup plus radicale. De nouveau, casuistique et probabilisme en font les frais. Les motifs et le degré de l'opposition sont d'ailleurs divers, liés aux théories propres de chaque auteur, car les théories abondent alors. Entre autres manifestations, et pour nous en tenir aux auteurs dont l'influence a été le plus marquante, signalons d'abord l'œuvre de J.-M. Sailer († 1832), qui écrivit un *Essai sur la casuistique;* sans admettre qu'une doctrine solide des devoirs rendrait inutile la casuistique, il combat les abus liés désormais à ce nom : les autorités substituées au raisonnement, le goût des cas imaginaires, le compte minutieux des péchés non équilibré par l'appel aux inspirations de la charité. Diebolt, *La théologie morale catholique en Allemagne...*, p. 204-205. Dans l'école hermésienne, on est soucieux que la casuistique ne porte point préjudice au caractère scientifique de la théologie morale. *Ibid.*, p. 256. Parmi les disciples de Günther, il faut nommer Cl. Werner († 1888), de qui le *Système de l'éthique chrétienne*, 1850, contient une critique expresse du probabilisme, qualifié d'« atomisme » moral. En ce système, on confond, dit-il, le jugement de la raison avec la dictée réelle de la conscience morale. La vraie conscience morale constitue une puissance autonome et infaillible, soustraite à l'emprise de l'intelligence : il en faut respecter la certitude instinctive, qui n'a pas besoin de raisons explicites. Remplaçons la « science » des devoirs objectifs par la « conscience » fondée sur la conviction personnelle. Diebolt, *op. cit.*, p. 266-267. On voit déjà quelles directions diverses prend la critique chez ces théologiens mal rattachés aux traditions classiques.

Le célèbre J.-A. Mœhler († 1838) s'est montré sévère pour la casuistique et les jésuites. Il tient que la Réforme fut la cause indirecte de la morale relâchée : argument *ad hominem* contre le protestant Chr. Baur, qui imputait la casuistique au catholicisme comme tel. « Les jésuites représentent dans l'histoire le contraste extrême du protestantisme. Ils lui ont emprunté, pour mieux le combattre, son esprit et ses faiblesses. Pour réconcilier les hommes avec la sévérité de la morale catholique et les conserver à l'Église, ils pensaient peu à peu, à l'exemple des protestants, devoir constamment tenir compte de la pauvre nature humaine. Ils poussaient l'opportunisme jusqu'à croire nécessaire de relâcher les exigences morales pour assurer le repos des consciences. Quoi d'étonnant que ces mauvais principes des jésuites qui étaient entrés dans l'Église d'une façon purement extérieure aient été condamnés par elle? Même parmi les jésuites, il s'est trouvé des défenseurs intrépides de l'intégrité de la morale catholique. » Diebolt, p. 299, d'après la *Symbolik* (1832) et les *Neue Untersuchungen...* (1834). En eux-mêmes, casuistique et probabilisme représentent un rationalisme outré introduit dans la morale : « Impropre à concevoir en sa vérité et en son caractère absolu le principe infiniment saint de la morale chrétienne, le procédé de la raison discursive décomposait le tout en des cas particuliers et réduisait la morale en pure casuistique. Puisque, dans une telle conception de la morale, la force infinie de l'enthousiasme moral et religieux ne jouait plus son rôle, l'unique question était de déterminer avec prudence comment il fallait agir dans des cas particuliers et comment l'égoïsme pouvait réussir à se cacher à lui-même. Au lieu d'apprendre aux hommes à suivre leur inspiration chrétienne avec vigueur et courage, la morale se transformait en probabilisme et se réduisait à des règles de prudence. Certes, dit Mœhler, une morale qui prétend diriger la vie ne peut se passer de la casuistique, car les bons sentiments intérieurs ont à s'accommoder aux circonstances individuelles pour se manifester dans l'action extérieure. Mais il faut que la casuistique se subordonne toujours à l'aspiration mystique et que les décisions particulières soient animées de l'esprit chrétien. » Diebolt, p. 300, d'après *Theol. Quartalschrift*, 1826, p. 500 sq. A ces dernières réflexions, on ne peut qu'applaudir sans réserve.

J.-B. Hirscher († 1865) a conçu la morale comme réalisation du royaume de Dieu dans l'humanité. La vie surnaturelle étant un tout organique, elle répugne absolument, selon Hirscher, à la méthode casuistique, qui en fait une poussière de cas isolés. « La casuistique nous habitue à une conduite purement légale et extérieurement correcte, favorise les scrupules au préjudice de la générosité du véritable esprit chrétien et nous apprend plutôt à accumuler et à compter les bonnes œuvres qu'à faire des progrès continuels dans la perfection intérieure. » *Ibid.*, p. 328, d'après un des premiers écrits de Hirscher, *Sur le rapport de l'Évangile avec la théologie scolastique d'aujourd'hui dans l'Allemagne catholique*, 1823. La même idée se retrouve dans l'ouvrage principal de cet auteur : *La morale chrétienne comme doctrine de la réalisation du royaume de Dieu dans l'humanité*, 1835; dans la cinquième édition de ce dernier ouvrage, 1851, Hirscher reconnaît toutefois que casuistique et scolastique ne sont pas à

exclure absolument. *Ibid.*, p. 330-331. Personnellement, ce théologien semble professer une doctrine excessive. « En cas de doute sur une obligation, nous devons, selon lui, nous ranger en règle générale du côté de l'opinion plus probable. Nous sommes cependant obligés de choisir le parti le plus sûr, quoique peut-être les raisons prépondérantes ne soient pas en sa faveur. Puisque, par exemple, il est plus sûr qu'il vaut mieux souffrir du tort que d'en commettre, il faudrait payer une seconde fois une dette dont l'acquittement reste douteux tout en restant très probable. » *La morale chrétienne*..., 5e éd., t. II, p. 227. Pour déterminer la responsabilité morale, l'auteur n'admet pour ainsi dire pas l'excuse de l'ignorance. Il compare la situation d'un homme qui viole l'ordre moral par ignorance avec l'état de péché originel et appuie cette opinion sur l'Écriture et l'expérience. *Ibid.*, t. I, p. 217. Voir Diebolt, *op. cit.*, p. 339.

Ces tentatives étaient peut-être trop originales et divergentes pour exercer une influence décisive sur l'évolution de la théologie morale dans l'Église catholique. De fait, il ne semble pas que l'état contemporain des doctrines, sauf peut-être en Allemagne même, leur doive beaucoup. L'esprit routinier, dont on ne peut dire que soient exempts tous les théologiens, y est du reste pour quelque chose.

IV. EN DEHORS DU MONDE THÉOLOGIQUE. — En dehors même du monde théologique, et dans la suite de la controverse ouverte par les *Provinciales*, dont on ne sait aujourd'hui encore quand elle sera close, on observe au cours du XIXe siècle quelques épisodes intéressant notre sujet.

On sait quel procès du jansénisme et de Pascal a écrit J. de Maistre dans son ouvrage *De l'Église gallicane* (1821), sans qu'il y parle d'ailleurs de la morale et s'il y avait lieu ou non de blâmer les jésuites. Il est certain que l'hostilité ainsi entretenue contre le jansénisme a favorisé la persistance du probabilisme, conçu de plus en plus par bien des gens comme l'antidote de cette rigueur menaçante. Une des rares joies que ménage à l'enquêteur la littérature dont nous faisons l'histoire est le chapitre où, dans son *Port-Royal*, t. III, c. XIV, Sainte-Beuve donne la réplique à J. de Maistre et défend contre sa fougue les chers vieux auteurs dont il sait tant de secrets. Il faudrait signaler aussi l'influence sur notre sujet de ce grand livre si la recherche n'en devait être trop longue. Disons du moins que les jugements de Sainte-Beuve peuvent agir sur l'esprit de l'historien et du théologien par manière d'excitants, et qu'il y a toujours bénéfice à savoir ce qu'a pensé de nos problèmes un laïque, au surplus singulièrement cultivé et pénétrant.

Nous descendons de plusieurs degrés avec un certain *Code des jésuites*, paru en France vers 1846, où sont recueillies une fois de plus, tant le genre semble promis au succès, les propositions les plus scandaleuses des casuistes, mais sans l'assaisonnement d'une mise en œuvre quelque peu spirituelle. L'écrit néanmoins ne resta pas sans réponse; elle s'appelle curieusement *Réfutation du Code des jésuites, ou explication de textes théologiques cités sans être compris, par un élève de l'Université*, Paris, 1846. Cette réponse révèle un inviolable attachement aux mêmes errements qui jadis mirent Pascal en colère. Nous renonçons à donner des extraits de l'opuscule, où le burlesque le dispute au cynique. Obscurs écrits, mais qui attestent comme un état endémique de la querelle, au moins dans les esprits français.

Elle faisait éruption quelque trente ans plus tard, et sur un théâtre nouveau. Dans les discours qu'il prononça à la Chambre des députés, en 1879, au cours des débats sur la liberté de l'enseignement supérieur, Paul Bert eut l'habileté d'évoquer la morale des jésuites, ainsi qu'il dit. Moyennant des échantillons de solutions casuistiques, il argumenta en faveur de l'art. 7, lequel refusait le droit d'enseigner aux congrégations non autorisées. Mgr Freppel ayant taxé Paul Bert de falsificateur de textes, celui-ci publia son discours copieusement orné des citations propres à justifier ses conclusions. On n'attendra pas que la critique de Paul Bert soit irréprochable aux yeux du théologien; il joue plus ou moins sincèrement et habilement de son thème : il reste que la matière lui en fut trop généreusement administrée par d'authentiques casuistes, où Gury a le premier rang. Par ailleurs, des écrivains se sont avisés de défendre le probabilisme, dont ils avaient eu connaissance par Pascal; mais ces apologies sont peut-être plus funestes au système que les objections des adversaires. Qu'on en juge d'après les insupportables bavardages de Remy de Gourmont, dans *Le chemin de velours*, où l'auteur justement semble avoir pris à dessein le contre-pied du discours de Paul Bert.

V. ÉTAT ACTUEL DE LA QUESTION. — De nos jours, on n'a pas cessé de parler du probabilisme.

1° *Les manuels*. — Les manuels font en général une place de choix à ce système comme à ses rivaux, qui servent d'indispensable introduction à la théologie morale. Par là, ces organes de l'enseignement se montrent dépendants en leur conception et en leur méthode de leurs précédents du XVIIe siècle. Il n'en est point qui ait encore franchement rectifié la *position même du problème*, qu'ils acceptent telle qu'on se la lègue depuis cette époque et qui emporte, l'aurons-nous assez dit, un nouveau et fâcheux esprit dans la théologie morale. Si l'étude à laquelle nous venons de nous livrer doit avoir quelque utilité, ce serait notamment de faciliter, à la lumière de l'histoire, une réforme touchant au fond même des conceptions mises en œuvre en ces sortes d'ouvrages. Le besoin en est d'ailleurs plus ou moins confusément éprouvé. Certains manuels préfèrent le plan des vertus au plan des préceptes; ils étendent la place faite aux questions plus doctrinales; l'un va même jusqu'à insérer les questions de la conscience au traité de la prudence. Mais ces essais ne vont pas encore, il s'en faut, jusqu'où l'on souhaiterait et, si audacieux qu'ils paraissent, ils ne le sont pas assez, tant sont entrées dans l'usage des conceptions et des habitudes en réalité accidentelles, mais qui firent fortune. Les manuels thomistes eux-mêmes justifient leur titre par l'appareil notionnel ou l'ordre de la matière plutôt que par la qualité de la pensée. Il est d'ailleurs naturel que ce genre d'ouvrages ne profite pas en premier lieu du renouveau dont peuvent témoigner des études plus scientifiques de théologie morale. Entre eux, les manuels se distinguent selon le choix qu'ils font d'un système, le probabiliorisme, ou l'équiprobabilisme, ou le probabilisme, auxquels s'ajoute, nous l'avons dit, le compensationnisme, adopté par un petit nombre. Le probabilisme est représenté par des manuels fort répandus, soit celui de Gury, qu'ont rajeuni à plusieurs reprises des confrères de l'auteur, soit ceux d'auteurs jésuites plus récents, chez qui le système trouve non ses seuls, mais de fervents adeptes. Il est du reste remarquable que chacun des systèmes en cours semble se recommander du patronage spécial d'une famille religieuse, encore que cette géographie ne soit pas infaillible.

2° *Exposé moderne du probabilisme*. — On peut prendre une idée du probabilisme tel que les siècles l'ont fait soit en quelqu'un de ces manuels, soit mieux encore dans l'article consacré au sujet par le P. Vermeersch, dans le *Dictionnaire apologétique*, t. IV, col. 310-361. En ce dernier travail, les règles de l'action font notamment l'objet d'un exposé circonstancié. Bien qu'elles engagent des principes divers de science morale et des considérations positives, qui ne relèvent

point proprement de la présente étude, nous en présentons ici un résumé, pour autant qu'on y voit l'effort d'un esprit modéré, cherchant à concilier avec sa fidélité au probabilisme certaines exigences reconnues de la vie morale.

Le probabilisme joue dans le champ des doutes de droit, c'est-à-dire quand il s'agit de savoir si une action est licite ou non; en d'autres termes, « l'honnêteté pratique de nos actes n'est jamais douteuse lorsque, dans l'ordre théorique, cette honnêteté est sérieusement probable ». Mais, applicable à tous les droits, le probabilisme ne s'applique à aucun doute de fait, au moins immédiatement. La portée de cette restriction doit du reste s'entendre concrètement selon quelques situations déterminées. L'administration des sacrements, tout d'abord, où l'on tranchera le doute dans le sens garantissant la validité, sans préjudice toutefois de la suppléance par l'Église d'une juridiction probable ni de la licéité d'administrer le sacrement à un sujet douteusement capable de le recevoir. De même, quand il s'agit d'une condition nécessaire au salut, où « un devoir de charité envers nous-mêmes nous oblige à être tutioristes ». Si le litige concerne une matière de justice et que l'élément décisif en soit un fait tel que la possession ne puisse jouer, étant elle-même mal assurée, en ce cas, on partagera les biens selon les titres de chacun des prétendants et au prorata des incertitudes. Si la loi impose à un juge de juger selon sa persuasion et sans égard pour les controverses, l'usage du probabilisme lui devient du même coup défendu en ses décisions judiciaires. Si l'on doute de l'accomplissement d'un précepte, le probabilisme ne peut non plus intervenir directement. Il reste que des règles peuvent encore être fournies en dehors du champ d'application immédiate du probabilisme. L'auteur propose les suivantes.

Dans le domaine des probabilités de fait, il arrive que le législateur ait prévu cette situation et pris des mesures y relatives : il est très facile alors de trancher le cas. Il se peut aussi que les probabilités de fait se convertissent en probabilités de droit : le probabilisme recouvre alors sa compétence. Mais les probabilités de fait sont parfois irréductibles : il ne reste, en ces cas, que d'*agir au plus sûr,* faute de quoi on encourt la responsabilité de la conséquence fâcheuse qui peut s'ensuivre, à moins cependant que la moralité de la conséquence ne soit modifiée par le doute invincible. Ne pas oublier non plus qu'un inconvénient relativement notable affranchit de la loi positive et que « l'effet mauvais, même prévu, mais non voulu ou poursuivi, n'est pas imputable à qui a rempli l'obligation positive de l'éviter ».

Dans le domaine des doutes négatifs, on distinguera s'ils sont de droit, savoir le cas où aucune raison ne nous fait douter de l'honnêteté de l'action : celle-ci est alors certainement permise; ou s'ils sont de fait : dans ce dernier cas, il se peut que le parti le plus sûr s'impose avec évidence. Mais il peut aussi ne pas s'imposer. Certains moralistes invoquent alors le principe de possession (par exemple, permettant de manger de la viande si le doute survient dans la nuit du jeudi au vendredi, l'interdisant si l'on doute entre le vendredi et le samedi). Mais le mieux et le plus universellement applicable est de résoudre les différents cas selon la volonté raisonnable du législateur. On distinguera en ce sens les lois qui se bornent à des prohibitions et celles qui contiennent des injonctions. Quant aux premières, « rien n'empêche le législateur d'être indulgent en matière d'interdictions », d'où décision du doute négatif en faveur de la liberté. Les secondes, « en nous obligeant à certains actes, nous imposent un soin raisonnable pour les remplir dans les conditions voulues »; celles-ci sont à vérifier plus strictement s'il s'agit de validité, moins s'il s'agit de licéité.

Reste la question de l'emploi *simultané* ou *successif* de deux probabilités divergentes. « Notre réponse ne causera aucune surprise à qui réfléchit que l'usage de la probabilité n'impose aucun effort d'adhésion à l'intelligence. Pour nous dispenser d'une obligation qui n'est que probable, il n'est nullement requis que, d'une façon plus ou moins forcée, nous opinions par voie directe que cette obligation n'existe pas; mais il suffit que nous en constations l'incertitude. La probabilité nous offre ainsi souvent le choix entre deux partis. Et comme, dans le champ des actions honnêtes, notre conduite peut varier selon les circonstances et nos désirs, nous pouvons de même adopter pratiquement tantôt tel parti et tantôt tel autre, en prenant, dans les deux cas, pour guide une probabilité sérieuse. » D'où l'auteur déduit : « Rien ne nous interdit d'essayer, par des moyens loyaux, d'obtenir l'exécution d'un testament informe qui nous est favorable et de nous dispenser des obligations d'un autre testament informe qui nous serait onéreux : deux testaments sont deux causes séparées. Mais nous ne pourrions traiter *le même* testament à la fois de valide et de nul. » De même, « il nous est loisible de consulter l'une des deux montres pour la récitation du bréviaire, et l'autre pour le jeûne et l'abstinence. Ce sont là des préceptes distincts. » Cette faculté d'option subsiste à plus forte raison pour les cas où le législateur a lui-même prévu le choix entre le temps astronomique, le temps moyen, le temps légal.

3° *Des études plus spéciales* ont pris le probabilisme pour objet. Les plus neuves d'entre elles, s'autorisant de la logique classique du probable, mieux et plus savamment connue, ont critiqué la notion même de probabilité adoptée dans les systèmes moraux et cette nécessité qu'ils supposent de choisir entre plusieurs probabilités; à quoi ces auteurs opposaient le jeu naturel de l'esprit, adhérant au plus probable aux dépens des probabilités concurrentes, lesquelles cessaient alors de l'être. Ainsi, et non, bien entendu, sans quelques différences, les PP. Mandonnet, en conclusion de la série d'articles citée ci-dessus; Gardeil, dans son opuscule *La certitude probable*, 1911 (extrait de la *Rev. des sc. phil. et théol.*), et surtout Richard, en de nombreux articles de la *Revue thomiste*, parus de 1923 à 1927, en son ouvrage *Le probabilisme moral et la philosophie*, Paris, 1922, et, tout récemment, en la seconde moitié de ses *Études de théologie morale*, Paris, 1933, le dernier paru sans doute, jusqu'à nouvel ordre, dans la longue série que nous avons recensée, des livres consacrés au probabilisme. Il y a dans celui-ci, outre le thème précédent, un essai de restauration de la « vérité pratique », qui est une excellente pensée, encore que la façon dont s'y prend l'auteur doive appeler peut-être quelques observations. Les noms qui précèdent, auxquels on ajoutera H.-D. Noble, pour le judicieux chapitre consacré à la conscience incertaine et aux systèmes de moralité en son récent ouvrage, *Le discernement de la conscience*, Paris, 1934, c. XIX, témoignent qu'il n'y a plus trace, chez les théologiens dominicains d'aujourd'hui, d'une certaine complaisance pour l'équiprobabilisme alphonsien, effet du crédit de saint Alphonse et d'un thomisme trop timide chez un auteur comme le P. R. Beaudouin, en son *Tractatus de conscientia*, paru en édition posthume à Tournai en 1911.

La critique de la probabilité que nous venons de dire a suscité des débats dont témoignent un certain nombre de revues contemporaines de philosophie ou de théologie : *Rev. néo-scolast. de phil.*, 1921, 1923, 1924, articles de P. Harmignie, E. Janssens, C. Sentroul; *Études franciscaines*, 1923, article de Jean de Dieu; *Arch. de phil.*, 1924, article de M. Nivard;

Nouv. rev. théol., 1929, article d'E. Ranwez ; *Gregorianum*, 1930, article de J. de Blic, et les différents comptes rendus critiques auxquels ces études ont donné lieu. Par ailleurs, les signes de lassitude ne manquent pas de la part de certains théologiens qui, sans méconnaître la nécessité de la casuistique, souhaiteraient remettre la théologie morale en son milieu spirituel indispensable et l'ouvrir davantage aux influences du dogme. Le phénomène en est peut-être plus observable en Allemagne, où il continue la tradition des théologiens de la restauration. Ainsi les manuels de Linsemann (1878), de Koch (1905), de Schindler (1907), plus récemment de Schilling et de Mausbach, et en ce moment même un *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, dont la publication à Dusseldorf est dirigée par F. Tillmann, où reparaît le goût de la vie chrétienne, et selon une formule toute chargée de spiritualité, bien dégagée donc des usages scolaires de la théologie morale, celle de l'imitation du Christ. Il est du reste probable que la connaissance de la théologie du Moyen Age, à laquelle notre temps s'applique selon des méthodes et un esprit qui représentent une nouveauté dans l'histoire des doctrines théologiques, en entière conformité avec les constantes recommandations de l'Église, admirablement réitérées par Léon XIII, conduira de plus en plus à une conception de la vie morale où le probabilisme est inassimilable, sans le moindre dommage, bien entendu, pour la direction pratique de l'action et la solution des cas particuliers. Mais, dès aujourd'hui, il faut mettre au compte d'une grande illusion ou de beaucoup d'audace cette façon que l'on a de nous présenter le probabilisme jouissant, nous dit-on, dans la conduite des âmes et dans la pensée de l'Église, d'une vogue si universelle et si autorisée, comme une « doctrine œcuménique ». *Recherches de sciences religieuses*, 1931, p. 248.

Le Code de droit canonique promulgué par Benoît XV contient au chapitre des lois ecclésiastiques un canon ainsi conçu :

Can. 15. — Leges, etiam irritantes et inhabilitantes, in dubio juris non urgent; in dubio autem facti potest Ordinarius in eis dispensare, dummodo agatur de legibus in quibus romanus pontifex dispensare solet.

Est-ce à cette occasion qu'on juge approuvé par l'Église l'un des principes constants du probabilisme? Il est certain que nous reconnaissons dans le canon cité le langage des moralistes de cette école, mais la signification en est ici bien différente. Les probabilistes entendent énoncer un principe relatif à la nature même de la loi et efficace en dehors de toute disposition spéciale du législateur. Nous avons cette fois, au contraire, un cas où le législateur en personne détermine la portée de sa loi et décide, de son autorité, qu'il n'entend pas lier si le sujet doute du droit. Clause dont il a l'initiative et qui s'applique exclusivement aux lois dont il est l'auteur. Le tort des probabilistes est de s'arroger en l'espèce des attributions qui ne sont celles que du législateur, y compris le Maître de la nature, puisqu'ils appliquent sans façon leur principe même à la loi naturelle. Que l'insertion de cette règle dans le Code de droit canonique soit un effet de son succès auprès des moralistes, cette circonstance ne change en rien le sens exact qu'elle reçoit alors, et qui n'affecte point la nature de la loi, mais relève d'une déclaration expresse du législateur. Sur l'extension exacte de ce canon, voir les canonistes, par exemple A. Van Hove, *De legibus ecclesiasticis*, Malines-Rome, 1930, p. 233-238. Cf. les can. 81, § 2; 209; 1068, § 22; 2245, § 1.

Sur la matière de ce chapitre, voir les noms dans Hurter, *Nomenclator*, t. v, col. 809-811, 1053-1059, 1378-1390, 1793-1800, 2055-2058. Sur une affaire en cours, où est engagée une interprétation du probabilisme, voir Fr. Ernst, *Papst und Jesuitengeneral. Ein unerhörter Justizskandal und seine geistigen Grundlagen*, Bonn, 1930 (dans l'esprit de Dollinger-Reusch).

Nous avons cité à mesure les travaux et sources intéressant chaque partie de notre exposé. Comme travaux d'ensemble sur le probabilisme, outre le livre souvent cité de Dollinger-Reusch, il n'y a guère que des articles de dictionnaires : dans le *Kirchenlexikon*, t. VIII, 1893, art. *Moralsysteme*, par H. Noldin, col. 1870-1889; dans le *Dict. apolog. de la foi cathol.*, t. IV, Paris, 1922, art. *Probabilisme*, par J. de Blic et A. Vermeersch, col. 301-361. Tous les manuels de théologie morale donnent un aperçu du système et de son histoire, mais qui ne représente guère un travail original. Du côté protestant, l'article de la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XVI, 1905, art. *Probabilismus*, par Zoeckler, p. 66-70. Ce dernier article mentionne une bibliographie protestante de la question, à laquelle nous renvoyons. Citons seulement l'un des auteurs les plus célèbres, A. Harnack, dans son *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1e éd., t. III, 1910, p. 748-756.

VII. CONCLUSIONS. — Le probabilisme est cette réalité successive et complexe dont nous avons essayé d'écrire l'histoire. On ne le connaît qu'au prix de l'investigation laborieuse que nous nous sommes imposée. Du moins sommes-nous en mesure maintenant de prononcer à son sujet quelques jugements. La nature même de l'objet comme des phénomènes historiques en cause nous impose ici une méthode attentive, faute de quoi ces conclusions risqueraient de pécher par quelque endroit. On peut juger du probabilisme, tel que nous le connaissons maintenant, au nom de l'histoire même et d'une certaine conception morale que l'on porte dans l'esprit. On en peut juger en prenant en considération précisément l'attitude observée par l'Église à son propos : il est clair que, chez un théologien, ces deux jugements ne sont pas indépendants; mais le premier ne peut que se subordonner au second, comme nous l'expliquerons. En outre, il est avantageux de distinguer l'appréciation du système d'avec celle de la pratique où il conduit, comme il est indispensable de dire quelle pratique ressort d'une conception de la vie morale où le probabilisme ne serait pas retenu. Moyennant ces discernements, nous espérons porter sur une matière entre toutes litigieuses (il n'y a pas d'exemple encore qu'un auteur ait clos cette controverse) une appréciation à la fois ferme et équitable. — I. Le jugement historique et doctrinal. II. Le jugement de la théologie. (col. 606). III. Les règles pratiques (col. 609). IV. Pour un renouveau de la théologie morale (col. 615).

I. LE JUGEMENT HISTORIQUE ET DOCTRINAL. — A juger du probabilisme en historien des doctrines et au nom d'une conception morale déterminée, celle qui, en cours d'enquête, a inspiré nos réflexions, voici, nous semble-t-il, les conclusions qui s'imposent.

1° *L'origine et les vicissitudes du probabilisme.* — Il n'est pas né pour résoudre un problème méconnu ou mal débattu. Il n'est pas né pour sauver le monde chrétien d'une étreinte de rigueur qui l'eût jusqu'alors enserré. Il n'est pas né du besoin d'une casuistique jusqu'alors inexistante. La casuistique était à la fin du XVIe siècle un genre prospère et dont l'origine remontait à près de quatre cents ans. Les moralistes du XVe siècle notamment témoignent une grande sollicitude pour les âmes craintives et s'ingénient à leur montrer combien est praticable la vertu. La grande théologie du XIIIe siècle offre une solution étendue et systématique des problèmes relatifs à la conscience incertaine. Le probabilisme est né d'une altération de l'idée même de probabilité signifiant désormais non plus le mérite d'une proposition au regard de l'adhésion de l'esprit qui l'adopte l'estimant vraie, mais le fait qu'*une opinion a été adoptée comme probable par d'autres*, qui l'auront fait à bon escient. Comment ou

glissa vers cette idée nouvelle, à la fois proche et très différente de la notion classique, nous avons cru l'apercevoir dans l'attention prêtée à certains cas particuliers (le juge, le soldat, le sujet), où il y a lieu en effet de régler sa conduite sur une opinion étrangère. Plus profondément, qui sait si l'on n'a point là une application inopportune de cette attitude générale de l'humanisme qui, à la différence du Moyen Age curieux de la vérité intemporelle, se donne pour tâche maîtresse de connaître la pensée des autres? Cf. Ét. Gilson, *Le Moyen Age et le naturalisme antique*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age*, p. 5-37, spécialement les dernières pages. Le probabilisme s'est inspiré d'un sentiment mal critiqué de bienveillance et de miséricorde envers les âmes, car on estimait pénible pour elles de rechercher le plus probable (parfois confondu avec le meilleur), ce qui est un premier et immédiat effet de l'altération qu'on vient de dire. Il est peut-être fastidieux de rechercher le plus probable, mais est-il onéreux de rechercher la vérité? La fatigue, dans tous les cas, en est saine; elle appartient à notre métier d'hommes, et il est écrit dans l'Évangile que la vérité nous délivrera. On croyait aussi, et l'idée s'en est établie avec une force encore inébranlée, que l'obligation morale est chose de soi contraignante et que le bien originel de l'homme est l'usage de sa liberté. Cette conception n'était pas le fruit d'une doctrine élaborée, mais un présupposé et comme un postulat emprunté aux plus humbles réactions du sens commun. Ainsi né, le système a grandi et fait une fortune immense.

Bientôt, en effet, le probabilisme s'annexe les principes qui étendront au champ entier de l'incertitude le bénéfice du système. Ils ne sont pas en eux-mêmes justifiables, mais procèdent du même souci de mesurer aussi strictement qu'il se peut l'obligation, qui conditionna l'apparition première du probabilisme; hors de là, les raisons dont ils s'entourent perdent leur efficace. Le système possède dès lors son armature théorique. L'histoire que nous avons suivie n'est pas celle d'un développement doctrinal. Nous allons dire dans un instant ce qu'elle fut. De bonne heure, le probabilisme est devenu l'instrument d'une casuistique incroyablement fertile, et qui usurpa le nom et les fonctions de l'ancienne théologie morale : ce phénomène nous a paru des plus importants, et nous avons tenté d'en dire les caractères. Ce règne incontesté du probabilisme nous a permis de l'observer, pour ainsi dire, en toute liberté, en son essor naturel et dans les conséquences les plus conformes à son génie.

L'abus provoqua la réaction. De celle-ci, nous avons dit les hautes origines et les formes diverses. Elle a déterminé de la part du probabilisme une attitude nouvelle, qui le caractérisera désormais et sera la loi de son histoire. Sans renoncer à ses principes, il se fait plus précautionneux et plus attentif, grâce à quoi il se fraye un chemin à travers les indignations, les critiques et les condamnations. Il ne doit qu'à lui-même de s'être perpétué. Il est vrai qu'on ne l'avait point banni, mais il a utilisé habilement et persévéramment la liberté qu'on lui laissait de vivre. En ce sens, plutôt que d'un développement, son histoire est celle d'une survivance.

Autour de lui, cependant, et par l'effet de la réaction dont est l'objet ce phénomène primitif, d'autres théories éclosent, qui ne laissent pas de se définir par rapport à lui. On ne voit rien qui brise cette sorte de cercle enchanté où par le probabilisme fut enfermée la théologie morale. L'effet peut-être le plus significatif de cette situation est l'importance souveraine que prend désormais chez les moralistes, avec l'idée de « système moral », le souci du juste milieu, dont les extrêmes contraires s'appellent laxisme et rigorisme. Nous le croyons naturel : il est contingent, issu des circonstances historiques que nous avons racontées. La recherche morale a pour critère formel la vérité. Il adviendra que celle-ci soit sévère, il adviendra qu'elle soit commode : ces qualités sont accidentelles et de soi ne renseignent en rien sur la valeur de la solution. Elles dépendent de la sensibilité, de la générosité ou de la mollesse, toutes conditions du sujet dont est parfaitement indépendante l'exigence du devoir. Il est vrai que la morale est sûrement praticable, et c'est pourquoi l'on incline naturellement à juger de l'exactitude d'une obligation selon le degré d'effort qu'elle demande de nous ou, si l'on veut, d'un sujet moyen. Mais qui ne voit que cette évaluation est tout empirique et qu'il appartient justement à une science morale de juger de l'obligation sur des critères assurés, auxquels il ne nous reste plus qu'à adapter notre sentiment particulier du praticable et de l'impraticable? Ainsi l'a toujours compris la théologie classique. Les catégories de sévérité et d'indulgence n'y jouent pas, si familières aux moralistes d'aujourd'hui. La morale médiévale ne fut pas pour autant, nous l'avons dit, une méconnaissance des conditions du sujet. Mais elle ne s'est pas fondée sur celles-ci. Des moralistes issus du probabilisme aux moralistes d'avant ce système, il y a un déplacement intéressant l'idée même de la science morale.

2° *Le bilan du probabilisme.* — Quel bénéfice cependant devons-nous aux longues et fastidieuses querelles que nous avons suivies?

Il n'est pas douteux, comme nous l'avons dit, que l'opposition n'ait contraint le probabilisme à se surveiller et à se contenir, conditions de sa survivance. Elle fit qu'on ramena la casuistique chrétienne à des bornes plus raisonnables, au point que l'Église a pu ranger parmi ses docteurs un moraliste dont l'œuvre est principalement casuistique. L'urgent et grave danger qui mit en branle jadis tant de lutteurs fut écarté et, pour une part, il le demeure. Il reste qu'un tel bénéfice s'évalue en fonction même de la perte qu'on a failli subir. Positivement, on serait enclin à attribuer aux théologiens de l'âge probabiliste l'élaboration de la casuistique même, qui est en effet un besoin dans l'Église. Il est vrai que ces études ont pris alors une ampleur considérable et que, non content de résoudre les cas réels, on en créa d'imaginaires. Mais, sans compter ce qu'il y a d'un peu vain dans une tentative de cette envergure, comme nous le dirons ci-dessous, sans compter même les dangers attachés à une entreprise aussi énorme (qu'on se rappelle la grave parole de saint Thomas : *Omnis quæstio in qua de mortali peccato quæritur, nisi expresse veritas habeatur, periculose determinatur, Quodlibet*, IX, a. 15), on n'oubliera pas qu'avant cet âge une casuistique existait, ouvrage d'une tradition déjà longue, une casuistique probe, étendue, classique à sa façon. On ne peut historiquement attribuer au probabilisme d'en avoir créé le genre. On ne lui attribuera pas davantage d'avoir consacré l'usage en morale de la probabilité. Beaucoup de bons esprits, nous l'avons dit, ont peine à se détacher absolument du probabilisme, dans le sentiment où ils sont que la probabilité n'est pas bannissable de la vie morale, et il leur semble que, répudié le probabilisme, ils échapperaient difficilement à quelque théorie illusoire et inhumainement austère. Ils confondent la probabilité des probabilistes avec la probabilité naturelle et conforme à la nature de l'esprit. Ils ne s'avisent pas qu'avant l'ère probabiliste la théologie classique et la philosophie aristotélicienne avaient accueilli la saine probabilité, tenue pour règle légitime de l'action. Au point, nous l'avons dit, que le Moyen Age a élaboré à ce propos une doctrine exacte, qui justifiât l'usage des jugements probables dans une morale dominée par l'idée de vérité. Non certes que le Moyen

Âge ne laissât rien à faire aux générations suivantes et qu'il eût dit sur tout le dernier mot de la science morale. Sur l'étendue de l'ignorance du droit naturel, sur les conditions de l'établissement de la probabilité, sur la nécessité où l'on peut être de suivre l'opinion d'autres esprits, sur les variétés individuelles des consciences, et sur d'autres points sans doute, il laissait place à des recherches et à un progrès; sans compter que chaque âge amène avec soi des situations nouvelles et inattendues, dont peuvent juger seuls les moralistes du présent : en ce sens, il est même impossible que la science morale soit quelque jour définitivement close. Mais, parce qu'il obéit à des préoccupations moins scientifiques que pragmatiques et parce qu'il s'inspire de principes nouveaux, le probabilisme n'a pu fournir à ces recherches que des contributions sujettes à contrôle et sans proportion avec l'énorme littérature morale qu'il a mise sur le marché.

Nous avouons être bien plutôt frappé de la stagnation imposée sous son régime à la théologie morale. Comme il arrive assez souvent, comme il est arrivé cette fois dans des proportions exceptionnelles, un problème déterminé a capté à son profit l'attention générale et donné lieu à cette production démesurée. La renommée qu'il a prise et la place qu'il s'est faite en théologie morale n'ont pas été sans gêner l'étude d'autres problèmes, réduits bientôt à des proportions dérisoires, quand ils n'ont pas été à jamais soustraits à la considération des moralistes. Nous dira-t-on qu'on les retrouve dans les cours de « théologie scolastique », amplement et doctement traités? Le malheur est justement qu'ils se trouvent là, à moins que certains d'entre eux n'aient été relégués jusqu'en philosophie morale, alors qu'ils devaient donner à la théologie morale son vrai caractère. À qui s'est rendu familière une théologie morale de type thomiste, il n'est pas possible de n'éprouver point un serrement de cœur quand il compare à celle-ci les théologies morales d'aujourd'hui. Et la comparaison n'en est pas hors de propos, puisque ces dernières entendent diriger la pratique comme le voulait précisément celle-là. Mais quelle pratique appauvrie et quelles sèches directives d'un côté, tandis qu'il y a de l'autre d'immenses ressources de pensée morale, que négligèrent trop de moralistes, distraits de ce labeur magnifique par la vogue des problèmes liés aux difficultés des consciences ! Et cependant ne se donnaient-ils point pour des maîtres en vie chrétienne? Il n'y a pas de plus beau rôle. Ils s'en firent, il faut l'avouer, une idée bien modeste, dont pâtit aujourd'hui encore la théologie morale.

Bien plus, il n'est pas certain que, dans le champ même des problèmes pratiques, ceux qu'il revendiquait pour siens, le probabilisme, chez les auteurs du moins qui le représentent en toute sa force, n'en ait pas rendu plus difficiles l'étude diligente et l'exacte solution. Car il se contente volontiers de la probabilité. Il ne prétend point à la réponse nécessaire et dont l'autorité évince les autres. Il proclame cette entreprise malaisée, et peut-être certains ont-ils peur qu'on n'y réussisse trop bien, car une conduite unique alors s'imposerait, qui exclut le choix et gêne la liberté. Le mouvement de l'intelligence parvient malaisément ainsi jusqu'à son terme naturel. Son allure initiale en est retardée d'autant. Alors que les problèmes, à mesure qu'ils sont plus difficiles, demandent qu'on les aborde avec une sorte d'allégresse intellectuelle et dans l'entrain de la conquête, le probabilisme n'offre à l'esprit que l'espoir d'approximations également valables; si même l'une était plus faible, elle aurait encore tous les titres à régir la conduite. Dans ces conditions, quel élan prendre et pourquoi dépister laborieusement la vérité dernière? Il y a là une disposition psychologique dérivée de la nature même du probabilisme, et dont l'effet ne semble pas niable. Si la théologie morale est en retard aujourd'hui sur tant de problèmes que posent les conditions nouvelles de la vie, c'est peut-être que le monde va trop vite, mais c'est aussi qu'elle manque d'animation. En la dispensant trop complaisamment de découvrir le vrai, on l'a privée de son meilleur excitant. Ainsi, c'est au plan même de la casuistique, qu'il semblait avoir avant tout favorisée, que le probabilisme a retenu l'essor de la théologie morale.

II. Le jugement de la théologie. — Mais à l'endroit du probabilisme, l'Église a adopté une attitude qu'il importe souverainement de prendre en considération. Nous avons raconté et évalué ces faits de notre mieux. Jusqu'à saint Alphonse, le probabilisme ne peut certes se flatter d'avoir été l'objet des faveurs du magistère, encore que les condamnations ne l'eussent pas atteint en ses positions essentielles. La glorification de ce docteur, bien qu'elle ne visât point spécifiquement son système ou ses conceptions morales, ne peut manquer désormais de conférer à celles-ci une autorité dont elles ne pouvaient se prévaloir jusqu'alors, et nous savons quelle parenté il y a de ces conceptions au probabilisme, en dépit d'une thèse nettement divergente de saint Alphonse. Depuis cet événement capital, il est notoire que le probabilisme, dont nous avons dit quel regain il connut au XIX[e] siècle, est en usage dans l'Église, sans avoir toutefois ce crédit universel que ses partisans lui attribueraient trop promptement. Il est légitime d'arguer en sa faveur de ce fait, car il y va de la vie chrétienne, objet par excellence de la vigilance et du gouvernement de l'Église, laquelle régit les mœurs comme la foi. On peut même renforcer l'argument en considérant un usage des Congrégations romaines qui, consultées sur quelque point de morale, renvoient volontiers aux *probati auctores*, desquels certainement on ne peut exclure, dans l'intention de ces organismes officiels, les théologiens probabilistes; en observant en outre que des instances furent faites auprès du Saint-Siège en vue de condamner ce système, sans que l'autorité suprême sortît pour autant de sa réserve. Cf. Noldin, t. I, 1929, p. 238-239. En ces conditions, il apparaît que nous rencontrons ici un problème de méthodologie théologique, à la fois délicat et intéressant, sur lequel nous nous expliquerions comme il suit.

1° *Il appartient au théologien d'adhérer à une doctrine morale déterminée.* — D'une part, il est assuré qu'entre une théologie morale thomiste et celle qui se réclame ou s'inspire du probabilisme, il y a non point passage pur et simple du spéculatif au pratique, non point progrès doctrinal (comme certains le disent, échappant ainsi au problème que nous abordons), mais ce dissentiment que nous avons observé, suivi et apprécié. Les rectifications que s'est imposées le probabilisme à mesure qu'il persévérait laissent à peu près entières ces divergences initiales d'esprit et de méthode. D'autre part subsiste le fait que nous venons de rappeler. De celui-ci, on tirerait certainement une conséquence indue si, en son nom, l'on interdisait en matière de probabilisme un jugement de valeur ou, ce qui revient au même, si l'on imposait à tous de penser que s'équivalent les diverses conceptions morales en cours dans la théologie catholique. On trahirait par là une grave méconnaissance de la nature de la théologie, laquelle, à partir des données qui se résument en l'enseignement actuellement acquis du magistère, porte ses jugements propres et dont elle assume la responsabilité. Son rôle n'est point d'enregistrer purement et simplement ce qui se dit ou même ce qu'on a le droit de dire, mais, s'en étant diligemment informé, de prononcer à son tour son jugement. Ainsi firent les grands théologiens, et c'est pourquoi apparemment il y a dans l'Église des pensées théologiques diverses, telles qu'un même esprit ne peut adhérer à toutes à la fois. Le fait

en est notoire en maintes questions de dogme; il n'est pas plus surprenant en morale.

Rien du reste ne permet de penser qu'en approuvant des docteurs dissemblables entre eux l'Église entende limiter l'effort proprement théologique; elle signifie au contraire que le choix reste entier, à l'intérieur de ses directives. Au théologien donc de poursuivre ses investigations, mettant en œuvre les procédés qui le peuvent conduire jusqu'à une détermination plus précise et fonder sa préférence. Il est clair que son souci est alors de découvrir la vérité et que c'est au nom de celle-ci en définitive qu'il adhère à une conclusion plutôt qu'à une autre. Car au nom de quoi voudrait-on qu'il le fît? Son esprit est de l'espèce commune. Cette recherche et ce parti sont d'autant plus légitimes que le théologien se guide en son travail non sur des conceptions personnelles ou sur une vue originale des choses, mais sur une doctrine expressément autorisée, comme est celle de saint Thomas d'Aquin. Nous n'avons rien fait d'autre que de juger en thomiste, aussi fidèle que possible à son maître, la matière que nous livrait l'histoire. Bien entendu, le théologien, si l'on peut dire, est pris alors à son propre jeu : il adhère sincèrement aux conclusions qu'il a découvertes, et il y adhère parce qu'il les tient pour vraies. N'est-ce pas ainsi encore qu'ont toujours fait les grands théologiens? Entre les opinions en cours et les pensées permises, ils se sont fait la leur : plus que leur droit, c'était là leur devoir. Des probabilistes se sont trouvés, nous l'avons dit, qui, sous les espèces de la modestie intellectuelle, proclamaient téméraire la ferme adhésion de l'esprit à quelque opinion; étendre cette appréciation à la théologie en général, sous prétexte de docilité, serait le reniement de la théologie même. Nous sommes pour notre compte, au terme de ce travail, convaincu de la supériorité de la morale thomiste sur la morale probabiliste; nous le proclamons de toutes nos forces. Que le probabilisme soit venu plus tard, ce n'est point contre cette conclusion une raison décisive, d'autant que rien n'empêche sans doute une morale thomiste d'être une morale moderne, et non moins que l'autre. Elle n'est pas impropre à satisfaire aux problèmes que s'est posés le probabilisme : nous le montrions en commençant, nous le confirmerons ci-dessous. Si nous sommes répréhensible en la conviction que nous professons, ce serait non d'avoir fait un choix et cédé à l'attrait de la vérité, mais pour avoir failli par quelque endroit à la bonne méthode en notre investigation même : la crainte de l'avoir fait en un champ aussi vaste et encombré est la seule réserve que nous puissions mettre en notre conviction.

2° *Il y a lieu pour le théologien d'agréer de quelque façon les diverses doctrines morales reçues dans l'Église.* — Mais du même fait de l'attitude de l'Église on ne tiendrait pas un compte suffisant si, le reconnaissant en lui-même, on ne tâchait de l'inclure dans l'appréciation définitive que l'on porte sur un objet donné, dans le cas sur le probabilisme. Nous venons de dire que ce fait n'ôte pas la liberté de préférer une doctrine à une autre parmi celles qui sont admises, et que cette préférence se fonde sur la conviction de la vérité. Par ailleurs, cette liberté ne va certainement pas jusqu'à permettre au théologien thomiste par exemple de dire que la morale alphonsienne ou la morale probabiliste sont irrecevables. Un tel jugement atteindrait l'Église elle-même, qui, agréant ces morales, les soustrait du même coup à un verdict aussi péremptoire. Nous touchons, on le voit, au nœud du problème méthodologique que nous nous sommes imposé. Au fond, il s'agit de savoir comment, professant la vérité d'une doctrine, cependant on n'exclut ni ne condamne les doctrines adverses que l'Église n'a point condamnées.

Or, cette disposition d'esprit ne semble ni contradictoire ni impossible si l'on veut bien distinguer dans une doctrine morale ce qu'il y a en elle de détermination due à l'effort rationnel, aussi largement d'ailleurs qu'on comprenne ce mot, et ce qui en elle tombe sous la garantie de l'Église. Quand il s'agit de théologie dogmatique, cette distinction est familière : d'une part, l'interprétation dont le théologien porte la responsabilité; d'autre part, la donnée de foi entièrement respectée, grâce à quoi son système est de ceux que l'Église approuve. Quand il s'agit d'une doctrine morale, nous dirons que la garantie de l'Église signifie qu'une telle doctrine, de quelque conception qu'elle relève en ses déterminations propres, est apte à conduire au salut celui qui s'y conforme. Car telle semble bien être l'intention formelle de l'Église quand elle exclut ou quand elle retient une doctrine morale, où il s'agit au fond de la conduite de la vie chrétienne : elle proclame que dans l'une il y a danger de se perdre, tandis qu'à l'autre on peut se remettre en sécurité. Reste qu'il y a plusieurs manières de conduire les âmes au salut, fort différentes entre elles, et c'est pourquoi même les bonnes doctrines morales peuvent se diversifier, en sorte que l'on s'attache à l'une de préférence à l'autre, exactement comme on préfère à toute autre une interprétation déterminée du dogme.

Un théologien portant dans l'esprit cette distinction, dont la réalité ne semble pas contestable, n'aura donc aucune peine à concilier l'adhésion qu'il accorde à une certaine doctrine morale avec la valeur qu'il reconnaît aux autres, ce qui revient de sa part à reconnaître la limite ou, si l'on veut, le relativisme dont est marqué son propre jugement. Il tient pour la vérité de sa doctrine sans qu'il s'attribue le droit d'évincer l'autre. Son adhésion n'en est pas moins ferme, remarquons-le, mais elle n'a pas l'efficace que l'on croirait à l'encontre de la doctrine adverse. Il y a là une condition propre au jugement théologique. En toute autre science, la conviction d'un esprit a valeur absolue; au nom de celle-ci il exclura comme irrecevable et fausse toute pensée contraire. De quelle autre règle voudrait-on qu'il se réclamât? Mais le théologien ne pense pas indépendamment; sa propre pensée se meut comme à l'intérieur d'une pensée plus ample, qui est celle de l'Église en sa totalité, d'où la réserve qui marque de droit sa pensée propre et l'accueil qu'il fait aux doctrines adverses, dont il pense qu'elles sont aptes à conduire les âmes au salut, selon que le pense l'Église elle-même.

Dans ces conditions, le théologien s'abstiendra de qualifier de telles doctrines d'une note « théologique », c'est-à-dire jetant quelque suspicion sur l'aptitude qu'on vient de dire. Nul thomiste, non pas même le plus attaché à ses pensées, ne traitera soit un théoricien, soit un pratiquant du probabilisme comme les uns et les autres auraient le droit de traiter, par exemple, un rigoriste, au sens où cette catégorie tombe sous les condamnations de l'Église. On verra ci-dessous une application pratique de cette règle. Concrètement, entre les probabilistes et nous, de quoi s'agit-il? Nous tenons que l'action morale est réglée par le jugement de l'esprit, lequel a pour objet la vérité; nous disons que cette vérité se prend des choses et de la valeur réelle qu'elles ont, à l'exclusion des principes réflexes; nous disons que la loi est ordonnée au bien et qu'elle a sur son sujet une autorité dont ne la prive pas de soi un doute conçu à son propos. Le probabilisme admet qu'on tranche le doute autrement que dans le sens de l'obligation; il fait usage des principes réflexes; il avoue que toute opinion probable, même celle qui l'est moins qu'une autre, pourvu toutefois qu'elle le soit solidement, règle légitimement la conduite. Il y a là, nous le répétons, deux conceptions inconciliables, et seule la première est à nos yeux justifiée. Il reste qu'en se conformant à la seconde on peut

n'échapper point aux exigences du salut. La garantie n'en ira pas du reste sans que le système prenne toute précaution contre les dangers qui le menacent. Il l'a fait. Certains donnent même plus de force à cette position, soit en faisant valoir la bonne qualité des probabilités admises, fussent elles parmi les « moins probables » ; soit en insistant sur la nécessité d'étendre autant qu'on peut en morale le champ de la certitude; soit en avouant qu'il est toujours loisible aux âmes plus exigeantes de ne pas s'en tenir à ces strictes limites du permis. Dans ces conditions de fait, où des probabilistes vont jusqu'à réagir contre l'inspiration même du probabilisme, nous comprenons qu'on puisse ou bien se remettre à quelque opinion probable, ou bien user de principes réflexes, ou bien trancher le doute en faveur de la liberté, sans pour autant verser dans le péché. Que l'usage pratique du probabilisme démontre sauves en effet les exigences du salut, et nous comprenons en outre l'attitude que témoigne l'Église envers le système lui-même. Ainsi nous semble devoir être compris le fait qui nous frappait, et résolu le problème méthodologique qui s'imposait à nous.

III. Les règles pratiques conformes a ces jugements. — Le probabilisme est tout ordonné à ses applications pratiques. Là sont particulièrement sensibles les différences qui le distinguent aujourd'hui de ce qu'il fut en la période de sa première prospérité. Les interventions de l'Église ont eu pour objet et pour effet principalement d'éliminer de la théologie morale ces solutions particulières où l'exigence du salut se trouvait compromise. Pour mieux satisfaire à ces directives, nous avons vu le probabilisme se limiter et s'amender, en sorte que l'on parle communément désormais d'un probabilisme modéré, inspirateur d'une sage casuistique. Au fond, il y a là, comme nous le disions plus haut, un retour réel quoique implicite à la gravité de la morale classique. Tel qu'il est, le probabilisme contemporain se réclame en sa partie casuistique de la même attitude de l'Église que nous avons dite. On peut penser qu'elle signifie en effet pour l'ensemble des solutions en cours une disposition favorable, comme nous avons tenté de l'évaluer à propos du système lui-même. Seules, toutefois, les solutions pratiques de saint Alphonse, auteur expressément approuvé, se prêtent aussitôt à cet usage prudent dont nous parlions à propos de ce docteur. On sera plus attentif en l'admission des solutions divergentes, auxquelles manque une approbation de cette sorte. L'une des propositions condamnées par Alexandre VII, la 27e (*Si liber sit alicujus junioris et moderni*, etc.), signale une limite toujours imposée à nos choix.

En ce champ des solutions particulières, la préférence que nous avons accordée à une doctrine morale ne va pas sans conséquence. Il serait d'ailleurs assez vain de tant disputer sur des principes dont tout le sens est d'engager une conduite si dans la pratique on se rejoignait en un complet accord. Subsiste d'abord, comme nous le mentionnions à l'occasion de saint Alphonse, et quand même l'action concrète est la même de part et d'autre, une différence d'esprit ; elle ressort de tout ce que nous avons pu dire au cours de ce travail des oppositions profondes qu'entretient une morale probabiliste par rapport à la morale thomiste; nous la définirons mieux ci-dessous en parlant des conditions d'une meilleure doctrine morale. Quiconque a le sens des choses morales apprécie une différence de cet ordre, capable à elle seule de changer la qualité d'une vie. Mais il est certain que maintes solutions particulières du probabilisme, et même du probabilisme modéré, divergent de celles qu'inspire la morale thomiste. On n'en ferait le compte exact que par une comparaison détaillée des deux casuistiques. Il n'y a pas lieu, bien entendu, de l'entreprendre ici. Disons seulement selon quelles règles à notre gré il appartient à chacun de choisir parmi les opinions diverses reçues en théologie morale, ou mieux, et plus généralement, selon quels jugements il appartient à chacun de déterminer concrètement sa conduite. Nous dégagerons ainsi de la doctrine morale que nous avons défendue l'attitude pratique qu'elle implique, où sa valeur propre, nous l'espérons, achèvera d'apparaître.

Nous croyons devoir distinguer les cas où chacun n'a affaire qu'avec soi même de ceux où l'action est liée de quelque façon à la pensée d'un autre, soit qu'on dépende de lui, soit qu'il dépende de nous.

1° *L'agent moral n'a affaire qu'à soi-même.* — Pour qui, maître de son action, n'a que le soin de diriger sa propre conduite, il est lié par la certitude qu'il en peut obtenir. Et nous entendons bien la certitude objective, qui n'est pas inaccessible dans tous les cas. Il arrive que le devoir soit clair aussitôt; il arrive qu'il le devienne : et parce que la règle générale est assurée (la fornication est un péché), et parce que son application est manifeste (cet acte serait une fornication). En ce cas, la conduite est trouvée. Il appartient à la science morale bien entendue, comme nous le dirons ci-dessous, d'établir autant qu'il se peut ces règles certaines qui garantissent une action droite.

On n'obtient pas à tout coup la certitude, soit que fasse défaut la règle générale, soit que l'application offre des difficultés. Il advient alors qu'on obtienne, tout compte fait, et quant à la conduite à tenir dans le cas présent, une *probabilité*. Nous avons établi ci-dessus que la probabilité, entendue comme nous l'avons dit, *est une règle légitime d'action*. La difficulté, dans ce cas, est d'évaluer quelle est pour l'action droite la probabilité suffisante et nécessaire. Nous avons là-dessus observé des différences, chez les moralistes mêmes qui sont fidèles à l'inspiration de la théologie médiévale : Nyder, Gerson, saint Antonin, seraient moins exigeants; Adrien VI, Cajétan, Fagnanus, Gonzalez le seraient davantage, chacun du reste avec sa note propre. En principe est requise une probabilité authentique, entendons l'adhésion sincère à la proposition pratique d'un esprit qui a recherché le vrai selon les voies qui normalement y conduisent : celles-ci font l'objet d'une topique de la probabilité, à laquelle nous avons vu appliqués nombre d'anciens moralistes; les « raisons » et les « autorités » demeurent la division maîtresse de cette méthode. Mais ajoutons qu'en morale l'établissement de la probabilité tiendra compte de la gravité de l'enjeu : on sera moins difficile pour juger probablement qu'aujourd'hui n'est point jour de jeûne, plus difficile pour juger probablement que ces témoins disent la vérité ou qu'un animal et non un homme est caché dans le fourré; en ce dernier cas même, la probabilité coïncidera avec la certitude sensible. Du reste, l'examen des cas serait ici beaucoup plus éclairant que ne peut l'être un énoncé de principes généraux. Nous observions ci-dessus avec quelle maladresse un Barthélemy de Medina traduisait en formules abstraites les exemples particuliers qu'il avait dans l'esprit; il faut toujours craindre une mésaventure pareille lorsqu'on entreprend un effort du même genre.

Une fois obtenue la probabilité, on est, bien entendu, lié par elle. Car on juge alors, on affirme que telle action est requise. On l'affirme avec sincérité et conviction, quoiqu'on réserve la possibilité qu'il en soit autrement : réserve qui est la seule différence de la probabilité par rapport à la certitude. Mais, si l'on s'est fait une opinion, comment userait-on pour diriger son action de l'opinion d'un autre, que l'on ne partage pas, dont on ne peut se convaincre qu'elle soit vraie, encore que ses partisans la présentent comme probable? Il est clair qu'on agirait alors sans sincérité ou, ce qui revient au même, avec duplicité (il est bien entendu que nous prenons ces mots dans leur sens étymologique), une

duplicité que peut bien recouvrir mais non ôter le jugement réflexif de certitude qu'introduisent ici les probabilistes. Et l'on témoignerait par là n'avoir cure de la vérité de l'action, à laquelle il suffirait d'être conforme à l'une des opinions reçues comme probables, sans qu'elle le soit au jugement de son auteur. Peut-être est-il permis de concevoir ainsi les choses lorsqu'il ne s'agit que de se mettre en règle avec une loi, dont plusieurs interprétations sont autorisées, c'est-à-dire lorsque l'action se tient à un plan purement juridique; mais en morale, certainement non. C'est ici des probabilistes à nous une différence irréductible. L'action morale n'est pas chose de convention, mais une réalité de la vie humaine. Chacun est responsable de celle qu'il commet, il en a le contrôle exclusif, il en juge avec sa propre pensée. Fondera-t-on le prétendu droit de suivre quelque opinion probable sur ce que l'agent ne tient pas la sienne avec certitude? Mais, si la réserve qu'il met en son adhésion n'a pas de quoi cependant détacher de celle-ci son esprit, elle ne peut davantage l'autoriser à suivre un jugement étranger. On voit le sens de notre critique : nous ne refusons pas qu'un esprit, pour se faire une opinion, tienne compte de la pensée des autres et de la probabilité attribuée aux opinions en cours; nous disions au contraire ci-dessus que la considération des « autorités » appartient de droit à une topique de la probabilité. Mais nous refusons qu'un esprit, *s'il s'est fait une opinion, néglige la sienne et emprunte celle d'un autre pour diriger son action.*

Il arrivera qu'on ne se fasse pas même une opinion. Comme la certitude, la probabilité parfois se dérobe. Entre les opinions qui se proposent, parmi les probabilités qui le sollicitent, l'esprit se sent incapable de choisir. La difficulté est précisément alors qu'il se fasse cette conviction à laquelle nous voulions à l'instant que son action fût conforme. Reste peut-être une ressource. Il se pourrait qu'aux opinions en présence des degrés divers de probabilité fussent communément reconnus, du plus probable au moins probable, et le fait en serait assez constant pour que, privé de tout autre critère, l'esprit s'en remît du moins à celui-là. En ce cas, son choix irait infailliblement à l'opinion classée la plus probable, c'est-à-dire à celle-là qui aurait le plus de chances d'être vraie. Aucun autre objet que le vrai ne répond à l'inclination naturelle de l'esprit. S'il choisissait alors la moins probable en vue de conformer sur elle son action, l'agent n'éviterait pas cette contradiction avec soi-même que nous avons dénoncée.

A défaut de tout critère pouvant décider l'esprit, on demeure dans le *doute.* La distinction médiévale du doute et de la probabilité, que nous avons constatée aller s'effaçant, conserve pour nous tout son prix. Il y a là deux états spécifiquement distincts de l'esprit (comme nous avions l'occasion de dire, à propos de Suarez, la distinction spécifique du doute et de l'ignorance). De même que conserve pour nous tout son prix la règle qu'énonçaient pour cet état les anciens moralistes, et dont nous savons quelle autorité elle a longtemps possédée. Rien ne nous a semblé satisfaisant des tentatives faites pour exempter de l'obligation celui qui doute. Même s'il ne s'agit que du licite, même s'il ne s'agit que des doutes de droit, *on ira au plus sûr.* Il n'y a point là le joug intolérable que certains pensent. Tous les chrétiens l'ont porté sans plainte jusqu'au XVIe siècle. Entendons qu'il s'agit de ce qu'on appelle proprement un doute, c'est-à-dire de l'impuissance où est l'esprit de se fixer sur un parti, même probablement. Rappelons aussi que de ce doute on peut chercher l'issue, s'il en est; dès le Moyen Age, les moralistes avaient là-dessus des conseils que nous rapportions plus haut : il arrive qu'ils soient efficaces, et, si l'on trouve d'autres moyens, pourvu qu'ils dissipent réellement le doute, on en usera sans crainte. Répétons en outre que la loi, chose majestueuse, n'est pas cependant inflexible : il arrive qu'elle s'applique, il arrive qu'elle ne s'applique pas; la détermination en est, il est vrai, délicate, mais une théologie morale comme celle du Moyen Age offre déjà l'exemple d'une doctrine élaborée en ce sens. Si même le législateur en personne a prévu que des doutes conçus au sujet de sa loi exemptent de l'obligation, toute question est alors tranchée, et la conduite est claire. Disons enfin qu'ici comme plus haut des formules générales risquent de mal traduire la réalité et que des cas sont possibles dont la solution semblerait la négation de ce tutiorisme; nous en trouvions des exemples chez saint Thomas lui-même. L'énoncé le plus correct serait celui-ci : Chaque fois que le choix du moins sûr, de la part de celui qui doute, signifie le risque délibérément couru de pécher, le péché est commis. Quant à *changer le doute en prétendue certitude pratique par le moyen d'une « réflexion »,* c'est précisément le procédé qui nous a semblé dépourvu de toute efficacité.

2° *L'agent moral est lié à la pensée d'un autre.* — 1. *Il dépend d'un autre.* — On n'est pas toujours le maître de son action. Il arrive qu'on se conduise non d'après ses décisions propres, mais selon celles d'autres personnes de qui l'on dépend; ou que l'on agisse non en son nom personnel, mais au titre d'une fonction que l'on exerce. Des situations spéciales peuvent alors se présenter pour la conscience, que ne connaît point l'agent moral considéré jusqu'ici; car un désaccord peut régner entre les deux pensées en jeu. Soit que le citoyen tienne pour injuste, par exemple, la guerre où l'engage son prince, ou l'inférieur illicite l'action que lui commande son prélat; soit que le juge connaisse à titre privé l'innocence d'un accusé déclaré coupable selon les voies légales. Et le désaccord se vérifie, que le citoyen, l'inférieur, le juge, aient une certitude de leur propre pensée, ou simplement une probabilité, ou un soupçon ou un doute en ce même sens. Ce genre de cas est tombé assez tôt sous l'examen des moralistes. Nous avons même observé que par cette voie notamment est entrée en théologie morale l'habitude de considérer la pensée des autres comme règle de l'action morale, sans qu'on discernât si elle s'imposait ou non à l'exécutant. Sont engagées dans la solution de ces cas une théorie de l'obéissance quant à la conduite du sujet ou de l'inférieur, une théorie de la fonction judiciaire quant à celle du juge, et ainsi de suite pour les diverses situations de même type qui peuvent se présenter. Autant de chapitres de la théologie morale où joueront des considérations appropriées. Il n'y a pas lieu de les écrire ici. Disons seulement que rien n'empêche, moyennant les conditions requises selon les cas, que le sujet comme sujet, le juge comme juge, se conforment à l'ordre reçu ou aux règles de la fonction, faisant alors ce que d'eux-mêmes ils n'eussent point fait ou n'eussent fait qu'avec hésitation. Cette détermination n'a rien à voir avec le probabilisme; elle relève de critères étrangers à ce qu'on appelle maintenant un système moral; un saint Thomas déjà l'autorise. L'erreur du probabilisme fut même de s'emparer de ces cas très déterminés pour en tirer des règles de conduite plus générales : quoique nous récusions celles-ci, nous ne versons pas dans l'intransigeance au sujet des situations où, originellement, elles s'appliquaient.

2. *Un autre dépend de lui.* — Un peu à l'inverse des précédentes, la situation peut se présenter où l'on doit régler non son action d'après la pensée d'un autre, mais l'action d'un autre selon sa propre pensée. On le fait à des titres divers.

Comme un chef ou un maître, tout d'abord, ayant autorité sur quelque sujet. Des devoirs spéciaux concernent cette condition, garantis, selon saint Thomas, par une prudence, exactement comme il nomme pru-

dence la vertu qui garantit la conduite individuelle : la seule différence de l'une à l'autre est que celle-ci est ordonnée au bien d'un seul, celle-là du groupe sur qui le chef a autorité. C'est dire que le même soin de la vérité pratique, incombant à chacun pour son compte, incombe à quiconque gouverne la conduite des autres. Les mêmes règles que nous avons ci-dessus énoncées à l'usage des particuliers, toutes déduites de cette exigence de vérité dans l'action, se retrouveront donc ici, transposées à l'usage des chefs. Mais les disputes que nous avons racontées ont peu retenu de ces cas, auxquels avait été très attentive la théologie médiévale. Elles ont en revanche débattu à loisir ceux du conseiller et du confesseur.

Quant au conseiller, il dira ce qu'il pense, c'est-à-dire ce qu'il juge être vrai, avec le degré de certitude qu'il y attache; il mentionnera, s'il les connaît, les opinions divergentes et dira quel jugement il porte sur elles. En d'autres termes, il pratiquera l'attitude qu'on adopte spontanément chaque fois que l'on veut donner à quelqu'un un bon conseil, en quelque ordre de choses que ce soit. On s'inspire alors du sentiment que ces sortes de relations sont gouvernées par le soin de la vérité. Le consultant recevra le conseil dans le même esprit, soucieux qu'il est de connaître quel est véritablement son devoir. Nous ne lui permettons pas de se mettre en quête de l'opinion la plus commode, quoi qu'il en soit de sa vérité, dès là qu'est engagé dans l'affaire un intérêt proprement moral. A plus forte raison, et dans le cas encore où un tel intérêt se trouve engagé, ne lui permettons-nous pas d'adopter sur le même objet, selon que le demande son intérêt, tantôt l'une, tantôt l'autre des opinions contradictoires le concernant. Si telle action est vraie et juste quand elle tourne à son avantage, comment ne le serait-elle plus quand elle lui devient onéreuse? Vérité en deçà de mes intérêts, erreur au-delà, n'est point une maxime qui puisse gouverner la vie morale. Nous croyons ne rien dire en tout cela qui ne soit le langage de la nature.

Quant au confesseur, il ne semble pas non plus trop difficile, quoique le cas soit plus complexe, de tracer la voie qu'il doit suivre entre les extrêmes contraires. Il y a lieu de concilier cette fois l'autorité du confesseur avec la conscience du pénitent. En principe, il appartient au confesseur d'éclairer le pénitent et de lui dire ce qu'il estime être la vérité, et cela quand même le pénitent se tromperait de bonne foi; car la bonne foi d'une conscience n'est pas dans tous les cas un état définitif : elle l'est si l'on croit sincèrement la vérité, elle ne l'est pas si l'on est sincèrement attaché à l'erreur. Dans la pratique, l'intervention du confesseur tiendra compte de la gravité du cas (on sait quel avertissement solennel a donné Pie XI aux confesseurs, dans l'encyclique *Casti connubii*, sur le devoir « de ne point laisser dans l'erreur » touchant le précepte là rappelé les fidèles dont ils ont charge), de la certitude où il est de son propre jugement, du degré de volontaire qui pourrait être impliqué dans l'erreur du pénitent; au cas notamment où celle-ci serait absolument innocente et si la matière souffre délai, le confesseur pourrait ne dire la vérité qu'après avoir peu à peu disposé son pénitent à la mieux recevoir. Si le pénitent était occasionnel et que l'on ne dût plus le revoir, la gravité de son erreur pourrait faire que le confesseur est à le détromper aussitôt. Il est superflu de dire que la manière d'éclairer le pénitent tiendra compte de toutes les circonstances, telles que les apprécie la prudence du confesseur, une qualité que le plus bel exposé de principes ne peut remplacer. Mais, quant au devoir même de faire connaître la vérité, nous ne voyons pas quel prétendu droit du pénitent y pourrait faire obstacle. Aurait-il le droit qu'on ne lui formât point la conscience? ou bien la disposition où il est de ne point se rendre à la vérité lui conférerait-elle le droit de vivre dans l'erreur? Il aurait mieux valu à ce compte que le christianisme ne fût pas annoncé, et par le Seigneur en personne, à tant de gens qui devaient y faire la sourde oreille. L'office propre de quiconque a charge d'âmes est de les éclairer, non de les ménager, quoiqu'il puisse les éclairer en les ménageant si la lumière alors doit mieux pénétrer en elles. Mais il faut éviter de faire une fin de ce qui n'est qu'une condition. D'autant que la vérité porte avec soi sa vertu; elle est de sa nature conquérante et salutaire. On dirait que certains moralistes l'ont oublié, à voir, dans l'un ou l'autre des ouvrages rencontrés en notre enquête, quelle maigre liberté ils laissent au confesseur et même de quels châtiments ils le menacent pour peu qu'il ait exercé quelque contrainte sur l'opinion propre du pénitent.

Devant le jugement du confesseur, il arrivera que le pénitent se rende : le problème alors est résolu. Mais il arrivera qu'il conserve son opinion, et quand même le confesseur est assuré de la vérité de la sienne propre. Que l'opinion du pénitent soit singulière et communément estimée intenable, telle que le confesseur y peut opposer le sentiment unanime des théologiens dans l'Église, il ne doit certainement lui faire aucun crédit, mais la traiter comme une erreur, et le pénitent en conséquence. Mais il se peut que l'opinion du pénitent soit de celles qui entre théologiens sont reçues ou tolérées, telle donc que des fidèles la peuvent légitimement partager. Le confesseur discernera alors si son pénitent y est attaché de bonne foi, estimant qu'elle représente la vérité. En ce cas, le pénitent est bien disposé, et le confesseur, tout en divergeant d'avis, tout en estimant pour son compte que le pénitent se trompe, ne pourra que lui accorder l'absolution. Ou bien le pénitent est attaché à cette opinion, insoucieux de sa vérité (peut-être même estime-t-il que celle du confesseur a plus de chances d'être vraie), mais uniquement parce qu'il la sait soutenue comme probable et qu'elle a cours dans l'Église. Il montre en ce cas une disposition que le confesseur a le droit de juger imparfaite et qu'il peut s'employer à améliorer. Que le pénitent résiste, on a affaire manifestement à quelqu'un qui entend faire son salut au meilleur compte; mais, parce qu'il se tient dans les limites admises, parce qu'il recourt à un critère auquel le confesseur ne peut que se soumettre, celui-ci absoudra le pénitent. Nous touchons ici à la conséquence pratique annoncée plus haut quand nous parlions du respect auquel a droit toute doctrine morale agréée dans l'Église et au nom de cet agrément même. Comme le théologien, le confesseur ne peut que se ranger à ce fait, qui a valeur de soi.

Nous aurons complété cet exposé des règles pratiques de la direction de l'action si nous ajoutons que l'application en doit être mesurée selon la qualité des consciences. Elles s'appliqueront avec plus d'urgence aux consciences lâches et insouciantes, avec moins aux consciences minutieuses et scrupuleuses. On ne laisse pas d'être objectif en tenant compte de ce facteur. A chacun de l'apprécier en ce qui concerne sa propre conduite; à tous ceux-là de le considérer aussi, qui règlent la conduite des autres. La connaissance s'en acquiert surtout par l'expérience; elle est comme une sorte de tact, dont on voit aussitôt combien il est précieux et nécessaire. Une bonne morphologie des consciences et de leurs variétés facilitera du reste l'acquisition de cette qualité.

3° *La nature de nos règles pratiques*. — Il n'est pas nécessaire qu'on inscrive sous un système les règles que nous venons d'énoncer. Nous avons dit plus haut quel sens relatif est celui des vocables désignant désormais les systèmes en cours; même le mot de probabiliorisme, nous préférerions qu'on ne nous l'appliquât pas. Il ne s'agit point pour nous de choisir

savamment entre des probabilités ou opinions posées devant l'esprit, mais de suivre la nature de l'esprit, lequel tend au vrai. On ne marquerait qu'insuffisamment cette différence en parlant à propos des règles ci-dessus d'un système de la *probabilité unique*, par opposition aux systèmes des *probabilités multiples*. Notre soin est justement d'échapper aux systèmes. Au fond est-il certain qu'un système soit indispensable à qui veut régir comme il faut sa conduite ou celle des autres? Les règles qu'on vient de lire s'inspirent du seul souci de la vérité pratique, objet formel du jugement moral; nous avons seulement tenu compte des situations diverses où se trouve la conscience élaborant son jugement. La morale veut qu'on soit naturel. Qu'on n'entende point par là un refus de voir les complications qui sont réellement celles de la pratique. Naturel ne veut point dire fruste. Rien n'empêche que notre fonds de rectitude se cultive, s'affine, s'adapte, devienne savant. On n'eût pas inventé les systèmes moraux si l'on n'avait substitué à cette éducation des procédés tout faits, d'un maniement plus sommaire, mais aussi d'une bienfaisance plus contestable.

IV. Pour un renouveau de la théologie morale. — Parmi les préoccupations pratiques qui l'ont inspiré et soutenu, le probabilisme et ses dérivés nous sont apparus comme étant avant tout une crise de la théologie morale comme science. Nous avons porté ce jugement sans méconnaître le crédit qu'ils ont dans l'Église. Sans le méconnaître davantage, d'autant que toutes nos observations ne doivent pas atteindre l'unanimité des probabilistes indistinctement, nous pouvons maintenant indiquer, en dernière conclusion de ce travail, selon quelles maîtresses conditions s'opérerait à notre gré, d'un commun accord, le relèvement que tant de vicissitudes passées rendent souhaitable, en sorte que la théologie morale fût rétablie en son entière dignité de science de la vie chrétienne.

1° *De quelques caractères de la doctrine morale.* — En cette science signalons d'abord l'exigence de la certitude. L'espoir comme le besoin d'être certains s'est affaibli chez les amis de la probabilité. Leur tendance fut de multiplier les opinions probables, sans prendre assez garde que la tâche du moraliste, s'il prétend à la science, est d'obtenir d'abord et autant qu'il se peut des certitudes. L'une des causes en est la préoccupation utilitaire qui dominait leurs recherches. D'emblée, ils considéraient les choses morales non en leur nature, mais avec l'arrière-pensée des applications qui vont s'ensuivre. Le moraliste peut établir avec certitude qu'il est mal de faire un faux serment; aucune hésitation n'affecte une telle proposition. Il advient seulement (phénomène propre à la science morale et qu'ignore, par exemple, le mathématicien démontrant que 2 et 2 font 4), il advient qu'établissant cette proposition des cas particuliers se présentent à son esprit où il lui semblerait qu'un faux serment dût être assez bien en situation. Qu'il les retienne alors, et le voilà tenté d'énoncer qu'il est seulement probable que le faux serment soit toujours défendu. Les probabilistes résistent mal à ces sortes de tentations. Ils passent donc à des énoncés probables parce qu'ils ne considèrent plus assez purement les essences morales. L'impression des cas particuliers l'emporte chez eux sur la vue nette des principes. Partis pour faire de la science, ils risquent de verser dans l'empirisme. A ce point de vue, rendre à la théologie morale sa dignité scientifique comporte *qu'on y rétablisse l'universel.* Il n'est pas moins légitime ici qu'ailleurs, s'il est vrai qu'on y a affaire à du réel, lequel est partout de même étoffe. Que l'esprit du moraliste se désencombre des cas. Tout ne tient pas dans l'individuel. Il y a un temps pour l'universel et pour la certitude. Le respecter est de la méthode même de l'esprit humain. Ensuite de quoi viendra en morale la considération du particulier. Mais on y passera à partir de l'universel et sans perdre devant la déconcertante confusion du concret le bénéfice inappréciable d'une certitude absolument vraie. A ce compte, la théologie morale prendra un tour plus tranché, plus décisif, disons plus vigoureusement intellectualiste. Les tâtonnements viendront à leur heure; mais le moraliste n'est pas voué à ne se prononcer qu'avec hésitation. Il n'use pas seulement du peut-être et du probablement; il lui est permis de parler comme le demande l'Évangile et de dire : *est, est; non, non.*

Non que les certitudes doivent s'imposer à tout coup au plan de l'universel. Même là, et à mesure que se resserrera la considération pour se rapprocher de l'*hic et nunc*, nous concevons que des hésitations aient lieu et que des opinions divergentes se fassent jour. La *probabilité* n'est pas exclue de ce domaine. Mais qu'elle soit, de grâce, une probabilité persuasive, agissant sur l'esprit qui la reçoit. Il ne suffit pas de savoir qu'un docteur ou plusieurs l'ont ainsi pensé, ni que des raisons ont été avancées en ce sens. Sur l'objet en cause, avec le secours des raisons comme des docteurs, le moraliste exercera un véritable effort intellectuel, grâce à quoi il accède à une conviction que motive la vérité. Là est dans tous les cas la prétention naturelle de l'intelligence. La probabilité est une qualité, et non l'objet de l'adhésion. Moins assurés de la vérité, c'est la vérité néanmoins que nous voulons tenir. Que certains se bornent à enregistrer les opinions en cours, nous ne les blâmerons pas, surtout s'ils le font avec soin, et il se peut qu'ils rendent service; mais ils ne méritent point le titre de moralistes, au sens où le mot évoque une science. Il n'est du reste pas souhaitable que de tels auteurs se multiplient. Quant aux moralistes proprement dits, ils feront comme nous venons de dire. A ce compte, on sera moins prodigue de probabilités. Si les probabilistes les ont accumulées, c'est qu'elles leur coûtaient peu de choses. Dans les premiers temps, certains faisaient du probable comme les faux monnayeurs de la monnaie. Moins d'opinions, mais mieux éprouvées (selon l'un des beaux sens du mot probable). Revenons à cette belle gravité des anciens théologiens, pour lesquels découvrir une probabilité était une conquête précieuse, sagement préparée, comme un gain effectif réalisé par de probes travailleurs qui savent le prix de l'argent. Sans donc prendre indistinctement des airs tranchants, sans méconnaître ce qu'il y a de plus instable et fuyant en sa matière, la théologie morale ainsi comprise portera un caractère de fermeté intellectuelle, en sorte qu'elle ne détonne point outre mesure parmi ses sœurs les autres sciences.

Ainsi rétabli l'universel, la théologie morale dirigera mieux la vie chrétienne. Pas plus que la vie morale tout court, celle-là ne consiste exclusivement dans le détail des actions. Et quand on connaîtrait sans défaillance la solution de tous les cas possibles, et quand on saurait à tout coup sans hésiter ce qu'il faut faire, encore manquerait-il cela même qui donne aux actions particulières leur sens et leur intérêt, savoir *l'esprit* qui les anime. A travers la multitude des actions où elle s'exprime successivement, une vie humaine est marquée de quelques grands caractères, elle conspire vers quelques grands objets, et nous savons bien que là est son prix. De même n'est-on pas chrétien seulement parce que l'on fait ceci ou évite cela, mais parce que l'on aime Dieu et que l'on met au-dessus de tout sa possession dans la vie éternelle. Qui nous informera de ces suprêmes vérités morales, sinon la théologie du même nom? Toute science morale serait défectueuse, qui, inquiète de résoudre les cas, ne fournirait aussi les principes. Le défaut en serait plus sensible qu'ailleurs en théologie où nous sont demandées des actions plus difficiles, où

les principes sont plus admirables et émouvants. Il se trouve que, voulant trop tôt être pratique, on l'est moins bien. Le plus pratique serait encore de commencer par ne l'être pas. Son désintéressement récompensera le moraliste. En ce sens, il n'hésitera pas à étendre son investigation et à rechercher des certitudes du côté des vérités permanentes, apparemment éloignées de la pratique, et dont la connaissance meilleure est d'un médiocre secours en effet pour la solution des cas; mais elles sont d'un bienfait incomparable quant à l'esprit de nos actions, c'est-à-dire quant à notre véritable vie morale. Une mesure de réalisme spirituel, un front levé de temps en temps vers le ciel, et non pas obstinément penché sur les embarras des consciences : c'est de quoi les morales probabilistes ont perdu l'habitude et dont les chrétiens ont le plus grand besoin.

A ces réflexions, les théologiens dont nous parlons répondront qu'ils font leur métier de moralistes, laissant à d'autres le soin de régler de plus hautes vies. Ils écrivent pour le commun des âmes, non pour l'élite. Ils entendent sauvegarder la simple honnêteté et non promouvoir la sainteté. Nouveau dissentiment entre les probabilistes et nous! Ils tiennent pour consacrée en théologie la distinction de la morale, de l'ascétique et de la mystique; nous y voyons un phénomène historique contingent et dont le détriment doctrinal n'est pas niable. *Il n'y a qu'une vie chrétienne*, à laquelle correspond pour la diriger une seule science qui s'est appelée, jusqu'au XVII[e] siècle, la théologie pratique ou morale. La moindre action du plus humble chrétien engage la vie éternelle. La sainteté n'est pas d'une autre essence que l'honnêteté chrétienne. Il y a certes en vie chrétienne des degrés et des variétés; mais il n'y a pas deux principes. Qui entend s'occuper d'elle, en quelque catégorie de chrétiens qu'il la considère, ne peut en oublier le principe unique et l'unique esprit. Il n'y a rien de plus beau en ce monde que la foi, l'espérance et la charité : elles sont le lot de quiconque se réclame du nom de Jésus-Christ et aspire à la vision de Dieu. La différenciation du moral, de l'ascétique et du mystique n'est pas, comme on croirait d'abord, un progrès vers la précision; elle est la rupture d'une synthèse. On découvrirait dans l'histoire bien des partages de cette sorte, qui ne font qu'offrir à l'esprit une illusoire facilité, aux dépens de la vérité totale et de l'unité réelle des objets. Le pire effet de la présente distinction est sans doute l'appauvrissement de la vie morale, que régit une théologie ordinairement coupée de ses ressources doctrinales et spirituelles. Le retour de la théologie morale aux grandes pensées et à l'élan du cœur ne sera pas le passage indu d'un genre à l'autre, mais le rétablissement de cette science en sa naturelle dignité.

2° *Des conditions d'une meilleure casuistique.* — Il apparaît déjà que nous ne bannissons pas de la théologie morale l'étude des cas particuliers. Nous avons revendiqué qu'elle vienne à son heure et en son lieu. En leur étude même, nous croyons que des améliorations s'imposent. La casuistique est à notre avis chose difficile et qui requiert chez qui l'entreprend des qualités diverses et complémentaires. En un seul cas se rencontrent, outre l'universel et le particulier, maints problèmes qu'il y faut démêler, ordonner, décider. Mis en présence de la vie concrète, le casuiste ne saurait oublier les principes et renoncer à sa qualité de théologien, mais il ne peut non plus méconnaître, sous prétexte de fidélité aux principes, les difficultés ou démentis que semble leur infliger l'expérience. Attentif à l'une des considérations requises, il n'aura garde d'omettre les autres, qui les doivent équilibrer. Selon son tempérament, il risque d'imposer une solution trop nette et trop simple, ou bien de renoncer à rien décider et de conclure approximativement. Ce dernier danger est de beaucoup le plus menaçant en probabilisme. Le crédit qu'on y professe pour l'opinion des autres est propre à l'aggraver sans limite. On aura déjà beaucoup fait pour une meilleure casuistique si l'on y règle l'usage de recourir aux auteurs. La théologie morale telle qu'elle est *abuse des citations;* elle en fait trop, elle les vérifie mal. Il y a bien quelque paradoxe de la part de ces moralistes qui mobilisent ciel et terre pour défendre l'autorité des opinions et qui les rapportent si négligemment. Les plus illustres ne seraient pas en cela les moins répréhensibles. Par ailleurs, les modèles d'excellente casuistique ne manquent pas. On les trouve moins chez les casuistes de profession que chez les théologiens, et les plus savants d'entre eux, un Cajétan, un saint Thomas d'Aquin, des exemples de qui on tirerait sans trop de peine la méthodologie d'une plus qu'estimable casuistique. L'un des traits en serait sans doute l'examen attentif du fait ou des ensembles de faits soumis à l'appréciation morale : il faut juger de ce qui est, de ce qu'offre la réelle expérience de la vie humaine, ce qui demande qu'on s'informe de celle-ci avec soin et selon des voies garanties. Des enquêtes positives et méthodiques, des observations précises, contrôlées, scientifiques, apparaissent ainsi comme la condition préalable d'une sérieuse casuistique. D'autre part, en de certaines matières du moins, il ne semble pas que le jugement moral puisse être porté avec quelque garantie si l'on n'a acquis sur l'objet en cause des informations techniques, relevant de quelque science, par exemple quand il s'agit des choses de l'ordre économique ou des opérations financières. On souhaiterait en ce sens que quelques-uns parmi les moralistes se fissent une compétence spéciale en l'un ou l'autre de ces domaines d'accès difficile, où la conscience d'un grand nombre se heurte aux plus embarrassants problèmes. Le goût de la vérité fera, nous le disions plus haut, qu'on aborde avec hardiesse et vigueur de telles recherches où sont requis tant de soins.

Ajoutons une remarque. Les casuistes ont multiplié avec intrépidité les opinions; on n'imitera point leur audace, spécialement quand il s'agit de choses délicates et propres à froisser les consciences. Il arrive qu'on n'ose approuver ni blâmer. Les anciens théologiens invoquaient en de tels cas la décision du législateur. Vu les garanties dont une loi est entourée, vu l'autorité nécessaire à sa promulgation, on n'a pas à redouter que la reconnaissance par elle de certains actes ou usages ne facilite une extension du mal. A ce point de vue, la casuistique fut chez quelques-uns et pour une part l'usurpation indue de l'office du législateur. Ces moralistes ont fait le prince : ils ont avancé des décisions qui eussent demandé de l'autorité. A l'encontre de leur façon, le casuiste averti se souviendra de sa fonction subalterne et qu'il n'est auprès des consciences que l'interprète et non l'auteur de la loi.

Mais l'amélioration essentielle dont a besoin la casuistique est une restauration de la vertu de prudence. Il y a une impuissance congénitale de la casuistique, et nous entendons la meilleure et la plus complète : c'est qu'elle est déconcertée par la vie. Les quelque vingt ou trente mille cas de Diana sont encore inférieurs à la réalité. Impossible que chacun trouve exactement dans un livre la réponse que son cas appelle. La prétention et, pour quelques-uns d'entre eux, la frénésie des casuistes ont été de fournir réponse à tout. Ils ont joué avec la vie à qui serait le plus fertile en difficultés. Ils ne pouvaient qu'être battus, la vie étant à la fois plus simple et plus imprévue que leurs inventions. Une saine casuistique est celle qui, pénétrée du sentiment de son insuffisance, ménage la place à une autre habileté, faite d'une autre étoffe et, puisqu'il s'agit de bien vivre, appartenant elle-même à la vie. De toute antiquité, la prudence fut conçue pour satisfaire à cette tâche. Elle représente

l'équipement intérieur dont est muni un homme appelé à se mouvoir parmi le réel et à diriger sans relâche sa conduite. Elle répond à la nécessité de juger du bien et du mal sur le plan de l'action concrète. Elle consiste en un ensemble de ressources morales et intellectuelles, spirituelles et sensibles, grâce à quoi se réalise au mieux de nos vertus l'incessante adaptation qu'exigent de nous le train des choses et nos propres vicissitudes. Aucune Somme ne supplée cette éducation intérieure. Moins féru de casuistique, on jugera mieux de ce qui convient, si la prudence veille au-dedans de l'âme. En n'exploitant que secondairement cet héritage de l'ancienne théologie, le probabilisme s'est privé de la ressource essentielle qui dût favoriser précisément ses fins pratiques et toutes concrètes. Jusqu'aujourd'hui même, il ne semble pas s'être avisé encore de la perte qu'il a subie.

A la vérité, nous le comprenons bien. Que la prudence, au sens que nous venons de rappeler, ait cessé d'être, dans les théologies morales, cette pièce organique qu'elle fut jadis; que son étude et sa recommandation n'y tiennent qu'un rang modeste, bien inférieur à l'exposé des systèmes moraux, il y a là plus qu'une coïncidence. On s'est passé d'elle au nom du même esprit que nous avons observé au long de cette histoire, et dont nous répétons qu'il a donné au probabilisme sa consistance. La prudence est rendue peu nécessaire dans une doctrine où l'on insiste moins sur l'élaboration du propre jugement pratique que sur le choix d'une opinion parmi celles qui ont cours, et de moins en moins à mesure qu'on tend à élargir la liberté du choix. Elle n'est plus guère requise dans une conception de la vie morale où il semble qu'on acquitte ses obligations comme on exécute une consigne, exactement mais sans amour. Car il faut remarquer en fin de compte cette curieuse réduction de l'acte humain à laquelle pratiquement se tiennent certains moralistes : ni l'intention initiale du bien et l'empressement de le trouver, d'où dérive dans l'action, si l'on peut dire, sa sève; ni la délibération intérieure avec ses qualités et ses difficultés propres; ni la détermination convaincue du devoir, telle que l'enquête objective y a conduit l'esprit, aucun de ces moments ne leur semble offrir de l'intérêt ou demander une attention et une vertu spéciales. Du livre à l'exécution, du livre où est inscrite toute faite la formule de l'action à l'exécution qui s'y conforme de justesse, ne semble-t-il pas que trop d'auteurs raisonnent comme si l'acte humain ne comportait rien d'autre? En ces conditions, il est clair que la prudence, même si l'on en parle, est d'un prix diminué. Elle prend au contraire toute sa valeur dans une morale où l'homme tout entier se livre en ses actes, où l'action se détache de lui comme un fruit mûr et savoureux. Il est certain qu'on n'agit bien qu'avec toute son âme. Du jour où tous les moralistes entendront cette formule avec la même force, peut-être leurs différends particuliers se composeront-ils plus facilement et le probabilisme aura-t-il cessé d'être des uns aux autres un objet litigieux.

Th. Deman.

PROCÈS ECCLÉSIASTIQUES. — I. Notion et histoire. II. Le pouvoir judiciaire de l'Église (col. 623). III. Des procès en général (col. 627). IV. De quelques procès en particulier (col. 635). V. Des causes de béatification et de canonisation (col. 638). VI. De quelques procédures spéciales (col. 641).

I. Notion et histoire. — 1° *Notion*. — Trois termes principaux servent habituellement à désigner, dans le langage juridique comme dans le langage courant, l'ensemble des actes par lesquels une personne revendique ses droits devant l'autorité publique : *jugement*, *procès* et *procédure*. Employés souvent l'un pour l'autre, ils ne sont pourtant pas synonymes.

1. Le *jugement, judicium*, qui désigne originairement une opération de l'esprit, consiste avant tout dans la connaissance de la cause, d'où découle la définition du droit controversé; le jugement proprement dit commence à la citation et se termine normalement par la sentence.

2. Dans le droit décrétalien, le mot *procès* marqua surtout les actes judiciaires posés par le juge; en ce sens, le procès n'est qu'une partie du jugement. Cf. *Decr.*, l. II, tit. IX, c. 5; l. I, tit. III, c. 22; l. I, tit. XXI, c. 18; l. V, tit. XI, c. 2 *in Clem.*

Chez les modernes, au contraire, il désigne tous les actes à poser pour découvrir la vérité et protéger le droit : le terme a donc une extension plus grande que le mot jugement puisqu'il comprend tous les actes préliminaires aussi bien que toutes les fonctions exécutives qui accompagnent ordinairement la conclusion d'une cause. C'est dans ce sens plus large qu'il faut entendre le titre inscrit en tête du l. IV du Code, *De processibus*. La signification de ce mot est générique : il désigne non seulement la série des actes requis pour régler les litiges entre particuliers, mais encore la manière d'expédier toutes les affaires ou contestations dans lesquelles le bien public est intéressé, par exemple le culte à rendre aux serviteurs de Dieu, ou la façon de procéder dans certaines questions d'ordre semi-administratif, semi-pénal. Plus rarement le terme procès est employé, au sens restreint de jugement, pour désigner simplement l'ensemble des actes à développer devant les tribunaux dans un ordre déterminé : c'est ainsi que l'on parle parfois de procès contentieux, procès criminel, publication du procès. Can. 1859.

3. La *procédure* est plutôt l'évolution extérieure et pratique d'un procès. Le mot est tiré du Code civil français; il est souvent employé comme synonyme de jugement ou de procès.

4. Nous avons du *jugement ecclésiastique* une définition authentique au canon 1552 du Code : *Controversiæ in re de qua Ecclesia jus habet cognoscendi, coram tribunali ecclesiastico, legitima disceptatio et definitio.*

a) Ce qui spécifie et limite le jugement ecclésiastique, c'est avant tout son objet : *res de qua Ecclesia habet jus cognoscendi;* il doit porter sur une matière qui est du ressort de l'Église, soit de par le droit divin, soit par concession, dévolution, ou à tout autre titre. Cet objet est en général un droit controversé, un conflit de volontés, pour la solution duquel il est fait appel à l'autorité sociale. De façon plus précise, le can. 1552, § 2, spécifie que le jugement a pour objet en premier lieu les *droits* des personnes physiques ou morales; seules en effet ces personnes peuvent avoir des droits, qu'elles poursuivent *(persequenda)* s'ils sont personnels, qu'elles revendiquent *(vindicanda)* s'ils sont réels. Le jugement peut porter en second lieu sur des *faits juridiques* que le juge a pour mission de déclarer. Les faits juridiques sont ceux dont dépend l'habilité à acquérir ou à exercer des droits, ou bien encore l'acquisition même, la mutation ou la perte de ces mêmes droits; par exemple l'état matrimonial, l'état libre, la majorité, la qualité d'héritier, la légitimité de la naissance, le paiement d'une dette, etc. Enfin, les délits peuvent être l'objet d'un jugement lorsqu'une information est ouverte à leur sujet en vue d'infliger une peine ou de la déclarer.

b) Le *sujet* du jugement est double. Il y a le sujet *passif :* ce sont les parties en cause, bien qu'elles soient actives par rapport à la controverse : elles portent les noms de demandeur, *actor* (qui prend le titre d'*accusator* dans les causes criminelles), et de prévenu, *reus*. Le sujet *actif* est le juge, c'est-à-dire la personne légi-

tinemment constituée pour connaître de la cause et régler le litige entre les plaidants.

c) Enfin, la *forme* du procès comprend l'ensemble des actes et des solennités juridiques à observer au cours des débats et pour le prononcé de la sentence.

2° *Division.* — 1. Le jugement ecclésiastique est dit *ordinaire* ou *délégué*, selon que la cause est portée devant un juge muni du pouvoir ordinaire ou seulement délégué.

2. En raison des causes à définir, le jugement peut être *spirituel* s'il porte sur des causes purement spirituelles ou unies aux causes spirituelles, par exemple la juridiction, la nullité d'un sacrement, ou une question de bénéfice ecclésiastique; il est dit *temporel* s'il a pour but de définir des intérêts temporels, par exemple la validité d'un contrat passé entre clercs. Le jugement est *pétitoire* si la controverse porte sur un droit ou sur la propriété d'une chose; on l'appelle *possessoire* lorsque seule la possession d'une chose ou la quasi-possession d'un droit est en cause.

3. En raison de la fin, le procès est dit *contentieux* (nous dirions en France : au civil) lorsqu'il vise principalement la poursuite ou revendication de droits privés ou la déclaration de faits juridiques concernant des personnes physiques ou morales. Il prend le nom de *criminel* lorsqu'il a pour but d'infliger ou de déclarer une peine, à la suite d'une transgression intéressant l'ordre social.

4. En raison de la forme, on distingue les jugements *solennels*, au cours desquels sont observées toutes les formalités requises non seulement par le droit naturel, mais encore par le droit positif, et les jugements *sommaires*, dans lesquels on omet les formalités du droit humain, susceptibles de retarder la marche du procès, pour ne conserver que les solennités du droit naturel. Notons que le Code n'a pas retenu cette dernière distinction et qu'il ne connaît pas à proprement parler de procès sommaires. Le can. 1555 ordonne au contraire de suivre ponctuellement les prescriptions contenues dans le l. IV, sauf s'il s'agit de jugements concernant le renvoi de religieux (can. 654-668) ou d'une cause portée devant le Saint-Office, ce tribunal observant une procédure qui lui est propre.

3° *Histoire.* — Seuls les peuples primitifs laissent aux particuliers le soin de se rendre justice à eux-mêmes; dès que la civilisation apparaît, l'autorité publique intervient pour résoudre les conflits. Plus une société est parfaite, plus elle restreint le droit des citoyens à se faire eux-mêmes les défenseurs ou les vengeurs de leurs droits.

L'Église, instituée par le Christ comme une société parfaite, ne tarda pas à intervenir pour régler les controverses qui s'élevaient soit entre les fidèles, soit entre les clercs. Mais ce n'est pas du premier coup qu'elle forgea un code complet de procédure judiciaire. Ses jugements furent d'abord très simples, se réduisant le plus souvent à l'application des principes du droit naturel. Elle sauvegardait les droits de l'accusé, ne le condamnant que si sa culpabilité était pleinement démontrée, admettant le droit d'appel et proportionnant la peine au délit.

Au sortir des persécutions, le nombre des causes portées devant les tribunaux ecclésiastiques alla croissant. Cf. saint Augustin, *De opere monachorum*, c. XXIX, *P. L.*, t. XL, col. 576 sq. La procédure jusque-là usitée devint insuffisante, et il fallut songer à lui donner une forme plus stable et plus solennelle. Devoti, *Instit. canonica*, l. II, tit. I, § 22. C'est à quoi s'employèrent les conciles d'Afrique, spécialement ceux de Carthage, à la fin du IVe siècle, celui d'Antioche (341), can. 15, et celui de Chalcédoine (451), can. 9. Cf. *Grat.*, caus. VI, q. IV; caus. XI, q. I, c. 38. L'Église eut alors recours au droit romain, dont elle fut l'héritière à l'arrivée des barbares. Elle lui emprunta sa procédure, comme elle lui avait emprunté beaucoup de ses lois, ainsi qu'il ressort des lettres de saint Grégoire le Grand écrites au début du VIIe siècle. Cf. *Grat.*, caus. II, q. I, c. 7; caus. XXI, q. VI, c. 2. Le pape Lucius III (1181-1185) entra plus avant dans cette voie en déclarant le droit romain source subsidiaire du droit canonique. Mais cela n'empêcha point la pénétration dans la procédure de l'Église de quelques éléments germaniques; parmi les plus heureuses citons certaines exigences concernant le nombre des témoins, la valeur des documents, le serment décisoire, les témoins de septième main. Enfin, l'Église y ajouta ses propres prescriptions au cours du Moyen Age. Les compilations canoniques font une place à la procédure judiciaire dès le VIIe et le VIIIe siècle, et la seconde partie du *Décret* de Gratien nous montre assez qu'au milieu du XIIe siècle les procès canoniques n'étaient pas dépourvus de perfection relative. En conciliant les éléments opposés du droit romain et des coutumes germaniques, en en tempérant les rigueurs et en en corrigeant les défectuosités, l'Église devint ainsi l'auteur d'un nouvel ordre judiciaire qui ne fut pas sans influence sur le droit civil lui-même.

Survient Bernard de Pavie, qui, dans les l. I et II de sa première compilation (1187-1191), insère les canons et les décrétales, leur donnant pour titre respectif *judex* et *judicium*. Cet ordre, qui s'imposa aux autres compilations, fut retenu par Grégoire IX pour sa collection authentique des *Décrétales*. Toute la matière concernant les procès y est traitée aux l. I (tit. V à XLIII), l. II (tit. I à XXX), et dans quelques titres du l. V.

La procédure canonique ainsi élaborée ne laissait pas d'être longue et quelque peu compliquée, surtout lorsqu'on y eut introduit l'écriture. Aussi voit-on certains papes dispenser les juges délégués de certaines solennités : Alexandre III, *Decr.*, l. II, tit. I, c. 6; Innocent III, *ibid.*, l. II, tit. VI, c. 1; Boniface VIII, l. I, tit. VI, c. 43, *in VI°*. Clément V avait ordonné de simplifier la forme du jugement pour certaines causes matrimoniales et bénéficiales. Cf. l. II, tit. I, c. 2, *in Clem.* Afin de préciser et d'uniformiser cette réforme, il publia en 1306 la célèbre constitution *Sæpe*, qui organisait une procédure nouvelle qu'on a appelée *sommaire*.

Les pontifes des XIVe, XVe et XVIe siècles édictèrent à leur tour quelques prescriptions en matière judiciaire. Mais la vraie réforme vint du concile de Trente. Celui-ci accrut et fortifia les pouvoirs judiciaires de l'évêque et réduisit à de justes proportions les solennités de la procédure. Cf. sess. XIII, c. I-VIII, *De ref.*; sess. XXIV, c. V et XX; sess. XXIII, c. VI; sess. XXV, c. X.

Après le concile de Trente, les causes majeures furent instruites par les diverses Congrégations romaines; de plus, divers décrets furent portés pour interpréter authentiquement et compléter les prescriptions du concile en matière judiciaire. Il faut mentionner en particulier la réorganisation, par Benoît XIV, des procès concernant la nullité du mariage ou la nullité de la profession religieuse : constitution *Dei miseratione* du 3 novembre 1741 et *Si datam* du 4 mars 1748. Cette dernière constitution fut étendue en 1838 aux causes de nullité du sous-diaconat. Le même pape promulgua encore le 1er juin 1741 la constitution *Sacramentum pœnitentiæ*, sur la procédure à suivre dans les cas de sollicitation, et une autre, *Ad militantis Ecclesiæ*, sur la question des appels judiciaires.

Au cours du XIXe siècle, le procès canonique subit de nouvelles réformes, spécialement en matière matrimoniale et criminelle. Au concile du Vatican, divers vœux furent émis par les évêques présents pour obtenir la simplification et l'unification de la procédure déri-

vée du *Corpus juris*. Afin de répondre à ces vœux, Léon XIII adressa le 11 juin 1880, par l'organe de la Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers, une instruction sur la manière de procéder dans les causes disciplinaires et criminelles des clercs; il autorisait les évêques d'Italie, auxquels seuls l'instruction était adressée, à suivre dans ces cas une procédure sommaire. Le bénéfice de cette concession fut étendu à d'autres nations, à la France en particulier, par un rescrit daté du 14 janvier 1882.

Enfin, Pie X, réformant la curie romaine, confina les Congrégations dans les questions administratives; il leur retira de façon habituelle tout pouvoir judiciaire qu'il transféra à la Rote romaine et à la Signature apostolique.

Aujourd'hui, en dehors des coutumes légitimes ou des privilèges particuliers, le droit de l'Église concernant les jugements est tout entier dans le Code. Depuis la promulgation de celui-ci en 1917, la Sacrée Congrégation des Sacrements a publié, le 7 mai 1923, un décret contenant les règles spéciales à suivre dans les causes de dispense *super matrimonio rato et non consummato;* une instruction *De processibus*, du 27 mars 1929, est venue compléter ce décret.

II. Le pouvoir judiciaire de l'Église. — 1° *Existence.* — 1. *Le pouvoir judiciaire de l'Église est la conséquence logique de son pouvoir législatif.* — Le Christ, ayant fondé sur la terre une société visible et parfaite, l'a dotée de tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre son but. Dans le pouvoir de régir confié à Pierre, Matth., xvi, 17; Joa., xxi, 15, est inclus, à n'en pas douter, le pouvoir de faire des lois, d'édicter des préceptes. Les apôtres l'ont entendu ainsi (cf. Act., xv, 28 sq.; xx, 28; I Cor., xi, 2, 33, 34; I Tim., ii et iii) et, après eux, toute la tradition catholique. Cf. Eugène IV, const. *Lætentur cæli*, 6 juill. 1439; Pie VI, const. *Auctorem fidei*, prop. 4; Pie IX, encycl. *Quanta cura*, Denz.-Bannw., n. 1697; concile du Vatican, const. *Pastor æternus.*

Or, il est de toute évidence qu'un tel pouvoir serait vain et inefficace s'il n'était doublé du pouvoir judiciaire, selon la juste remarque de Jean XXII : *Quia igitur parum esset jura condere, nisi qui ea tueatur existat. Extrav.*, l. II, tit. i, cap. unicum; cf. *Dig.*, l. I, tit. ii, lex 2, § 13.

Ce que réclamait la sagesse naturelle, le Christ a pris la peine de l'exprimer en termes formels : *Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum; si te audierit, lucratus eris fratrem tuum. Si autem te non audierit, adhibe tecum adhuc unum vel duos, ut in ore duorum vel trium testium stet omne verbum. Quod si non audierit eos, dic Ecclesiæ; si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Amen dico vobis, quæcumque alligaveritis...* Matth., xviii, 15-18. De ces paroles, il est facile de déduire la preuve du pouvoir qu'a l'Église de juger les crimes de ses fidèles, non seulement au for interne de la conscience, mais encore en forme solennelle devant ses tribunaux. Lorsque l'avertissement charitable et l'arbitrage pacifique ont été épuisés en vain, il reste en dernier ressort le *dic Ecclesiæ*, c'est-à-dire la dénonciation « aux pasteurs de l'Église », dit saint Jean Chrysostome; « à l'évêque », dit saint Cyprien, *Epist.*, lxvi, 8, Hartel, p. 733. Déjà, nous trouvons, dans la manière de faire indiquée par le Christ, comme une première forme, un embryon de jugement. On y trouve énoncé le délit, un demandeur, un prévenu, des témoins, un juge; il n'y manque même pas une accusation régulière, la sentence et une sanction pénale pour les contumaces. On peut noter en outre que les paroles citées sont suivies immédiatement de cette autre déclaration : « En vérité, je vous le dis, tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel », etc., Matth., xviii, 18, comme si le Seigneur s'engageait à ratifier de son autorité la sentence prononcée par son Église.

2. *La pratique des apôtres confirme cette manière d'interpréter les paroles du Christ.* — Nous voyons ceux-ci rendre la justice avec la pleine conviction qu'ils en ont reçu le pouvoir.

a) En face de l'incestueux de Corinthe, qui scandalise la communauté des fidèles, saint Paul n'hésite pas un instant. Cf. I Cor., v, 1. Aussitôt informé, il s'érige en juge du coupable, *judicavi ut præsens;* et il porte la sentence en vertu du pouvoir reçu du Christ, *cum virtute Domini nostri Jesu.* A lire ce texte, on ne saurait douter que des jugements au for externe n'aient été en usage dès ce temps; pour en sauvegarder une règle naturelle, saint Paul, par une fiction, se représente comme s'il était réellement en face du coupable.

b) Le même apôtre enseigne également avec quelle prudence et quelle réserve il faut recevoir les accusations portées contre les presbytres : *Adversus presbyterum accusationem noli recipere, nisi sub duobus aut tribus testibus.* I Tim., v, 18. Ces paroles s'adressent à un évêque qui, à n'en pas douter, exerce le pouvoir judiciaire et devant lequel on a coutume de porter des litiges ou des accusations; saint Paul exige que toute la discussion de l'affaire se fasse devant témoins, donc au for externe.

3. *Les premiers pasteurs qui succédèrent aux apôtres revendiquèrent constamment pour eux le pouvoir judiciaire.* — Ils portèrent de vrais jugements sur les questions ecclésiastiques : « On juge, dans les assemblées chrétiennes, dit Tertullien, avec grande circonspection, certains que nous sommes d'être en présence de Dieu. » *Apol.*, 39, *P. L.*, t. i, col. 467 sq. Saint Cyprien parle aussi des règles concernant la compétence des divers tribunaux, *Epist.*, lix, 11 et 12, Hartel, p. 678 sq.; plus haut il parle d'un hérétique qui comparut devant un synode africain et fut condamné par quatre-vingt-dix évêques. *Ibid.*, 10, p. 677. Et ces jugements devant les évêques n'étaient pas des exceptions, mais des choses assez fréquentes pour que saint Augustin allât jusqu'à se plaindre de la charge qu'elles lui imposaient. « En ce qui me concerne, dit-il, combien j'aimerais mieux chaque jour travailler de mes mains et employer mes loisirs à lire et à prier, plutôt que d'éprouver, au milieu du tumulte, les angoisses que m'occasionnent les différends des autres, alors qu'il me faut résoudre des affaires séculières par un jugement ou les trancher par un arbitrage. » *De opere monachorum*, c. xxix; cf. *Sermo*, cccli, n. 10, *P. L.*, t. xxxix, col. 1545. Il n'y a qu'à lire les can. 74 et 75 du concile d'Elvire (vers 300) sur les faux témoignages et les dénonciations calomnieuses, les 13e et 14e canons d'Arles (314) sur les traditeurs et les faux dénonciateurs, pour nous convaincre que l'Église eut dès les premiers siècles un for judiciaire distinct du for pénitentiel. Sans doute l'appareil devait en être des plus modestes, surtout en temps de persécution. Mais, après le ive siècle, on voit les causes des hérétiques discutées dans les conciles et les sentences portées dans les formes usitées à cette époque; ce fut le cas d'Arius à Nicée (325), de Nestorius à Éphèse (431), de Dioscore à Chalcédoine (451). Il serait donc faux de prétendre que la procédure ecclésiastique date du xie siècle; s'il y eut alors des innovations en matière judiciaire, ce fut seulement dans la forme et les solennités extérieures.

4. *Enfin, la doctrine de l'Église concernant son pouvoir judiciaire n'a jamais varié.* — Nous avons dit qu'elle organisa peu à peu ses tribunaux; elle le fit comme en une matière qui lui est propre et qui rentre dans la sphère de sa compétence exclusive. Or, l'Église ne saurait se tromper en général sur l'objet et l'étendue

de ses pouvoirs, quoi qu'il en soit des applications particulières, nul doute donc que la puissance judiciaire ne lui appartienne pleinement sur les choses ecclésiastiques.

Les définitions dogmatiques sur ce point de doctrine ne sont pas abondantes; cela s'explique par le souci qu'eut l'Église de défendre surtout son pouvoir *législatif*, attaqué par les hérétiques. En défendant ce dernier, elle protégeait indirectement son pouvoir judiciaire, qui en est la suite logique et le complément nécessaire. Pourtant, lorsque surgirent des erreurs formelles, l'intervention du magistère ne fit point défaut. C'est ainsi que le concile de Trente définit, contre les protestants, le droit exclusif qu'a l'Église de juger les causes matrimoniales. Sess. XXIV, can. 12, Denz.-Bannw. n. 982. Même assertion au can. 1960 du Code : *Causæ matrimoniales inter baptizatos jure proprio et exclusivo ad judicem ecclesiasticum spectant.* Cf. *Syllabus*, prop. 74. Léon XIII proclama l'origine divine du pouvoir judiciaire de l'Église, « conséquence, dit-il, de son pouvoir législatif ». Encycl. *Immortale Dei*, § 19, *Revera*.

Enfin, le can. 1553 du Code spécifie les causes dont le jugement appartient en propre et exclusivement à l'Église, et qu'il nous faut étudier plus amplement.

2° *Étendue*. — 1. Le pouvoir judiciaire de l'Église ne s'étend qu'aux personnes soumises à sa juridiction, c'est-à-dire à tous les *baptisés*, même hérétiques ou schismatiques, et à eux seuls. Les infidèles, même les catéchumènes, ne sauraient donc être cités légitimement devant un tribunal ecclésiastique, sinon de façon indirecte à cause de relations juridiques avec un fidèle baptisé, par exemple en cas de mariage. C'est la règle posée par saint Paul : *Quid enim mihi de his qui foris sunt judicare?* I Cor., v, 12. En revanche, tout baptisé, de quelque dignité qu'il soit, peut être cité devant un magistrat ecclésiastique; il n'y a d'exception que pour le souverain pontife, à l'égard duquel aucun tribunal, pas même le concile œcuménique, n'a de compétence, selon l'antique adage : *Prima sedes a nemine judicatur* (can. 1556), à moins cependant qu'il ne consente lui-même à se soumettre à un jugement humain.

2. Quant à la *matière* des procès, il est certain que l'Église n'a aucun pouvoir sur les causes purement temporelles des laïques; ce pouvoir, elle ne l'a jamais revendiqué. De grands pontifes du Moyen Age ont au contraire proclamé l'incompétence des tribunaux ecclésiastiques dans cet ordre de choses. Cf. *Decr.*, l. II, tit. I, c. 6; l. II, tit. XXVIII, c. 7; l. II, tit. I, c. 10; l. IV, tit. XVII, c. 3. Si donc des causes purement temporelles ont été, au cours des siècles, portées devant l'autorité judiciaire de l'Église, ce ne fut qu'à titre adventice, soit en vertu d'une concession (au moins présumée) des princes, soit par le libre consentement des plaideurs, soit en raison de circonstances particulières.

3. Dans les tout premiers siècles de l'Église, les chrétiens, suivant la recommandation faite par saint Paul, I Cor., VI, 9, évitaient de porter leurs différends devant les tribunaux des païens, soit par crainte de perversion, soit pour éviter des actes d'idolâtrie fréquents au cours des procès. Les *Statuta Ecclesiæ antiqua* vont même jusqu'à menacer d'excommunication ceux des fidèles qui porteraient leurs causes devant des juges qui n'avaient pas la foi. Can. 87. Cf. conc. Carth. III, can. 9. A mesure que les magistrats civils se convertissaient, l'Église se relâcha de sa sévérité; elle leur renvoya les causes temporelles des laïques, ne se réservant que les causes spirituelles.

Cependant, Constantin, après son arrivée au pouvoir, permit à tous les plaideurs de porter leurs litiges devant les tribunaux des évêques s'ils les préféraient à ceux des magistrats civils. Arcadius et Honorius firent un devoir aux évêques de recevoir à leur audience tous ceux qui solliciteraient leur jugement.

Héritière du droit romain à la chute de l'empire, l'Église continua à rendre la justice, par suite de la carence plus ou moins constatée de toute autre autorité sociale. Elle continua durant le Moyen Age, sans prétendre cependant établir sa juridiction sur des choses qui n'étaient pas de son ressort. Vers les XII[e] et XIV[e] siècles, les princes séculiers affirment de plus en plus leur autorité et restreignent les droits de l'Église en matière de jugements; c'est l'époque des statuts de Clarendon (1164), sous Henri II d'Angleterre, puis l'époque des luttes de la monarchie sicilienne contre l'Église en Italie, puis de Philippe le Bel et de ses légistes en France. Les autres États entrèrent tôt ou tard dans cette voie, ne laissant à l'Église que les causes spirituelles. L'ambition, tout autant que la persévérance d'anciens errements, poussa même divers souverains à empiéter sur les droits de l'Église. Celle-ci se défendit en condamnant ces prétentions exagérées. Souvent, cependant, et c'est encore le cas aujourd'hui, en face de l'absolutisme grandissant des gouvernements, elle est contrainte, dans la pratique, ou de faire quelques concessions sur des questions secondaires par des concordats, ou de tolérer des abus qu'elle ne peut supprimer, afin d'éviter de plus grands maux.

4. Le Code détermine les causes qui sont de la compétence propre et exclusive de l'Église. Can. 1553. Ce sont :

a) Les causes qui concernent les *choses spirituelles* ou *liées aux choses spirituelles*. A la première catégorie appartiennent toutes les choses qui directement ou indirectement sont sacrées et intéressent la vie spirituelle, par exemple ce qui concerne la foi et les mœurs, les sacrements et les sacramentaux, le sacrifice de la messe, les indulgences, le culte, les vœux, le serment, les droits et obligations des clercs, les offices ecclésiastiques, etc.

Les *res spiritualibus adnexæ*, sont des choses temporelles de leur nature, mais liées aux choses spirituelles; elles peuvent l'être de deux façons : *inséparablement*, c'est-à-dire de telle sorte et avec une telle cohésion que, si l'on enlève l'élément spirituel, la chose n'existe plus dans son entité, par exemple un bénéfice, un droit de patronage, les dîmes, la sépulture ecclésiastique, etc.; *de façon séparable*, de telle sorte que, si l'on supprime l'élément spirituel, la chose temporelle subsiste cependant : ainsi serait l'inscription des baptisés dans les registres de l'état civil, une question de dot, de donation dans une cause matrimoniale. Seules les choses temporelles inséparablement liées aux choses spirituelles sont du ressort exclusif de l'Église. Les autres sont des choses mixtes qui peuvent être jugées séparément quant au point de vue temporel par la société civile, quant au point de vue spirituel par les tribunaux ecclésiastiques.

b) Les causes qui ont pour objet la *violation des lois ecclésiastiques*. Rien de plus naturel : il appartient à celui qui fait les lois de juger de leur transgression et de punir les délits.

c) Et tout ce qui a caractère de péché, mais seulement pour mesurer la gravité de la faute et infliger au besoin des peines ecclésiastiques. Quand, en effet, un acte quelconque viole une loi humaine, à fortiori une loi divine, l'Église a le droit d'en juger d'abord au for *interne*, en tant que chargée de la santé spirituelle de chaque individu. Mais si, en même temps, cet acte est, au for externe, nuisible à la fin spirituelle qu'elle poursuit, par exemple en raison du scandale, le juge ecclésiastique est compétent pour définir la gravité de la faute et infliger un châtiment soit spirituel, soit même temporel; l'Église, dans ce cas, ajoute ses peines à celles du pouvoir civil, ou même punit à elle seule

des délits que la loi civile ne réprime pas. Cf. can. 2353 sq.

d) L'Église se réserve encore à elle seule le jugement des *causes contentieuses ou criminelles qui concernent les personnes jouissant du privilège du for.* Le privilège du for consiste en ce qu'un clerc, ou toute autre personne converte par le privilège, ne puisse être cité comme prévenu devant un juge laïque, qu'il s'agisse de procès contentieux ou de procès criminel (can. 120); mais il peut y être cité comme témoin ou à titre d'expert. En revanche, un clerc a le droit de citer un laïque devant un tribunal civil pour une affaire d'ordre temporel.

Cette immunité, qui facilite à ceux qui en bénéficient l'exercice de leur ministère, est formellement et immédiatement de droit ecclésiastique. Introduite par les empereurs chrétiens, elle fut confirmée dans le droit décrétalien, l. II, tit. II, c. 1 sq., et au concile de Trente, sess. XXV, c. XX, *De ref.*

D'après le Code jouissent du privilège du for : *a.* les *clercs*, c'est-à-dire ceux qui ont reçu librement la tonsure, encore qu'ils soient suspens, irréguliers, censurés ou déposés (can. 2303); mais ils perdent leur droit au privilège par la dégradation ou la privation perpétuelle de l'habit ecclésiastique; *b.* les *religieux* et *religieuses* à vœux solennels ou à vœux simples, ou même sans vœux, ainsi que tous leurs novices. Can. 614, 680.

Il faut noter que ce privilège, qui fut reconnu durant tout le Moyen Age et la plus grande partie de l'époque moderne, a reçu en beaucoup de régions, surtout depuis le XIXe siècle, de multiples dérogations, soit par les concordats (avec la Sardaigne en 1841, avec l'Autriche en 1855, avec le Wurtemberg en 1857), soit par des coutumes centenaires (en France, en Belgique et en Allemagne). Là où le privilège existe encore, ses violateurs sont punis des peines édictées par le can. 2341. Les concordats récemment conclus par Pie XI ont conservé pour la plupart au moins quelques souvenirs de ce privilège : ainsi le concordat avec la Lettonie (1922), le concordat avec la Pologne (1925) et le concordat avec l'Italie (1929).

5. A côté des causes qui sont de la compétence propre et exclusive de l'Église, il y a celles que l'on appelle *du for mixte*, c'est-à-dire pour lesquelles l'Église et la société civile sont également compétentes, soit en vertu de la nature même du litige, soit en vertu d'un privilège, d'une coutume ou d'une concession expresse ou tacite. Ces sortes de causes sont ordinairement des affaires temporelles par leur nature, mais auxquelles vient s'ajouter une qualité spirituelle séparable, ou bien des causes spirituelles qui présentent par quelque côté un aspect temporel; par exemple un acte ou un contrat confirmé par serment, un testament de laïque contenant des legs en faveur de causes pies, l'existence d'un fait spirituel comme le baptême, le mariage, la question de la valeur du sacrement mise à part, la violation d'un cadavre, d'une sépulture, etc.

Dans ces sortes de causes, il y a lieu à *prévention*, c'est-à-dire que le premier juge, soit laïque, soit ecclésiastique, devant lequel l'affaire a été légitimement déférée, en prend en quelque sorte possession et a le droit de porter le jugement. La saisie de la cause se fait par la citation des parties ou leur présentation spontanée devant le juge. Des peines sont prévues au can. 1554 contre le demandeur qui porterait devant le juge séculier une cause du for mixte légitimement introduite devant un tribunal ecclésiastique.

III. Des procès en général. — Dans ce paragraphe, comme dans ceux qui suivent, il ne saurait être question de faire un exposé complet des règles de la procédure ecclésiastique. Ce qui en sera dit suffira du moins à en donner une idée générale et tracera les grandes lignes de cette organisation assez complexe, qui montre le souci qu'a l'Église de sauvegarder, autant qu'il est possible en ce monde, les droits sacrés de ses fidèles. Les spécialistes se référeront aux ouvrages techniques, dont les principaux seront indiqués dans la bibliographie.

Notons d'abord que l'Église n'aime pas les procès, sources de division et souvent de haine entre les hommes. Pour les éviter le plus possible, du moins en matière contentieuse, elle propose deux moyens ou remèdes préventifs : la *transaction* et l'*arbitrage*. Can. 1925-1932. La transaction est une composition à l'amiable, une sorte de pacte ou contrat entre les parties dissidentes, portant sur l'objet litigieux et ayant pour but de prévenir un procès ou de mettre fin à une action déjà engagée. La transaction doit se faire selon les règles du droit civil de chaque pays, pourvu que celles-ci ne soient pas en opposition avec le droit divin ou le droit ecclésiastique; mais un tel pacte est interdit, sous peine d'invalidité, dans les quatre cas suivants : 1° dans une cause *criminelle*, car alors le promoteur de la justice trahirait le bien commun; 2° dans une cause de *nullité de mariage*, attendu que le mariage est indissoluble de droit divin; 3° en *matière bénéficiale*, lorsque le titre même du bénéfice est en cause, à moins que n'intervienne l'autorité légitime; 4° dans les *causes spirituelles*, toutes les fois qu'intervient une question d'ordre temporel qui s'y ajoute, car une telle transaction serait simoniaque. Can. 727.

L'*arbitrage* est une convention librement consentie entre les parties adverses pour remettre la solution du conflit au jugement d'un ou de plusieurs experts.

Lorsque ces remèdes ne peuvent être employés ou qu'ils l'ont été en vain, il n'y a plus qu'à porter le conflit devant l'autorité sociale.

1° *Le for compétent.* — Nul ne saurait être jugé que par un tribunal compétent.

La compétence est la juridiction en tant que limitée à certaines causes ou à certains lieux. Le défaut de compétence ou l'incompétence peut être *absolue* ou *relative;* la première entraîne la nullité radicale de la sentence (can. 1892); la seconde peut être suppléée par la volonté des parties.

1. L'incompétence de tous les juges inférieurs est *absolue* dans les causes suivantes réservées au Saint-Siège, à savoir : *a)* Le souverain pontife en personne a seul le droit de juger les souverains, leurs fils et leurs filles aussi bien que leurs héritiers présomptifs, les cardinaux, les légats du Saint-Siège, et, au criminel, les évêques même titulaires. — *b)* Aux seuls tribunaux du Saint-Siège il appartient aussi de juger les évêques dans les causes civiles, à moins qu'il ne s'agisse que de leurs droits temporels; les diocèses et autres personnes morales ecclésiastiques qui n'ont pas de supérieur au-dessous du souverain pontife, comme les religions exemptes, les congrégations monastiques, etc.: enfin, toutes les autres causes que le pape aurait évoquées à son tribunal. Can. 1557.

2. Pour les autres causes non réservées au Saint-Siège, la compétence des tribunaux inférieurs est fondée sur des titres précis spécifiés dans le droit; il faut noter toutefois que, dans cette catégorie de causes, l'incompétence du juge ne serait que relative. Le grand principe qui domine toute la matière de la compétence est le suivant : *actor sequitur forum rei*, c'est-à-dire le demandeur doit poursuivre le prévenu devant le tribunal auquel ressortit ce dernier.

Il y a pourtant des causes pour lesquelles la loi elle-même a choisi un for spécial comme convenant mieux au juge aussi bien qu'aux parties, c'est ce qu'on appelle le *for nécessaire.* C'est le cas : *a)* de toutes les actions dites *de spolio*, c'est-à-dire concernant des choses ou des droits dont le demandeur a été dépouillé: elles

doivent être intentées devant l'Ordinaire du lieu où se trouvent les choses en question; *b)* de toutes les causes concernant un bénéfice même non résidentiel: elles doivent être évoquées devant l'Ordinaire du lieu du bénéfice, *c)* des causes concernant une administration, qui sont à juger devant l'Ordinaire du lieu de la gestion; *d)* enfin de toutes les causes concernant les héritages, les legs pieux: leur tribunal propre est celui de l'Ordinaire du lieu où le testateur avait domicile. Can. 1560.

En dehors de ces cas, la compétence est déterminée : *a)* par le *domicile* ou *quasi-domicile* du prévenu. Pourtant, le voyageur de passage à Rome peut y être cité comme s'il y avait domicile; il conserve néanmoins le droit de réclamer son renvoi à son propre Ordinaire; celui qui habite à Rome depuis un an peut décliner le for de son Ordinaire et exiger, s'il le veut, sa citation devant un tribunal de la ville. Le *vagus* a son propre for dans le lieu où il séjourne actuellement; un religieux dans le lieu où est sise sa maison. Can. 1562-1563. La compétence est encore déterminée : *b)* par le *lieu* où se trouve la *chose* en litige; *c)* par le lieu dans lequel le *contrat* a été passé; *d)* par le lieu où le *délit* a été commis; *e)* par le fait de l'union ou *connexion* d'une cause avec une autre, à moins que la loi ne s'oppose à ce que les deux soient jugées par le même tribunal; *f)* enfin, par le droit de *prévention*, lorsque deux juges sont également compétents. Can. 1564-1568.

2° *Les tribunaux : espèces et degrés.* — Au-dessus de toutes les juridictions et dans un rang hors pair se placent les tribunaux du Saint-Siège, auxquels il peut toujours être fait appel par tout fidèle, pour toute cause, même non réservée, et à tout stade du procès engagé devant n'importe quel tribunal. Can. 1569.

Les tribunaux autres que ceux du Saint-Siège ne sont pas égaux en juridiction: il y a entre eux une hiérarchie, de telle sorte que l'on peut d'un tribunal inférieur en appeler à un tribunal supérieur; il y a aussi entre eux une coordination, de sorte qu'ils peuvent et doivent se prêter un mutuel secours lorsqu'ils sont sollicités par l'un d'eux. Can. 1570.

1. *Le tribunal ordinaire de première instance.* — On l'appelle aussi *officialité*. Il doit être établi dans chaque diocèse pour juger en premier ressort toutes les causes qui ne sont pas réservées aux tribunaux supérieurs. A la tête de ce tribunal est un juge de première instance, qui peut être l'évêque en personne; mais il est convenable que le chef du diocèse se décharge de cette fonction sur des auxiliaires compétents; d'ailleurs, si le litige porte sur les droits ou les biens temporels de l'évêque, de la mense épiscopale ou de la curie romaine, l'affaire doit être déférée soit à un tribunal diocésain composé de l'official et des deux plus anciens juges synodaux, soit au juge immédiatement supérieur. Can. 1572.

a) C'est pourquoi, bien que l'évêque puisse, en dehors des cas exceptés par le droit, exercer par lui-même le pouvoir judiciaire, il est tenu de choisir un *official*, distinct autant que possible du vicaire général, qui aura le pouvoir ordinaire de juger les causes portées devant la curie diocésaine. L'official constitue un seul et même tribunal avec l'évêque du lieu; on ne peut donc en appeler à proprement parler de sa sentence à celle de l'évêque; mais il ne peut juger les causes que l'évêque s'est réservées.

b) A l'official peuvent être adjoints des aides, que l'on appelle *vice-officiaux*. Comme l'official, ils doivent être prêtres, de réputation intègre, docteurs en droit canonique ou du moins versés dans cette science, et n'avoir pas moins de 30 ans d'âge. Leurs fonctions ne cessent pas à la vacance du siège, et ils ne peuvent être destitués par le vicaire capitulaire; mais ils ont besoin d'être confirmés dans leur charge par le nouvel évêque.

c) Le juge de première instance *peut* toujours s'adjoindre deux assesseurs à titre de conseillers. Mais, dans toutes les causes contentieuses qui ont pour objet le lien matrimonial ou celui de l'ordination, les droits ou les biens de l'église cathédrale, de même dans les causes criminelles concernant la privation d'un bénéfice inamovible, et chaque fois qu'il s'agit d'infliger ou de déclarer la peine de l'excommunication, le Code *requiert un tribunal collégial* composé de *trois* juges. Le nombre de ceux-ci doit être porté à cinq lorsqu'il est question de délits qui comportent les peines de la déposition, de la privation perpétuelle de l'habit ecclésiastique ou de la dégradation. Pour les autres causes qui sont d'une plus grande importance ou présentent quelque difficulté particulière, l'Ordinaire *peut* faire appel à un tribunal collégial.

Les sentences sont portées à la majorité des voix; les assesseurs du tribunal collégial doivent être choisis parmi les *juges synodaux*, c'est-à-dire choisis par l'évêque en synode; ils sont appelés prosynodaux lorsqu'ils ont été nommés en dehors du synode. Ils doivent procéder « collégialement », c'est-à-dire tous ensemble, sous la présidence de l'official ou du vice-official. Can. 1574-1576.

d) Le président doit désigner un des juges comme rapporteur *(relator)* ou ponent *(ponens)* pour faire au tribunal un rapport de la cause et rédiger par écrit la sentence. Can. 1584.

e) En outre, l'Ordinaire peut constituer, soit à titre permanent, soit pour une cause en particulier, un ou plusieurs *auditeurs* ou *juges d'instruction;* le juge, lui aussi, a la faculté d'en nommer un, mais seulement pour une cause pendante devant lui et si l'Ordinaire n'y a pas déjà pourvu. Le rôle de l'auditeur est de citer les témoins, de les interroger, en un mot d'instruire la cause selon la teneur de son mandat, mais non de porter la sentence définitive.

f) Dans chaque diocèse doivent être établis un *promoteur de la justice* et un *défenseur du lien*. Ils sont choisis par l'Ordinaire soit pour chaque cause en particulier, soit pour l'ensemble des causes, et alors leurs fonctions ne cessent pas à la vacance du siège épiscopal. Il est requis qu'ils soient prêtres, de réputation intègre, docteurs en droit canonique ou du moins instruits de cette discipline, d'une prudence éprouvée et connus pour leur zèle de la justice.

Le promoteur a un rôle à remplir dans les causes contentieuses auxquelles se mêle une question de bien public et dans les causes criminelles. Le défenseur du lien a sa place obligatoire dans toutes les causes qui traitent du lien matrimonial ou du lien des ordres sacrés.

g) A tout procès doit assister un *notaire*, choisi par l'Ordinaire ou par le juge parmi ceux qui ont été au préalable légitimement constitués. Le rôle du notaire est de rédiger ou du moins de signer les actes du procès, spécialement les actes extrajudiciaires. Quant aux actes judiciaires proprement dits, leur rédacteur porte le nom de greffier *(actuarius)*, qui peut n'être pas distinct du notaire.

h) Enfin, le tribunal se complète, s'il y a lieu, par les *huissiers* et les *appariteurs*. Ces derniers ont pour mission, dans la théorie, de faire exécuter les sentences et décrets du juge. Les huissiers *(cursores)* sont chargés d'intimer aux intéressés les actes judiciaires. Les uns et les autres peuvent être des laïques, sauf quelques exceptions indiquées par la prudence. Ils sont constitués soit pour toutes les causes, soit pour une cause en particulier. La même personne peut remplir les deux offices, et l'on doit avoir recours à leur ministère, à moins de coutume contraire légitimement approuvée.

2. *Le tribunal ordinaire de seconde instance.* — Celui qui a examiné une cause à un degré quelconque de la juridiction ne peut en connaître à un autre degré

Can. 1571. C'est pourquoi, du tribunal de l'évêque suffragant, on fait appel au métropolitain. Des causes traitées en première instance devant le métropolitain, on fait appel à l'Ordinaire du lieu, choisi par le métropolitain une fois pour toutes, avec l'approbation du Saint-Siège. (C'est ainsi que, de la sentence de l'archevêque de Paris, on fait appel à l'évêque de Versailles en deuxième instance; du siège de Lyon à celui d'Autun, etc.) Lorsqu'un archevêque n'a pas de suffragants ou qu'un Ordinaire du lieu n'a pas de métropolitain (parce qu'il est rattaché immédiatement au Saint-Siège), les causes sont traitées en seconde instance devant le métropolitain choisi une fois pour toutes pour faire la convocation au concile provincial (can. 1594), sauf dispositions spéciales dans des cas particuliers, par exemple Metz et Strasbourg.

Le tribunal d'appel est constitué et fonctionne comme le tribunal de première instance. Il doit être nécessairement collégial si celui de première instance l'a été. Can. 1595, 1596.

3. *Les tribunaux du Saint-Siège.* — Le souverain pontife, en tant que juge suprême de l'univers catholique, peut juger toutes les causes, recevoir tous les appels, et de sa sentence nul ne saurait appeler. Il exerce son pouvoir judiciaire soit par lui-même, ce qui est rare, bien que non inouï, soit par les tribunaux qu'il a institués à cet effet, soit par les juges qu'il délègue.

a) Les tribunaux *ordinaires* du Saint-Siège sont : *a.* La *S. Rote romaine,* dernier tribunal d'appel, qui juge également certaines causes en première et en seconde instance. Can. 1599. Elle est composée de juges appelés « auditeurs » (au nombre de onze habituellement), dont le premier porte le titre de « doyen ». Voir COUR ROMAINE, t. III, col. 1968, à compléter par les can. 1598-1601 du Code. — *b.* La *Signature apostolique,* tribunal suprême dont les attributions ressemblent assez à celles d'une cour de cassation. Elle reçoit et juge les réclamations élevées contre les sentences de la Rote; elle prononce la « remise en état » *(restitutio in integrum)* des droits et des biens, et tranche les conflits de compétence qui s'élèvent entre les tribunaux inférieurs. Can. 1602-1605.

b) Les tribunaux *extraordinaires* du Saint-Siège sont le *Saint-Office* pour les causes qui intéressent la foi; le tribunal de la *Sacrée Congrégation des Rites* pour les causes de béatification et de canonisation; enfin le tribunal suprême du *Concile général.*

4. *Les juges délégués.* — Ils forment une catégorie à part, car, outre les règles générales des procès, ils doivent tenir compte des canons qui régissent la juridiction déléguée. Can. 199-207. Si la délégation vient du Saint-Siège, le juge délégué peut se servir des auxiliaires constitués dans la curie du diocèse où il doit juger; mais il peut aussi en choisir d'autres à son gré, à moins d'une indication contraire contenue dans le rescrit de délégation.

Quant aux juges qui reçoivent leur délégation des Ordinaires des lieux, ils doivent se servir des officiers de la curie diocésaine, à moins que, pour un motif grave, l'évêque n'ait jugé opportun de constituer des ministres extraordinaires pour la circonstance. Can. 1607.

3° *De la procédure.* — 1. *Des personnes qui interviennent au procès.* — *a)* Au premier rang, il faut placer le *juge* et les *ministres du tribunal.* Les can. 1608-1626 leur tracent minutieusement leurs fonctions. C'est ainsi que : *a.* S'ils sont compétents, les juges ne peuvent refuser leur ministère à qui le sollicite légitimement; mais ils ne doivent pas engager de procès, sinon à la demande des parties, à moins que le bien de l'Église ou des âmes ne l'exige. — *b.* Les membres du tribunal ne peuvent faire traîner les affaires au delà de deux ans en première instance et d'une année en deuxième instance. Can. 1620. — *c.* Ils prêtent serment de bien remplir leur office et sont tenus au secret professionnel dans toutes les causes criminelles et parfois dans les causes contentieuses. Can. 1621-1624. — *d.* Ni le juge ni les auxiliaires ne peuvent recevoir le moindre présent à l'occasion d'un jugement à rendre. — *e.* Le siège *ordinaire* du tribunal est une salle de l'évêché; les jours et les heures des sessions sont fixés par l'Ordinaire; aucun acte judiciaire n'a lieu les jours de fête de précepte ni durant les trois derniers jours de la semaine sainte, à moins qu'une nécessité, la charité chrétienne ou le bien public ne l'exigent. — *f.* Ne doivent être admises aux séances du tribunal que les personnes que le juge estime nécessaires à l'expédition de l'affaire, par exemple un interprète; les autres doivent être écartées, de même que les assistants qui troubleraient la séance, les débats n'étant pas publics de leur nature. Can. 1771 et 1782. — *g.* Enfin, tous les actes judiciaires rédigés par écrit et autant que possible en latin (sauf les dépositions des témoins), doivent être conservés avec soin et dûment authentiqués par les signatures exigées par le droit. Can. 1643. Quant aux documents utilisés au procès, le juge les rendra aux parties, à moins que le bien public n'exige qu'il les retienne soit pour les conserver, soit pour les détruire (lettres anonymes ou lettres calomnieuses). Can. 1645.

b) Les parties en cause. — Elles portent dans le Code les noms d'*actor* et de *reus.* Le demandeur *(actor),* appelé aussi requérant, plaignant et accusateur dans les causes criminelles, peut être une personne physique ou morale, agissant en son propre nom ou au nom d'autrui. N'importe qui peut être demandeur, à moins qu'il n'en soit empêché par le droit; c'est le cas des excommuniés et aussi des religieux, sauf les exceptions prévues au can. 1652.

Le défendeur *(reus),* qu'en matière criminelle on nomme accusé, prévenu, inculpé, est obligé de répondre quand il est légitimement cité; au cours du procès, il lui est loisible de se défendre par des arguments positifs, mais il peut aussi se comporter passivement, car c'est au demandeur de faire la preuve des faits qui fondent ses prétentions.

Demandeur et défendeur peuvent avoir un procureur, qui les représente et tient leur place dans les débats. Dans le droit civil, on l'appelle avoué. L'emploi du procureur est facultatif, sauf dans les cas où le juge l'estime nécessaire et où le Code l'exige. Can. 1655, § 4.

L'avocat est le personnage chargé de défendre les intérêts d'une des parties devant le tribunal. Le Code exige la présence d'un avocat dans tout procès criminel pour assister l'accusé; de même dans les affaires contentieuses lorsque des mineurs ou les intérêts de la société sont en cause. En dehors de ces cas, l'assistance d'un avocat est facultative.

2. *Des actions et des exceptions.* — L'*action* n'est autre chose que l'objet litigieux déduit en justice : déduire un droit vrai ou censé tel devant un tribunal, c'est agir. A l'action s'oppose l'*exception,* ou contestation, voire exclusion de l'action; afin de se défendre, l'accusé excipe, à l'encontre du droit de l'adversaire, d'un droit opposé.

Le nombre des actions et exceptions n'est pas limité en droit canonique comme dans le droit romain. Il y a des exceptions *dilatoires,* qui ont pour but de retarder l'action du demandeur; d'autres sont *péremptoires* si elles visent à éluder l'action ou à la détruire totalement. Le Code précise à quel moment du procès les unes et les autres doivent être examinées par le tribunal.

Quant aux actions, elles sont très nombreuses; mais le droit soumet certaines d'entre elles à une procédure particulière qu'il n'y a pas lieu d'examiner ici.

Les actions contentieuses s'éteignent par la pres-

cription, sauf celles qui concernent l'état juridique des personnes (mariage, ordre sacré, profession religieuse), qui ne s'éteignent jamais. Les actions criminelles s'éteignent par la mort du coupable, la condamnation du délit par l'autorité légitime, ou encore par la prescription.

3. *De la conduite du procès.* — La procédure proprement dite commence à l'introduction de la cause et se termine par la sentence définitive. Entre ces deux extrêmes, le procès passe théoriquement par une série de phases que nous allons brièvement décrire, tout en faisant remarquer qu'un seul et même procès ne les comporte pas nécessairement toutes.

a) La cause est introduite par une *requête* adressée au juge compétent, soit oralement, soit par un écrit daté et signé, qui contient, outre l'exposé du débat, un abrégé des preuves susceptibles de l'étayer : c'est le *libellus litis introductorius.*

Le juge, après avoir examiné le fond de la requête, l'admet ou la rejette. S'il l'admet, il cite dans les formes légales le défendeur d'abord, le demandeur ensuite. Cette citation est un acte important dont le can. 1725 souligne les effets : la question désormais n'est plus entière, le débat est entamé; le juge prend possession de la cause; la juridiction déléguée devient ferme et n'expire plus avec le droit de celui qui l'a concédée, la prescription se trouve interrompue, le procès devient pendant, d'où l'application de la règle du droit décrétalien : *Lite pendente, nihil innovetur.*

b) Grâce aux arguments contradictoires apportés par les deux parties, le juge arrive à déterminer le point de droit qui fait l'objet du débat : c'est la contestation litigieuse, *litis contestatio.* Lorsque l'objet du litige est ainsi précisé, le demandeur ne peut plus modifier sa requête.

Le juge fixe alors aux parties un délai pour présenter leurs arguments, et l'*instance* commence aussitôt; elle durera autant que le jugement lui-même, à moins que le demandeur n'y renonce lui-même ou ne la laisse périmer en ne faisant aucun acte de procédure (dans le délai de deux ans en première instance, d'un an en seconde instance).

c) L'*instruction de la cause* se poursuit par les soins du juge; elle est menée à bien grâce à l'interrogatoire des parties, la recherche des preuves ou des indices, enfin la solution des questions incidentes.

α. Les *parties interrogées* doivent répondre et dire la vérité, sauf s'il s'agit d'un crime commis par elles. Le juge leur défère habituellement le serment, sauf à l'accusé dans une cause criminelle. Le demandeur et réciproquement le défendeur, le promoteur de la justice ou le défenseur du lien, ont le droit de suggérer au juge des questions ou des points sur lesquels il aura à interroger l'une ou l'autre des parties.

β. Les *preuves* ne sont nécessaires ni pour les faits notoires, ni pour les faits admis par les deux parties, ni pour les faits présumés par la loi. En dehors de ces cas, la preuve s'établit par l'aveu judiciaire des parties, par les dépositions et les témoignages, par les rapports des experts ou le transport du tribunal sur les lieux du litige, par les documents publics ou privés, par les présomptions légales ou par d'autres qui ne seraient pas statuées dans le droit, pourvu qu'elles soient tirées d'un fait certain et déterminé, en rapport direct avec l'objet du litige. Cf. l'art. 1353 du Code civil français, qui, moins exigeant, abandonne aux « lumières et à la prudence du magistrat » la question des présomptions, pourvu cependant qu'elles soient « graves, précises et concordantes ». En cas d'insuffisance des preuves, le juge peut avoir recours au serment judiciaire.

γ. Enfin, au cours de l'instruction peuvent survenir des faits imprévus, ou incidents de procédure (*causæ incidentes*) qui peuvent être de nature à modifier, à retarder ou même à terminer le débat, par exemple la contumace, ou refus de comparaître d'une des parties ou même de l'une et l'autre, d'un témoin important, etc., l'intervention d'un tiers ayant quelque intérêt dans la cause, ou encore un *attentat* commis sur la chose en litige. Toutes ces questions incidentes doivent être réglées avant la continuation des débats au fond; elles le sont par des sentences dites interlocutoires ou par un décret du juge.

d) L'instruction de la cause étant terminée a lieu aussitôt la *publication du procès*, c'est-à-dire que faculté est donnée aux intéressés de prendre connaissance des preuves jusque-là restées secrètes, d'examiner les actes et même d'en demander copie; le but de cette publication est de permettre aux parties ou à leurs avocats de préparer la défense. Si, après cette communication du dossier, les plaideurs déclarent n'avoir rien à ajouter, le juge prononce la *clôture de l'instruction.* A partir de ce moment, aucune preuve nouvelle n'est admise, sauf s'il est établi qu'elle n'a pu être fournie auparavant, ou à moins qu'il ne s'agisse de causes concernant l'état juridique des personnes.

Le juge laisse alors aux parties et à leurs avocats le temps de préparer leur défense. Toutes les plaidoiries doivent se faire *par écrit;* un exemplaire du texte est remis à chacun des juges ainsi qu'au promoteur de la justice et au défenseur du lien. Le président du tribunal peut même exiger l'impression des défenses avec celle des principaux documents et du sommaire des actes : cette pratique est de règle au tribunal de la Rote. Lorsque les parties ou les avocats ont donné leur réplique, le promoteur ou le défenseur du lien ont le droit de faire leurs remarques *(animadversiones)*, toujours par écrit; aucune plaidoirie orale n'est admise; le juge peut permettre cependant quelques explications de vive voix devant le tribunal pour faire la lumière sur un point jugé obscur. La présentation de la défense s'appelle *discussion de la cause;* elle peut avoir lieu après la clôture de l'instruction. Can. 1863 et 1866.

e) La parole est ensuite au juge pour le prononcé de la *sentence définitive* qui termine la cause principale. Cette sentence doit porter sur l'objet même de la requête; elle doit être juste, c'est-à-dire conforme au droit, et être fondée sur une certitude morale que le juge aura puisée dans les actes et les preuves du procès. A défaut de cette certitude, le juge doit, en principe, débouter le demandeur et renvoyer le défendeur.

Quand le tribunal est collégial, les juges se réunissent au jour fixé, munis chacun de leurs conclusions rédigées par écrit; le ponent lit sa conclusion le premier, puis les deux autres juges dans l'ordre des préséances; après une courte discussion, le ponent rédige le texte de la sentence d'après l'avis de la majorité. Quand il n'y a qu'un juge, c'est à lui seul qu'incombe ce devoir.

La sentence doit définir la controverse, statuer de façon précise sur les droits et obligations des parties, contenir les raisons de droit et de fait sur lesquelles elle s'appuie et enfin régler la question des frais du procès. Sous peine de nullité, elle doit porter l'indication de l'année, du mois, du jour, du lieu, avec la signature du juge ou des juges et celle du notaire.

Une fois rédigée, la sentence sera aussitôt *publiée*, c'est-à-dire communiquée aux parties; trois modes sont indiqués par le can. 1877 : ou bien citer les parties et leur en donner lecture au tribunal, ou bien les inviter à venir en prendre connaissance, ou enfin leur en faire parvenir une copie authentique par lettre recommandée avec accusé de réception.

Contre une sentence qu'elles estiment injuste, ou trop onéreuse, les parties peuvent interjeter appel dans les dix jours, sauf dans les cas exceptés par le droit. Can. 1880. Il peut y avoir aussi plainte en nul-

lité ou opposition d'un tiers qui se croit lésé. A défaut de l'emploi d'un de ces moyens, la sentence passe en l'état de « chose jugée »; elle est présumée vraie et juste, jouit des garanties du droit et ne peut être attaquée directement. Dans certains cas cependant où l'injustice est manifeste, le droit accorde, sous certaines conditions, la réintégrande ou complète remise en état des choses. Can. 1902-1908.

f) La sentence ne peut être *exécutée* avant qu'elle soit passée à l'état de chose jugée; dans certains cas urgents, cependant, il pourrait être procédé à une exécution provisoire, en prenant toutes précautions pour sauvegarder les droits du condamné dans le cas où la sentence viendrait à être révoquée. Can. 1917. C'est à l'Ordinaire du lieu où a été prononcée la sentence de première instance qu'il appartient de la faire exécuter; il ne le peut cependant avant qu'un décret d'exécution ait été porté par le juge. Can. 1918-1920. L'exécution doit être immédiate pour les actions réelles; un délai de quatre mois est accordé par le droit pour les actions personnelles, à moins que le juge ne prolonge ce délai ou ne le ramène à deux mois. L'Ordinaire peut user de contrainte à l'égard des récalcitrants, au besoin par des peines spirituelles et des censures. Can. 1921-1924.

g) Tout procès au contentieux est onéreux et entraîne des frais pour les parties, à moins que la pauvreté absolue de celles-ci ne leur fasse accorder le bénéfice de l'assistance judiciaire gratuite (can. 1914-1916); une diminution des frais peut être accordée par le juge à ceux qui ne pourraient en payer la totalité.

En principe, c'est à la partie qui succombe dans le débat qu'incombe la charge des frais judiciaires; cependant, assez fréquemment, le juge les répartira entre les deux parties.

Les tarifs des frais judiciaires sont établis, pour les tribunaux romains, par les documents pontificaux; pour les tribunaux inférieurs, il appartient au concile provincial ou à l'assemblée des évêques d'une région de déterminer la rétribution des avocats, procureurs et ministres du tribunal. Le juge a le droit d'exiger du demandeur une provision ou caution pécuniaire pour indemniser les témoins, payer les honoraires des experts et couvrir les frais de procédure. Il n'est pas accordé de droit d'appel proprement dit contre la répartition des dépenses, mais la partie qui se croit lésée a la faculté de faire opposition dans les dix jours devant le même tribunal. Can. 1909-1913.

IV. De quelques procès en particulier. — Après avoir décrit les principales phases de la procédure commune à tous les jugements, il reste, conformément à l'ordre suivi par le Code, à signaler certaines règles spéciales à une catégorie de procès dont la conduite est plus particulièrement délicate. Ce sont : 1° les procès *criminels;* 2° les causes *matrimoniales;* 3° les causes concernant les *ordinations.*

1° *La procédure criminelle.* — 1. Il y avait dans l'ancien droit quatre sortes de procès criminels : *a)* Le procès *accusatoire privé;* l'Église en avait emprunté la forme à l'ancien droit romain et l'avait suivie jusqu'au temps des *Décrétales :* un simple fidèle accusait un délinquant et prenait la charge de prouver l'accusation devant le tribunal. — *b)* Le procès *inquisitorial :* le juge, même sans y avoir été incité par une dénonciation, enquêtait sur des délits soupçonnés et poursuivait ainsi, à huis clos, jusqu'à la sentence finale. Ces deux premières formes n'existent plus dans le droit actuel. — *c)* Le procès *accusatoire public,* dans lequel le promoteur de la justice accuse, soutient l'accusation et a la charge d'en faire la preuve. Cette forme a été conservée. Can. 1934 sq. — *d)* Enfin, le procès *mixte,* fait d'enquête et d'accusation; c'est la seconde forme du procès criminel d'après notre Code actuel. Can. 1939 sq.

2. Il faut noter tout d'abord que le procès criminel ne poursuit plus aujourd'hui que des délits *publics,* jamais des crimes secrets. Encore est-il que certains délits de caractère spécial (clercs non résidents ou concubinaires, curés négligents, etc.) relèvent d'une procédure particulière pour l'application des sanctions pénales. Can. 2168 sq. Il en sera parlé à la fin de cet article.

3. Les règles de procédure dans un jugement criminel sont les mêmes que pour un jugement ordinaire, sauf les dispositions suivantes : *a)* Seul le promoteur de la justice est apte à remplir le rôle de demandeur et, dans l'espèce, il prend le titre d'accusateur. Can. 1934. Tout fidèle peut se faire dénonciateur d'un délit; il le doit même en certaines circonstances (can. 1935, § 2), mais seul le promoteur a qualité pour entreprendre une action judiciaire. — *b)* Si le délit est notoire ou certain, l'Ordinaire du lieu passe immédiatement à la correction judiciaire, c'est-à-dire à la monition accompagnée d'une certaine pénitence. Can. 1947. Ce n'est qu'en cas d'impossibilité d'appliquer la correction ou d'insuccès de ce remède que le promoteur institue un procès en forme ordinaire. Can. 1954. — *c)* Si le délit n'est ni notoire ni absolument certain, mais connu seulement par la rumeur publique, une dénonciation ou une plainte, le procès sera mixte, c'est-à-dire que l'accusation devra être précédée d'une enquête. Can. 1939 sq. Cette enquête, que l'Ordinaire peut faire lui-même, mais que généralement il confiera à un juge synodal choisi pour la circonstance, sera menée avec toute la discrétion et la prudence possibles pour ne pas éveiller les soupçons et diffamer peut-être un innocent. Cf. can. 1941-1944. Si l'enquête a donné des résultats négatifs ou n'a apporté que des preuves insuffisantes pour une accusation formelle, les documents sont classés et conservés dans les archives secrètes. Quand au contraire les preuves que l'enquête a fournies donnent la certitude du délit ou du moins une probabilité suffisante pour formuler une accusation, l'inculpé est cité à comparaître; s'il fait des aveux, on le soumet, selon les cas, soit à la correction judiciaire, soit au jugement criminel complet. — *d)* Rappelons qu'au criminel l'accusé est assisté obligatoirement d'un avocat qu'il choisit lui-même ou que le juge lui donne d'office. Can. 1655. Enfin, lorsqu'il inflige la peine, le juge est libre de faire bénéficier le coupable du *sursis,* dans les cas et les conditions prévues par le can. 2288.

En résumé, en matière de jugement criminel, le Code canonique s'est approprié beaucoup des formes modernes du Code civil français. Tout est organisé pour que l'innocent ne soit pas victime d'une erreur judiciaire et pour que l'accusé ne soit ni tenu pour coupable ni déshonoré, avant que preuve certaine soit faite de sa culpabilité. L'enquête est secrète. La correction judiciaire, recommandée toutes les fois qu'elle est possible, a l'avantage, moyennant quelques monitions et pénitences salutaires, d'écarter nombre de procès criminels et de laisser vierge le casier judiciaire du délinquant. Le rôle de l'avocat est entouré de toute liberté utile, et c'est lui qui a le dernier mot dans les débats. Enfin, grâce au sursis, l'application même de la peine peut n'être que conditionnelle. Ainsi sont sauvegardés, dans un esprit de haute équité et de sage modération, les droits de la société et la réputation de l'accusé.

2° *Les causes matrimoniales.* — Elles sont de deux sortes et suivent une procédure différente selon qu'elles ont pour but : 1. de trancher la question de *validité* ou *d'invalidité* du lien matrimonial; 2. ou bien de prouver la *non-consommation* du mariage ratifié, afin d'obtenir, moyennant des raisons suffisantes, la dispense pontificale. Ce sont là les seules causes matrimoniales proprement dites; il peut exister d'autres débats concernant le mariage, par exemple l'action

en dommages-intérêts pour rupture de fiançailles (can. 1017); la séparation perpétuelle des conjoints (can. 1130); l'enquête sur la mort du conjoint avant de passer à un second mariage, etc. La solution de ces diverses questions n'a pas à suivre les formes solennelles de la procédure, ou du moins pas de procédure spéciale. Le can. 1990 mentionne aussi certains cas dans lesquels, le droit et le fait étant clairs, on peut se contenter d'une procédure *sommaire* : c'est lorsqu'il est certain que dispense n'a pas été demandée pour des empêchements publics dont l'existence est hors de toute contestation. Cf. can. 1990-1992.

1. *Les procès de nullité du lien.* — *a)* Sauf les causes réservées au souverain pontife ou aux tribunaux du Saint-Siège (can. 1557 et 1962), c'est normalement devant l'officialité diocésaine que sont portées ces sortes d'affaires en première instance. Le juge compétent est celui du lieu où le mariage a été célébré, ou bien celui du lieu où la partie défenderesse a domicile ou quasi-domicile.

b) Le tribunal, obligatoirement *collégial*, est composé de trois juges. Le défenseur du lien a sa place dans les débats; il rédige et suggère les questions à poser aux parties et aux témoins, il a le dernier mot dans la discussion; tous ses efforts doivent tendre à empêcher la déclaration de nullité. Can. 1968-1969. De plus, il a le devoir de faire appel si la nullité est prononcée en première instance; il peut aussi de nouveau faire appel si la nullité est prononcée en seconde instance.

c) Sont admis à introduire une action en nullité : *a.* les *conjoints*, pourvu qu'ils ne soient pas eux-mêmes la cause coupable de l'empêchement qui a provoqué la nullité; *b.* le *promoteur de la justice*, dans les cas d'empêchement public. Can. 1971. Afin d'empêcher des abus en cette matière, la commission d'interprétation du Code a précisé que la notion d'empêchement au mariage devait s'entendre aussi de tous les vices de consentement (can. 1081-1093) : chaque fois donc que les conjoints ou l'un d'eux mettent des conditions « illicites ou déshonnêtes » à leur consentement, ils se privent par là même du droit d'attaquer leur mariage devant un tribunal d'Église. Mais la partie innocente conserve ce droit : réponses des 12 mars 1929 et 17 juillet 1933; cf. *Acta apost. Sedis*, 1929, p. 170; 1933, p. 345.

Le mariage ne peut être attaqué que du vivant de l'autre conjoint; après la mort de ce dernier, le mariage est censé avoir été valide; aucune preuve contraire n'est admise, à moins que la question ne surgisse incidemment. Can. 1972.

d) Deux sentences conformes dans le sens de la nullité sont nécessaires pour que soit reconnue l'inexistence du lien. Pourtant, les causes matrimoniales sont de celles qui ne passent jamais à l'état de chose jugée; le procès peut toujours être repris avec de nouveaux arguments pourvu que ceux-ci soient « graves » et non médiocres. Rote romaine, 19 mai 1921; cf. *Acta apost. Sedis*, 1921, p. 516.

2. *Les procès de mariage non consommé.* — C'est une procédure différente, le but de l'enquête étant avant tout d'établir de façon indubitable le fait de la non-consommation, puis de rassembler des motifs qui puissent inciter le souverain pontife à accorder une dispense, ou relaxation du lien. Cette dispense, comme toute dispense, est une *grâce*, à la différence du procès en nullité, dont la sentence est un acte de *justice*. Quels que soient donc les preuves apportées et les motifs invoqués, le souverain pontife reste absolument libre d'accorder ou de ne pas accorder la dispense.

a) Dans ces sortes de causes, seule la Sacrée Congrégation des Sacrements est compétente; aucun juge inférieur ne saurait instruire un procès de ce genre sans avoir reçu d'elle une délégation formelle. Si même, au cours d'un procès en nullité pour cause d'impuissance, un juge arrivait à établir que le mariage n'a pas été consommé, il devrait transmettre tous les actes et documents à la Sacrée Congrégation susdite, qui procéderait par mode de dispense, s'il y a lieu.

b) Le tribunal délégué se compose d'*un seul juge instructeur;* celui-ci est obligatoirement assisté du défenseur du lien, dont le rôle est de soutenir la consommation du mariage et de veiller à ce qu'aucune fraude ne se glisse dans les témoignages ou les expertises. Les actes sont rédigés par un notaire ou un greffier, et les citations se font comme pour un procès ordinaire.

c) Dans les causes matrimoniales, qu'elles portent sur la nullité ou la non-consommation, les parents ou alliés des conjoints sont admis à témoigner. En outre, dans les seules causes d'impuissance ou de non-consommation, le droit exige que chacun des conjoints introduise en sa faveur sept témoins de moralité (*testes septimæ manus*) qui puissent affirmer, sous la foi du serment, que les époux sont honnêtes et incapables de mentir, même en leur propre faveur, dans l'affaire en question. Can. 1975.

Outre ces témoignages, le Code requiert une expertise ou inspection corporelle de chacun des conjoints ou au moins de l'un d'eux, confiée à des hommes de l'art, choisis par le juge et assermentés.

Des règles très précises et à observer scrupuleusement ont été données en la matière par la Sacrée Congrégation des Sacrements le 7 mai 1923. *Acta apost. Sedis*, 1923, p. 388-437. La même Congrégation a ajouté à ces règles un nouveau décret, du 27 mars 1929, indiquant les précautions à prendre pour éviter les substitutions frauduleuses de personnes dans l'examen corporel. Cf. *Acta apost. Sedis*, 1929, p. 490-492.

3° *Causes d'ordination.* — Ces sortes de procès ont pour but d'attaquer : 1. soit les *obligations* qui découlent d'une ordination reçue sous l'empire d'une crainte grave; 2. soit la *validité* même du sacrement de l'ordre, par suite de l'incapacité ou du manque d'intention chez le sujet ou chez le ministre; 3. soit enfin cette même *validité* du sacrement, mise en doute par l'omission d'un rite substantiel. Dans les deux premiers cas, la requête doit être adressée à la Sacrée Congrégation des Sacrements; dans le dernier, seul le Saint-Office est compétent.

Il n'appartient qu'au clerc qui estime n'avoir pas contracté les *obligations* attachées à la réception d'un ordre de demander à en être relevé. Si au contraire c'est la *validité* de l'ordination qui est en cause, celle-ci peut être attaquée non seulement par le clerc intéressé, mais encore par l'Ordinaire qui est son supérieur, ou par l'Ordinaire du diocèse où a eu lieu l'ordination. Can. 1994.

Le procès se déroule devant un tribunal collégial de trois juges, assistés d'un défenseur du lien de l'ordination, comme dans les causes matrimoniales. Il faut de même deux sentences conformes dans le sens de la nullité, et l'appel se fait selon les règles du droit commun. Can. 1995-1998.

Ces sortes de causes sont rares dans l'Église, ainsi que le témoignent les archives des tribunaux. Faut-il qu'elles soient devenues plus fréquentes en ces dernières années pour que la Sacrée Congrégation des Sacrements, dans l'instruction envoyée aux Ordinaires le 20 mars 1931, ait inséré une formule à faire signer sous serment par chaque ordinand avant chacun des ordres sacrés, et où il atteste qu'il en connaît parfaitement toutes les obligations et qu'il est pleinement libre? Cf. *Acta apost. Sedis*, t. XXIII, 1931, p. 120 sq. Du moins, cette sage précaution aura pour effet de réduire encore le nombre des procès de ce genre.

V. DES CAUSES DE BÉATIFICATION ET DE CANONISATION. — Pour la doctrine aussi bien que pour le

développement historique de la procédure, nous renvoyons à l'art. CANONISATION, t. II, col. 1626 sq. Cf. aussi l'art. BÉATIFICATION, t. II, col. 493.

Les indications données aux col. 1645-1656 sur la procédure ont besoin d'être complétées et mises au point par les can. 1999-2141 du Code. Le résumé que nous en faisons ici donnera une idée de la marche à suivre pour l'introduction et la conduite de ces sortes de causes.

1° *Généralités.* — 1. Les procès de béatification et de canonisation peuvent être instruits de deux façons : *a)* par la voie ordinaire d'absence de culte *(per viam non cultus)*; dans ce cas, la béatification ou canonisation sont dites *formelles*; *b)* par la voie extraordinaire de culte, ou de cas excepté *(per viam cultus seu casus excepti)*; la béatification est dite alors *équipollente*.

2. Le jugement de ces causes est exclusivement réservé à la Sacrée Congrégation des Rites, mais les tribunaux diocésains ont souvent à intervenir soit pour les actes préparatoires, soit pour les enquêtes à faire au nom de la Sacrée Congrégation.

3. Les personnes qui ont à intervenir au procès sont : *a)* Le *demandeur* ou *actor*, qui peut être n'importe quel fidèle ou association de fidèles; il demande que le procès soit introduit auprès du tribunal compétent. Si cette demande est agréée par l'autorité légitime, le solliciteur a le droit de poursuivre l'instance soit par lui-même, soit par un procureur, le procureur est nécessaire si le procès est entrepris par une femme. Il est à noter que l'Ordinaire peut, de lui-même ou d'office, instruire une cause de béatification. — *b)* Le *postulateur*, personnage nécessaire dans toute cause, et qu'il faut constituer tout d'abord. Il doit être prêtre et résider à Rome; il a la faculté de s'adjoindre un ou plusieurs vice-postulateurs. C'est sur lui que pèse le plus lourdement la charge de conduire le procès : il pousse la cause, fait les dépenses nécessaires, indique au tribunal les documents et les témoins à entendre, rédige les « articles » ou points sur lesquels devra porter l'interrogatoire, etc. — *c)* Le *cardinal ponent* ou rapporteur, choisi par le souverain pontife parmi ceux qui font partie de la Congrégation des Rites; il a pour rôle de présenter à ses collègues un rapport sur les dossiers ou preuves fournies par le postulateur et le promoteur de la foi. — *d)* Le *promoteur de la foi*, appelé vulgairement « avocat du diable »; il rédige les questions à proposer aux témoins, veille à l'observation du droit et soulève les exceptions ou objections qu'il croit opportunes contre la cause. — *e)* Le *notaire*, chargé de rédiger les actes; les religieux sont exclus de cette fonction. — *f)* Enfin, il peut y avoir des avocats ou procureurs comme dans un autre procès.

4. Dans les causes de ce genre, on n'admet que des preuves rigoureusement convaincantes, et seulement celles qui proviennent de documents ou de témoignages. Ne peuvent être témoins ni le confesseur, ni le postulateur, ni l'avocat ou procureur de la cause, ni celui qui aurait fait fonction de juge dans la cause, mais on admet les parents, les alliés, même les hérétiques ou les infidèles; les familiers du serviteur de Dieu ou ceux qui l'ont connu de près sont témoins d'office. Le nombre des témoins exigé par le Code varie suivant les causes et même suivant les stades d'une cause; les règles concernant leurs qualités sont très strictes : on distingue les témoins oculaires *(de visu)*, d'ouï-dire immédiat *(de auditu a videntibus)*, de tradition orale *(de auditu auditus)*, de lecture *(ex lectione)*. Cf. can. 2020.

Ne sont pas admis comme ayant valeur probante les témoignages extrajudiciaires, les éloges funèbres et les articles nécrologiques composés aussitôt après la mort du serviteur de Dieu, ni les éloges écrits de son vivant.

2° *Béatification formelle.* — *Premier stade.* — Le procès commence devant l'*Ordinaire.* Celui-ci, à la prière du postulateur, entreprend une triple tâche : 1. *recherche* des écrits du serviteur de Dieu, 2. instruction du procès « informatif » *super fama sanctitatis, virtutum in genere vel martyrii et miraculorum;* 3. procès sur l'*absence de culte.*

Pour mener à bien son entreprise, l'Ordinaire a constitué un tribunal qu'il préside lui-même ou qu'il fait présider par un prêtre qu'il délègue, mais, dans ce dernier cas, il doit lui adjoindre deux juges synodaux. Il peut au besoin envoyer des commissions rogatoires dans les diocèses étrangers, spécialement pour rassembler les écrits.

Deuxième stade. — Lorsque les divers dossiers de ce premier procès ont été dûment authentiqués et soigneusement scellés, ils sont transmis, par l'intermédiaire du postulateur, à la *Congrégation des Rites.* Celle-ci nomme deux examinateurs pour reviser les écrits et se rendre compte par là du caractère, de la vertu et aussi de l'intégrité doctrinale du serviteur de Dieu. Si l'on découvre quelque chose qui ne soit pas tout à fait conforme à la foi ou qui soit capable d'offenser les fidèles, on en réfère au souverain pontife, qui déclare si, oui ou non, il convient d'aller plus loin. Puis les cardinaux réunis en congrégation ordinaire examinent le procès informatif sur la sainteté, le martyre ou les miracles; le ponent pose alors la question : « Faut-il signer la commission d'introduction de la cause? » Si l'avis donné est favorable, on soumet au pape la signature de cette commission, dont on fait un décret. Ce décret ne donne plus au serviteur de Dieu le titre de vénérable, comme c'était le cas avant le Code, mais il soustrait la cause à toute autre juridiction pour la soumettre uniquement à la Sacrée Congrégation des Rites. On examine enfin le procès sur l'absence de culte, et, selon les cas, la Congrégation confirme ou annule la sentence de l'Ordinaire.

Troisième stade. — Alors commence le *procès apostolique.* Il est ordinairement double : l'un porte sur le renom de sainteté, des miracles et du martyre, le second sur les vertus elles-mêmes, les miracles en particulier ou le martyre (car pour un martyr les miracles ne sont pas exigés rigoureusement). Souvent, le premier procès est omis, surtout s'il a été fait convenablement par l'Ordinaire et depuis peu de temps.

1. Pour instruire ces procès dans la curie diocésaine, cinq juges sont désignés par Rome, dont trois doivent toujours être présents aux séances. L'Ordinaire peut être l'un d'eux. Le promoteur général de la foi désigne deux sous-promoteurs et leur envoie les questions à poser aux témoins. Le tribunal choisit un notaire avec un adjoint, et un expert au moins, pour le procès sur les miracles. Ce procès doit être achevé en deux années. Entre temps, le tribunal a fait une reconnaissance juridique des restes du serviteur de Dieu. Une fois achevé, le procès est renvoyé à la Congrégation, qui juge de sa validité.

2. C'est alors que se place la discussion sur l'héroïcité des vertus ou bien sur le martyre. Cette discussion se fait dans trois congrégations, dites antépréparatoire, préparatoire et générale. A cette dernière assistent le souverain pontife, les cardinaux, officiers et consulteurs des Rites. Après les observations contradictoires du promoteur de la foi et de l'avocat, tous les prélats présents émettent un vote consultatif, après lequel le pape prononce son jugement. C'est alors qu'est publié le décret sur l'héroïcité des vertus : le serviteur de Dieu est *vénérable.*

3. Vient ensuite la question des miracles; il en faut au moins deux pour la béatification, parfois trois ou même quatre. Cf. can. 2117. Pour un martyr, quand la cause est évidente et que les miracles font défaut, la Sacrée Congrégation décide si les signes sont suffisants ou s'il faut demander au pape dispense des miracles.

La preuve des miracles se fait comme celle de l'héroïcité des vertus en une triple congrégation.

Le décret d'approbation des miracles étant publié, il n'y a plus qu'à décider, en une dernière réunion, la question de la béatification. Si le pape donne son approbation, on publie le décret *de tuto* qui ouvre la voie à la béatification solennelle.

3° *Béatification équipollente.* — Les causes traitées sous ce titre sont celles des serviteurs de Dieu qui, par tolérance, obtinrent un culte depuis Alexandre III jusqu'à la date fixée par la constitution d'Urbain VIII, soit entre les années 1181 et 1634.

Il appartient aux Ordinaires de conserver un culte ancien et immémorial dont jouissent les serviteurs de Dieu; mais, si l'on veut que ce culte soit approuvé par le souverain pontife de telle sorte qu'il équivaille à une béatification, l'ordre à suivre est le suivant :

1. A la demande du postulateur, l'Ordinaire du lieu où le culte est établi entreprend la recherche des écrits, instruit le procès *super fama sanctitatis et miraculorum*, et aussi sur l'existence et la survivance du culte.

2. Les résultats de ce procès sont transmis à la Sacrée Congrégation des Rites, qui, après examen, les approuve et signe l'introduction de la cause.

3. Alors Rome délègue des juges dans la ou les curies diocésaines pour instruire le procès apostolique sur le cas excepté, c'est-à-dire sur le *fait du culte*, ses origines et sa continuité.

4. Le dossier du procès est retourné à Rome, discuté entre l'avocat et le promoteur général de la foi, en congrégation ordinaire. Si le souverain pontife confirme la sentence diocésaine, le fait du culte immémorial est acquis.

5. Alors a lieu un nouveau procès apostolique, dans le ou les diocèses, sur les vertus ou le martyre (il n'y a pas besoin de miracles). Les conclusions de ce procès sont examinées et discutées dans une triple congrégation. Si le souverain pontife ordonne de publier un décret sur le fait du culte immémorial et l'héroïcité des vertus et s'il confirme le culte par un autre décret spécial, le serviteur de Dieu est béatifié de façon équipollente. Can. 2125-2135.

4° *Canonisation des bienheureux.* — Deux conditions sont requises pour qu'un serviteur de Dieu soit canonisé : 1. il faut avoir la certitude, par un document authentique, qu'il a été *béatifié* formellement ou de façon équipollente; 2. il faut en outre que *deux miracles* accomplis après la béatification soient *approuvés;* si la béatification a été équipollente, *trois* miracles sont requis.

Dès que le postulateur se croit en possession des miracles exigés, il peut demander au Saint-Siège une commission de « reprise de la cause ». Alors ont lieu le procès apostolique *super miraculis* et sa discussion à la Sacrée Congrégation des Rites comme pour les causes de béatification. Si le jugement est favorable, le souverain pontife, dans une congrégation générale, approuve les miracles et décide, de l'avis de l'assemblée, de publier un décret *de tuto* en vue de la canonisation solennelle. Can. 2136-2141.

VI. DE QUELQUES PROCÉDURES SPÉCIALES. — Les procédures dont il est traité à la fin du l. IV revêtent un caractère semi-administratif, semi-pénal. Dans le schéma primitif du Code on les avait intitulées *De processibus administrativis*, titre qui fut abandonné parce qu'il eût pu laisser supposer que ces sortes d'affaires étaient d'une nature strictement judiciaire. Or, ces procédures ont été créées précisément afin d'éviter l'ordre judiciaire, dont les solennités et les longueurs pourraient être préjudiciables au bien commun en des matières où il faut être expéditif.

Le Code énumère six espèces d'affaires soumises à cette procédure spéciale, soigneusement déterminée dans chaque cas, de sorte qu'elle laisse peu à l'arbitraire du supérieur. Avant 1918, l'évêque n'était pas dépourvu de pouvoirs nécessaires pour régler ces questions délicates; mais il procédait de façon paternelle et ne pouvait infliger que des peines légères. Il n'a plus maintenant qu'à s'en tenir aux règles du droit, qui, en cette matière, n'étend pas médiocrement ses attributions.

Nous suivrons l'ordre du Code, qui, après avoir posé les règles générales qui régissent cette partie, parle successivement du déplacement administratif des curés soit amovibles, soit inamovibles, par retrait d'emploi *(amotio);* de la translation ou du changement des curés *(translatio);* des clercs non résidents; des clercs concubinaires; des curés négligents dans l'accomplissement des devoirs de leur charge; enfin de la suspense *ex informata conscientia.* Il sera traité de cette dernière procédure au mot SUSPENSE.

1° *Règles générales.* — Les procès dont nous allons parler doivent être conduits avec les formalités suivantes :

A chaque séance ou intervention devra assister un *notaire*, qui consignera tous les actes par écrit; ces actes seront signés de tous ceux qui prendront part au procès et ils seront conservés aux archives. — Les *monitions*, lorsqu'elles seront prescrites, se feront ou bien de vive voix en présence du chancelier ou de deux témoins, ou bien par lettre recommandée avec accusé de réception. — Le *secret* est imposé aux examinateurs, consulteurs, ainsi qu'au notaire. — La procédure est en *forme sommaire;* elle comporte au plus deux ou trois témoins; encore faut-il que ceux-ci ne soient pas introduits pour entraver les débats. — Contre le décret de l'autorité en ces matières, le seul remède est le *recours au Saint-Siège;* en cas de recours, tous les actes doivent être envoyés à Rome; en attendant la décision du Saint-Siège, l'Ordinaire ne saurait conférer à personne, de façon stable, la paroisse ou le bénéfice dont le clerc a été privé.

2° *Déplacement administratif des curés par retrait d'emploi*, can. 2147-2161. — Autrefois, le déplacement des curés inamovibles donnait lieu à l'usage de la procédure criminelle, les évêques étant démunis sur ce point de pouvoirs disciplinaires. Souvent, néanmoins, il n'y avait pas lieu d'entreprendre un jugement criminel ni de recourir à une destitution pénale, et pourtant le ministère des âmes avait à souffrir en beaucoup de cas, sans qu'il y eût de remède légal. Déjà, le 11 juin 1880, la Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers avait déterminé les grandes lignes d'un procès sommaire, dont l'usage était concédé aux Ordinaires qui en faisaient la demande; une concession analogue avait été faite en 1883 aux évêques des États-Unis. Enfin, sous l'impulsion de Pie X, la Sacrée Congrégation Consistoriale organisa pour l'Église universelle une procédure de déplacement administratif des curés, décret *Maxima cura*, 20 août 1910. Les dispositions de ce décret ont été substantiellement conservées par le Code.

La procédure de déplacement est différente selon qu'il s'agit de curés *amovibles* ou *inamovibles.* (Le décret *Maxima cura* n'avait institué qu'une procédure uniforme pour tous les curés.) Mais les motifs qui justifient ce déplacement sont les mêmes pour les deux catégories.

1. *Causes de déplacement.* — D'une manière générale, ce sont toutes celles qui rendent le ministère d'un curé nuisible ou inefficace, encore qu'il n'y ait aucune faute grave de sa part. Le Code en énumère cinq principales : *a)* L'impéritie du curé ou une infirmité permanente de corps ou d'esprit qui le rend inapte à remplir les devoirs de sa charge, attendu que, d'autre part, il n'est pas possible de lui donner un vicaire coadjuteur,

— *b)* L'hostilité des paroissiens, même si elle est injuste et restreinte, pourvu qu'elle empêche le curé de remplir utilement son ministère et qu'elle ne soit point passagère. — *c)* La perte de sa réputation auprès des gens honnêtes et sérieux, provenant de la légèreté de sa conduite ou de la révélation récente d'un délit ancien déjà couvert par la prescription en regard du droit pénal, ou bien encore du fait que ses familiers ou parents, vivant sous son toit, le compromettent, et que leur renvoi n'arrangera pas l'affaire. — *d)* La probabilité que le curé a bien commis le délit qu'on lui impute, si l'Ordinaire, dans sa prudence, prévoit qu'il pourra en résulter un scandale pour les fidèles. — *e)* Enfin, une mauvaise administration temporelle dont souffre la paroisse ou le bénéfice, si l'on ne peut apporter d'autre remède que le retrait d'emploi.

2. *Curés inamovibles.* — La procédure pour leur déplacement est *à deux degrés : a)* Au premier degré, l'Ordinaire examine le cas avec deux examinateurs synodaux, dont il entend les avis. S'il juge qu'il y a motif d'intervenir, l'Ordinaire adresse au curé une invitation à démissionner dans un laps de temps déterminé, en indiquant les raisons qui motivent cette décision. A défaut de réponse dans les délais prescrits, l'évêque, certain que le curé a été régulièrement informé, peut procéder immédiatement au retrait de la paroisse, sans être obligé de donner à l'ancien titulaire une compensation (par la collation d'un autre office ou bénéfice) ou une pension. Si le curé démissionne de son plein gré, l'Ordinaire déclare la paroisse vacante. Si, au contraire, le curé refuse d'accepter les motifs allégués par l'évêque, celui-ci lui donne un délai pour s'expliquer. L'Ordinaire doit, sous peine d'agir invalidement, peser les raisons apportées par le curé et prendre l'avis des deux examinateurs synodaux; il accepte ces raisons ou les repousse; mais, dans l'un et l'autre cas, il signifie sa décision à l'intéressé par un décret. Le curé *inamovible* seul a le droit dans les dix jours d'adresser un recours à l'Ordinaire contre le décret de déplacement pris par celui-ci.

b) C'est alors que commence pour lui le second degré de la procédure. L'Ordinaire doit, à peine de nullité, faire appel aux lumières de deux curés consulteurs pour examiner les nouvelles raisons que le curé aura à fournir dans les dix jours, ou entendre les témoins qu'il voudra bien produire. Si le déplacement est maintenu, l'Ordinaire devra encore prendre l'avis des curés consulteurs pour savoir s'il transférera le curé à une autre paroisse, s'il lui assignera un autre office ou bénéfice, ou s'il lui accordera seulement une pension de retraite.

3. *Curés amovibles.* — Pour eux, la procédure est de moitié plus courte et à un seul degré. L'Ordinaire seul invite paternellement le curé à démissionner en lui indiquant le motif canonique. En cas de refus, le curé doit fournir ses explications par écrit. Pour agir validement, l'Ordinaire doit peser les raisons alléguées de concert avec deux examinateurs synodaux. S'il trouve ces raisons insuffisantes, il invite de nouveau le curé à renoncer à sa paroisse, en lui fixant un délai. Passé ce délai, l'Ordinaire est en droit de déclarer la paroisse vacante.

3° *Translation.* — Lorsque le bien des âmes demande qu'un curé soit transféré d'une paroisse, qu'il administre d'ailleurs utilement, à une autre paroisse, l'Ordinaire lui propose le changement en l'invitant à l'accepter pour l'amour de Dieu et des âmes.

En cas de refus, le curé *inamovible* ne peut être changé sans une permission spéciale du Saint-Siège. Si le curé qui refuse est simplement *amovible*, il peut être changé malgré lui, pourvu que la paroisse offerte ne soit pas sensiblement inférieure à celle qu'il occupe. De plus, il est nécessaire d'observer les formalités suivantes : Le curé qui refuse l'offre de l'Ordinaire doit exposer ses raisons par écrit. L'Ordinaire examine ces raisons en prenant conseil, sous peine d'invalidité, de deux curés consulteurs. Si l'évêque persiste dans son dessein, il exhorte de nouveau paternellement le curé à se rendre à ses désirs. En cas d'obstination de ce dernier, il lui ordonne de se rendre dans un délai déterminé dans la nouvelle paroisse assignée. Faute de quoi, le délai une fois passé, la paroisse est déclarée vacante. Can. 2162-2167.

4° *Procédure contre les clercs non résidents*, can. 2168-2175. — Il s'agit de bénéficiers qui ne gardent pas la résidence à laquelle ils sont tenus en vertu de leur bénéfice.

1. L'Ordinaire leur fait d'abord une monition en leur rappelant les peines par eux encourues, can. 2381, les pénalités auxquelles ils s'exposent, can. 188, n. 8, et en leur enjoignant de réintégrer leur domicile dans un délai fixé. Si le bénéficier n'obtempère pas dans le temps prescrit et ne donne aucune raison de son absence, l'Ordinaire peut déclarer le bénéfice vacant. Dans le cas où il ne rentrerait pas, mais donnerait des explications de son absence, l'Ordinaire examine, de concert avec deux examinateurs synodaux, si ces raisons sont légitimes; s'il ne les trouve pas recevables, il enjoint de nouveau au clerc de rentrer dans un délai déterminé.

2. En cas de nouveau refus de la part de celui-ci, la procédure varie selon la qualité du bénéficier. — *a)* S'il s'agit d'un curé *amovible*, l'Ordinaire peut, les délais passés, le priver de sa paroisse; si au contraire, le titulaire revient, il lui interdira de s'absenter désormais sans une permission écrite, sous peine de privation de sa paroisse *ipso facto*. — *b)* Si le bénéficier absent jouit d'un titre *inamovible* et qu'il apporte de nouvelles explications, l'Ordinaire doit procéder à un nouvel examen de ces raisons en s'aidant des deux examinateurs synodaux. Les raisons n'étant pas satisfaisantes, l'Ordinaire enjoint au clerc de rentrer dans un laps de temps déterminé, sous peine d'encourir la privation de son bénéfice. En cas d'obstination, l'Ordinaire le déclare privé de son bénéfice; si au contraire le clerc revient, il lui fait les mêmes injonctions qu'au curé amovible.

5° *Procédure contre les clercs concubinaires*, can. 2176-2181. — Le délit qu'il s'agit de poursuivre est celui des clercs qui, en violation du can. 133, gardent à demeure ou simplement fréquentent des femmes suspectes. La procédure est sensiblement la même que pour le défaut de résidence, mais avec des pénalités différentes

L'Ordinaire avertit le clerc de se soumettre aux lois de l'Église, le menaçant, dans le cas contraire, des peines prévues au can. 2359 : suspense *a divinis*, privation des fruits de son office, bénéfice ou dignité. En cas de contumace, s'alliant au silence du coupable, le Code prévoit l'application immédiate des peines suivantes : 1. suspense *a divinis;* 2. en outre, pour un curé, privation de sa paroisse; 3. pour un clerc qui n'a pas charge d'âme, privation de la moitié des fruits de son bénéfice s'il ne s'est pas amendé au bout de six mois; après trois nouveaux mois, privation de tous ces fruits et, après un second trimestre, privation du bénéfice lui-même.

Si le clerc contumace, tout en refusant de s'amender, apporte à l'Ordinaire des raisons pour s'excuser, celui-ci les examine avec deux examinateurs synodaux. La procédure, ensuite, est la même que contre les clercs non résidents; elle tient compte de la distinction entre curé amovible et clerc muni d'un bénéfice inamovible; les peines qui frappent les contumaces obstinés sont celles qui viennent d'être énumérées.

6° *Procédure contre le curé négligent des devoirs de sa charge.* — Il s'agit évidemment de négligences graves

portant sur des devoirs essentiels, tels que célébration des offices paroissiaux, administration des sacrements, soin spirituel des pauvres et des malades, catéchismes et instruction des fidèles, prédication.

Si le curé, averti par l'Ordinaire, ne s'amende pas, ce dernier peut lui infliger une réprimande d'abord, puis une peine proportionnée à sa faute, non sans en avoir conféré auparavant avec deux examinateurs, et avoir laissé au curé la faculté de se défendre.

Dans le cas où ces mesures resteraient sans effet et que la mauvaise volonté du délinquant persévérerait manifestement, l'Ordinaire peut, sans attendre, priver de sa paroisse le curé *amovible*. Quant au curé *inamovible*, l'Ordinaire procédera par degrés, le privant d'abord d'une partie de la totalité des fruits de son bénéfice, puis, son obstination étant patente, du bénéfice lui-même. Can. 2182-2185.

I. TEXTES ET DOCUMENTS. — *Codex juris canonici*, Rome, 1917, *Corpus juris canonici* (éd. Friedberg), Leipzig, 1881; *S. R. Rotæ decisiones seu sententiæ*, de 1909 à 1923; les *Acta apostolicæ Sedis*.

II. TRAITÉS GÉNÉRAUX ET COMMENTAIRES ANTÉRIEURS AU CODE. — Pirhing, *Jus canonicum*, 1674-1678; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, Freising, 1700; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiast. universum*, Ingolstadt, 1712; Devoti, *Institutiones canonicæ*, l. III, Rome, 1802; Bouix, *De judiciis ecclesiasticis*, Paris, 1855; De Angelis, *Prælectiones juris can.*, Rome, 1877-1887; Santi, *Prælectiones juris can.*, Ratisbonne, 1886; Phillips, *Compendium juris eccl.*, Ratisbonne, 1875; Lega, *Prælectiones in textum juris canonici de judiciis eccl.*, t. IV, Rome, 1896; Wernz, *Jus decretalium*, t. V, *De judiciis*, Prati, 1914; Bassibey, *Procédure matrimoniale générale*, 1899; Bassibey, *Le mariage devant les tribunaux ecclésiastiques*, Paris, 1899; Fournier, *Les officialités au Moyen Age*, Paris, 1880.

III. COMMENTAIRES DES CANONS DU CODE CONCERNANT LES PROCÈS. — Noval, *De processibus*, pars I, *De judiciis*, Rome, 1920; Roberti, *De processibus*, 2 vol., Rome, 1926; Blat, *De processibus*, Rome, 1927; Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. VI, *De processibus*, 2 vol., Rome, 1928; Cocchi, *Commentarium in Codicem*, l. IV, *De processibus*, Turin, 1930; Eichmann, *Das Prozessrecht des Codex juris Canonici*, Paderborn, 1921; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris can.*, 2e éd., t. III, Malines, 1925; Cance, *Le Code de droit canonique*, t. III, Paris, 1932; Claeys et Simenon, *Manuale juris canonici*, t. III, Gand, 1931; Augustine, *A commentary on the new Code of canon Law*, t. VII, Londres 1925.

IV. TRAITÉS SPÉCIAUX OU MANUELS DE PROCÉDURE. — A. Viscont, *Tractatus canonicus de matrimonio rato et non consummato*, Rome, 1828; Santarelli, *Codex pro postulatoribus*, Rome, 1929; Lanier, *Guide pratique de la procédure matrimoniale en droit canonique*, Paris, 1927.

A. BRIDE.

PROCESSIONS DIVINES. — « Un seul Dieu, le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, et ces trois personnes ne sont qu'un seul et même Dieu : telle est la formule qui est consacrée par l'Église et dont on ne doit s'écarter ni à droite ni à gauche. Chaque personne se distingue des autres par des relations d'origine, c'est-à-dire par son mode de *procession*. Voilà encore un mot consacré par l'Église. » De Régnon, *Études sur la Trinité*, t. I, p. 55.

Le présent article a pour but d'étudier la signification et l'emploi de ce terme dans la théologie du mystère de la Trinité. On suppose ici ce mystère révélé par Dieu et proposé à la foi des fidèles par l'Église, et l'on s'en tient exclusivement à la considération des processions divines. I. Les processions divines en général. II. Les deux processions divines (col. 649). III. Le principe formel des deux processions divines (col. 653). IV. La discrimination des deux processions divines (col. 659). V. Corollaires (col. 661).

I. LES PROCESSIONS DIVINES EN GÉNÉRAL. — 1° Notions philosophiques. 2° Les processions possibles en Dieu. 3° Analogies humaines.

1° *Notions philosophiques.* — 1. *La procession en général.* — Procéder, προβαίνειν, d'où πρόβασις, procession, signifie « marcher en avant ». De là le terme de procession réservé aux marches religieuses. « Procéder de » signifie marcher en partant d'un point de départ, sortir d'un point d'origine. Le point de départ est le principe de ce mouvement; le but ou point d'arrivée en est le terme.

Au sens philosophique du mot, on appelle par analogie « procession » l'origine ou l'émanation d'un être ou d'une opération relativement à son principe : l'effet procède de la cause, la faculté procède de l'âme, l'opération procède de la faculté.

2. *Procession d'opération et procession de terme.* — Dans l'ordre créé, une chose procède d'une autre de deux manières : comme opération ou comme œuvre opérée ou terme. Ainsi, la volition procède de celui qui veut comme opération, mais l'œuvre accomplie procède de l'ouvrier comme terme. Théologiens et philosophes ont coutume d'appeler la première *processio operationis*, précisément parce qu'elle ne produit aucune réalité distincte de celui qui opère. La seconde, qui produit une réalité nouvelle et distincte, est dite *processio secundum operationem* ou *processio operati*.

3. *Procession transitive et procession immanente.* — La procession de terme est elle-même double, transitive ou immanente, *ad extra* ou *ad intra*. Voir ces mots, t. I, col. 398. La procession est transitive, *ad extra*, au dehors, lorsque le terme passe au dehors, comme la statue sort des mains du sculpteur, comme les créatures sortent de la toute-puissance divine. La procession est *ad intra*, au dedans, immanente, lorsque le terme demeure dans son principe, comme notre verbe mental, qui procède de l'intelligence et y demeure. Ainsi, en Dieu, le Fils et le Saint-Esprit, tout en procédant, l'un du Père, l'autre du Père et du Fils, demeurent dans l'essence divine avec laquelle ils s'identifient.

4. *Distinction entre le principe, l'opération et l'œuvre opérée, dans les processions.* — Dans les êtres créés, chez qui seuls peut se rencontrer la procession d'opération, il existe, certes, une distinction entre le principe opérant et l'opération elle-même qui constitue la procession. Mais cette distinction est celle qui intervient entre le sujet et sa modification accidentelle. Ainsi, l'acte même de vouloir est une procession d'opération qui se distingue du sujet voulant, comme l'accident de la substance.

Dans la procession de terme, la distinction entre le sujet opérant et l'œuvre opérée peut être ou substantielle ou accidentelle. Distinction de substances, comme cela peut se produire dans la procession *ad extra*, si l'œuvre opérée est elle-même une substance, par exemple la maison par rapport à l'ouvrier qui la bâtit. Distinction de substance et d'accident, si le terme produit est un simple accident perfectionnant l'agent, comme il arrive dans les processions *ad intra* des êtres créés, par exemple l'idée ou verbe mental conçu par notre intelligence.

2° *Les processions possibles en Dieu.* — 1. *Il faut éliminer de Dieu la procession d'opération*, parce qu'elle implique une imperfection, dans le principe même dont elle procède. En effet, « l'opération, dit saint Thomas, est la perfection de celui qui opère ». *De veritate*, q. IV, a. 2, ad 7um. Donc, mettre en Dieu une procession d'opération serait supposer en lui la possibilité d'un perfectionnement ; ce serait le faire capable de changement, de composition, toutes choses qui répugnent. Il ne peut donc y avoir en Dieu d'autre procession que les processions de terme.

2. *La procession de terme « ad extra »* est, par rapport à Dieu, non seulement possible, mais réelle. Nous supposons ici démontrée le fait de la création. Voir ce mot. En Dieu, par rapport au monde créé, il faut admettre une action créatrice, immanente à lui, mais dont l'effet est réalisé *ad extra*, sans que cette procession de

terme implique en Dieu une mutation quelconque. Voir t. III, col. 2133-2139. Ainsi, bien qu'en Dieu la procession d'opération soit inconcevable, la procession de terme, *ad extra*, résultant de l'action créatrice, est non seulement possible, mais réelle.

3. La *procession de terme « ad intra »* n'est pas concevable en Dieu pour l'intelligence humaine avant que la révélation la lui fasse connaître. Sans doute, du fait de l'existence de processions de terme *ad extra*, la raison peut déduire que, si la foi enseignait l'existence de processions de terme *ad intra*, on devrait affirmer tout d'abord que ces processions n'impliquent aucune procession d'opération. Mais, laissée à ses seules lumières, la raison humaine se demanderait toujours si une procession de terme *ad intra* ne créerait pas en Dieu une composition accidentelle ou ne multiplierait pas la substance divine. Si la foi nous oblige à admettre en Dieu des processions de terme *ad intra*, il faudra donc concevoir ces processions comme ne multipliant pas la substance divine, ne lui apportant aucune composition substantielle, ne lui ajoutant aucune réalité nouvelle. C'est pourquoi l'Église a banni de sa terminologie toute expression qui laisserait entendre quelqu'une de ces impossibilités : si elle admet, par exemple, que la procession divine *ad intra* ait un « principe », elle interdit de lui attribuer une « cause »; s'il est licite d'affirmer que le terme opéré « procède », on ne saurait dire qu'il « provient ».

Si l'on compare les deux expressions « principe » et « cause », on constate que le mot « cause » exprime surtout une activité efficiente, qui s'exerce dans une action, et qui produit un effet essentiellement différent de sa cause. Quant au mot « principe », il ne réveille que l'idée d'une relation entre deux termes, en vertu de laquelle l'un est l'origine et la raison de l'autre. L'idée de principe est donc plus générale que l'idée de cause. On peut bien dire que toute cause est un principe, car la cause est en quelque sorte l'origine active et la raison de son effet; mais on ne peut pas dire que tout principe est une cause. L'unité est le principe du nombre; elle n'en est pas la cause. Dans une science, les axiomes sont des principes et non des causes, car les déductions ne sont pas les effets des axiomes.

Cette même analyse s'applique aux mots « procéder » et « provenir ». Le premier est plus général que le second. Si tout effet procède de sa cause, tout terme ne provient pas de son principe. On ne dit pas que le nombre provient de l'unité ou que la conclusion d'un syllogisme provient des prémisses. Et pourquoi cela? C'est que le concept exprimé par le mot « provenir » contient, du moins dans notre éducation chrétienne, le concept exprimé par le mot « devenir ». Ce qui provient *devient*, c'est-à-dire est fait ce qu'il n'était pas. Provenir est donc le propre d'un effet qui commence d'être par l'action d'une cause efficiente. Voilà pourquoi l'Église catholique, sachant qu'en Dieu il n'y a rien de produit, rien qui devient, rien qui commence d'être, a banni toute expression qui ferait imaginer dans la Trinité une causalité, une action, un effet. Elle garde uniquement et consacre les expressions « principe, procéder, terme », afin que leur généralité même tienne l'esprit élevé au-dessus de toute conception trop humaine et prévienne toute assimilation aux choses d'ici-bas. De Régnon, *op. cit.*, t. I, p. 56-57

3° *Analogies humaines.* — Si l'on veut trouver, dans les choses créées, des analogies capables de nous donner quelque idée des processions divines, il faut avant tout éliminer les analogies cherchées dans les processions d'opération, toute procession d'opération étant, on l'a vu, nécessairement exclue de Dieu. Les seules analogies acceptables sont les processions de terme, selon les opérations immanentes de l'intelligence et de la volonté. Cf. Saint Augustin, *De Trinitate*, l. XV, c. X, 19, *P. L.*, t. XLII, col. 1071.

1. Une première analogie, concernant la procession du Verbe en Dieu, se trouve dans la procession du verbe créé. D'après l'opinion de saint Thomas, ce verbe, espèce expresse ou idée, termine l'opération de l'intelligence; il est le « terme opéré » dans lequel s'achève l'intellection, terme immanent à l'intelligence et précisément, parce qu'il est immanent, transportant dans l'intelligence même, d'une façon intentionnelle, l'objet qu'il représente. Cf. Saint Thomas, *De potentia*, q. VIII, a. 1; *Quodl.*, V, a. 9; *Sum. theol.*, Iª, q. XXXIV, a. 1, ad 2um; *Cont. gent.*, l. IV, c. XI. Voir le commentaire de Sylvestre de Ferrare, *Cont. gent.*, l. I, c. LIII.

Ainsi, dans le cas où l'intelligence n'est pas immédiatement unie à son objet, l'*intellection* qui dénote simplement une opération immanente se complète par la *diction*, en vertu de laquelle l'opération de l'intelligence se termine par la production d'une idée, du *verbum mentis*. Ce terme, immanent lui-même à l'intelligence tout en s'en distinguant réellement, n'ajoute dans l'esprit créé qu'une perfection accidentelle se superposant à la perfection accidentelle qu'est déjà, par elle-même, l'opération intellective. Malgré l'imperfection d'un tel verbe, il constitue cependant un excellent point de départ pour nous conduire, par voie d'analogie, à quelque idée de la procession du Verbe substantiel en Dieu.

2. Moins facilement saisissable est l'analogie de la procession de terme dans l'opération de la volonté créée. Car, encore une fois, même ici, il ne saurait être question de chercher, dans une simple procession d'opération, la comparaison utile pour s'élever à la connaissance analogique de la procession du Saint-Esprit. Et l'on ne voit pas bien ce qui, dans l'opération de la volonté, peut être considéré comme un terme opéré. Cependant, les théologiens font observer qu'il n'est pas nécessaire que ce terme soit réellement distinct de l'opération : il suffit qu'il soit conçu comme tel. Ainsi, de même que, dans notre intelligence, les choses dont nous concevons l'idée se trouvent, par cette idée même, présentes en nous, de même, dans notre volonté, les êtres ou les objets que nous aimons se trouvent en quelque sorte présents à nous. Non point que le terme de notre amour nous soit immanent, comme c'est le cas pour le terme de notre intellection, mais parce que l'amour qui nous porte vers un être ou un objet aimé produit en nous une impulsion, une inclination, une affection qui nous fait tendre vers l'être ou l'objet aimé : *pondus meum, amor meus; eo feror, quocumque feror*, disait saint Augustin. *Confessiones*, l. XIII, c. IX, 10, *P. L.*, t. XXXII, col. 849. Cette impulsion, inclination, affection ne se distingue vraisemblablement pas de l'opération même de la volonté; néanmoins, elle présente une formalité distincte, en tant qu'elle est comme une force par laquelle l'objet exerce dans le sujet aimant une attraction véritable dont il est le terme réel. Cf. Saint Thomas, *Cont. gent.*, l. IV, c. XIX.

Précisément parce qu'il ne se distingue pas de l'opération de la volonté, cet attrait n'a pas reçu de nom spécial. C'est toujours l'amour de l'objet aimé. Cependant, pour maintenir plus complètement l'analogie avec la procession du Saint-Esprit, nous lui avons approprié les noms d'impulsion, d'inclination, d'affection. L'analogie sera plus accentuée encore si l'on observe que la volonté ne se porte pas vers son objet, à moins que cet objet ne lui soit au préalable présenté par l'intelligence qui l'a conçu comme un bien propre à la délecter. Ainsi, l'impulsion qui nous porte vers un bien désirable procède à la fois du principe intelligent et du principe aimant.

Mais il faut de plus indiquer une différence essentielle de ces deux processions de « verbe » et d'« amour ». « La philosophie insiste sur le caractère *assimilatif* de la pensée : tout concept, quel qu'il soit, est la représentation, l'empreinte, l'image de la réalité connue; l'idée est le double intellectuel de l'objet : par la pensée, nous nous saisissons d'un être et nous l'enfantons

en nous. Tout le mouvement est centripète; au contraire, la volonté est centrifuge. Essentiellement, l'amour est tendance à sortir de soi, à se diffuser, à se répandre au dehors en se donnant...; tantôt on s'empare du réel, tantôt on est absorbé par lui; aussi, le verbe est-il semblable à l'objet qu'il représente; l'amour ne ressemble point à celui vers lequel il s'élance. Nous pouvons donc conclure que la notion analogique du verbe contient déjà en soi un élément de similitude qui fait défaut à la notion analogique d'amour. Et, comme des notions analogiques ne changent pas de nature par le fait qu'elles se réalisent selon des modes foncièrement divers, cette différence entre le verbe et l'amour persistera quel que soit le plan d'être où ces deux termes se retrouvent. » M.-T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931, p. 291-292.

Tous les théologiens admettent cette analogie, proposée avec plus ou moins d'hésitation par saint Augustin, mais plus nettement par saint Thomas. Mais un certain nombre n'y voient qu'une analogie assez lointaine, simple comparaison ou image de la Trinité. Les thomistes y trouvent, au contraire, une « analogie métaphysique de proportionnalité propre », qui, une fois le dogme proposé à notre croyance, permet d'atteindre formellement la réalité divine. Penido, *op. cit.*, p. 300.

Sur cette double analogie, on consultera Billot, *De Deo trino*, prolégomènes, § II-IV, et surtout Penido, *op. cit.*, p. 258-311.

II. Les deux processions divines. — 1° Affirmations dogmatiques. 2° Spéculations théologiques.

1° *Affirmations dogmatiques.* — Le dogme affirme en Dieu l'existence de deux processions, celle du Verbe ou Fils, procédant du Père; celle du Saint-Esprit, procédant du Père et du Fils comme d'un seul principe, et il exclut de Dieu toute autre procession.

1. *Procession du Verbe ou Fils.* — On a vu, à l'article Fils de Dieu, l'indication des documents scripturaires et patristiques concernant l'origine *du Fils*, par conséquent sa procession du Père. Voir particulièrement, col. 2397, les textes du IVe évangile rapportant l'enseignement de Jésus lui-même, notamment Joa., III, 13, 16; cf. XVI, 28; V, 17-19; X, 24-38; col. 2405, l'enseignement johannique, dans le prologue et la Ire épître, et, col. 2402, les textes pauliniens dénotant l'origine du Fils, image du Père, Col., I, 15, splendeur de sa gloire et figure de sa substance, Hebr., I, 1-14.

L'expression « procéder » se lit Joa., VIII, 42 : ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω. Cette procession du Verbe est certainement *ad intra* en raison même de la personnalité divine qui appartient au Fils de Dieu. Cf. Joa., I, 1; Heb., I, 2; Joa., V, 19, exposés par Billot, *op. cit.*, th. I, § 2.

Toute la tradition chrétienne confirme cet enseignement de l'Écriture puisqu'elle s'applique à marquer la génération éternelle du Fils et à affirmer sa personnalité divine distincte, qui l'exclut du rang des simples créatures. Sur la génération éternelle, voir plus loin, col. 659. Sur la personnalité divine distincte du Fils, voir l'art. Fils de Dieu : chez les Pères apostoliques, col. 2408; chez les Pères apologistes, col. 2414-2416; chez saint Irénée, col. 2425 (comparer t. VII, col. 2444); chez Hippolyte, Tertullien et Novatien, col. 2430-2432; chez Clément d'Alexandrie, col. 2435; chez Origène, col. 2437-2439, et toute l'histoire de la controverse arienne, col. 2448 sq. Voir aussi, col. 2450 sq., l'exposé de la théologie postérieure jusqu'à saint Augustin. Le subordinatianisme lui-même pourrait présenter un argument acceptable en faveur du dogme de la procession du Fils, si le sens des expressions défectueuses qui le véhiculent pouvait être restreint (et plus d'une fois il doit en être ainsi) à la seule dépendance d'origine du Fils par rapport au Père. Voir spécialement col. 2421, 2433, 2436, 2441-2443, 2445, et P. Galtier, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, Paris, 1933, th. IV-VI.

La tradition concernant la procession *du Verbe*, marque mieux encore, s'il est possible, cette vérité dogmatique. On la trouvera, suffisamment indiquée, à Fils de Dieu, pour les Pères apologistes, col. 2415 sq.; pour Irénée, col. 2425; pour Hippolyte, Tertullien, Novatien, col. 2430 sq.; Clément d'Alexandrie, col. 2435; Origène, col. 2438; Saint Athanase, col. 2450; Saint Augustin, col. 2460. Voir quelques textes dans Van der Meersch, *Tractatus de Deo uno et trino*, Bruges, 1928, n. 701.

L'enseignement officiel de l'Église apparaît dans tous les documents où se trouvent affirmées la génération du Fils, sa dépendance de la substance du Père et, nonobstant cette dépendance, sa divinité et sa consubstantialité avec le Père. Le symbole de Nicée confesse : « Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, unique engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu », toutes expressions qui indiquent expressément la procession du Fils par rapport au Père. Cavallera, *Thesaurus*, n. 518; Denz.-Bannw., n. 54. On retrouve ces expressions dans le symbole de saint Épiphane, Cav., n. 521; Denz.-Bannw., n. 13. Voir aussi le 11e anathématisme de Damase, Cav., n. 523; Denz.-Bannw., n. 69; la profession de foi de Pélage, Cav., n. 565; celle du IIe concile de Tolède et le 2e anathématisme du même concile, Cav., n. 567, 568; la profession de foi du XIe concile de Tolède, Cav., n. 575; Denz.-Bannw., n. 276; le symbole de Léon III aux Églises orientales, Cav., n. 589, et l'épître synodale de Nicéphore au même pape, Cav., n. 591; le décret *Pro Jacobitis* du concile de Florence, Cav., n. 603; Denz.-Bannw., n. 703, etc.

2. *Procession du Saint-Esprit.* — « Les textes les plus explicites en faveur de la personnalité du Saint-Esprit sont ceux qui fournissent à la théologie catholique la preuve la plus convaincante de la procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils. » Art. Esprit-Saint, t. V, col. 690. En ce qui concerne la procession *ex Patre*, on retiendra spécialement, dans l'enseignement du Christ, les textes johanniques, Joa., XIV, 16-19, 25-26; XV, 26-27; XVI, 7-15; dans l'enseignement des écrivains inspirés, I Cor., II, 10-12; Rom., VIII, 9; Gal., IV, 4-5; voir art. cité, col. 690-691. L'expression « procède » se lit dans Joa., XV, 26 : ὁ Παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ Πατρὸς, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται. La procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils a été étudiée, t. V, col. 762-773. Enfin, la procession du Saint-Esprit est *ad intra*, puisque l'Esprit-Saint est une personne divine distincte du Père et du Fils, mais consubstantielle à eux.

Les formules dont se servent les premiers Pères, notamment les Pères apologistes, pour marquer la procession de l'Esprit-Saint par rapport au Père et au Fils sont encore assez imprécises. Néanmoins, on en peut dégager la doctrine de la procession : voir sur saint Justin, col. 698; sur Athénagore, col. 700; Théophile d'Antioche et Tatien, col. 701. Même doctrine ébauchée par saint Irénée, col. 702-704 (cf. t. VII, col. 2446). De la doctrine, si difficile à saisir, d'Origène sur le Saint-Esprit, voir t. V, col. 704-711 (cf. t. XI, col. 1520-1523), se dégage néanmoins l'affirmation de la procession divine du Saint-Esprit, Origène considérant toujours « le Père comme la source de la divinité, comme la racine d'où germent le Fils et le Saint-Esprit ». Voir les textes expliqués et commentés, art. Esprit-Saint, col. 774-775. A partir de cette époque, la doctrine de la procession du Saint-Esprit est de plus en plus nettement exprimée par les Pères. Nous

n'avons pas à y revenir : on se reportera à l'art. cité, col. 775 sq.

Le magistère a maintes fois sanctionné ce dogme. En plus de l'article du symbole de Constantinople, ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, Cav., n. 528; Denz.-Bannw., n. 86, nous trouvons des formules analogues dans un grand nombre de symboles, qui s'échelonnent du ve au xiiie siècle, voir Cavallera, n. 533, 534. Quant aux conciles, on trouvera ici leurs professions de foi, t. v, col. 807-812.

3. *Toute autre procession doit être exclue.* - Cette affirmation peut recevoir deux sens :

a) Dans la Trinité, deux personnes seulement « procèdent », le Fils et le Saint-Esprit, le Père ne procédant pas, mais étant, au contraire, le principe de toute procession. Cette proposition est *de foi* parce qu'elle est formellement contenue dans les assertions du magistère concernant le Père, inengendré et ne procédant de personne, *principium sine principio*, comme le déclare le décret *Pro Jacobitis*. Cav., n. 603; Denz.-Bannw., n. 704. Voir le symbole d'Athanase : *Pater a nullo est ;* symbole du XIe concile de Tolède : *Patrem non genitum... ipse a nullo originem ducit;* la profession de foi du IVe concile du Latran : *Pater a nullo*. Cav., n. 561-574, 599; Denz.-Bannw., n. 39, 275, 428. Voir aussi Père, t. xii, col. 1188.

b) En Dieu, il n'existe pas d'autre procession que celles du Fils et du Saint-Esprit; et donc il n'y a pas de « quaternité ». Cette proposition est au moins *proche de la foi*, car elle n'est qu'une conclusion immédiate de la doctrine traditionnelle professée par l'Église catholique de la trinité des personnes en Dieu. Sans doute, le IVe concile du Latran a défini qu' « en Dieu il n'y a que la trinité, non une quaternité », Cav., n. 601; Denz.-Bannw., n. 432, mais « cette définition qui exclut une quatrième personne *constituée par l'essence divine* n'exclut pas directement une quatrième personne qui serait en vertu d'une troisième procession ». Galtier, *op. cit.*, n. 218.

2° *Spéculations théologiques.* — Le dogme ne saurait être objet de démonstration rationnelle. Mais la raison peut apporter à l'affirmation dogmatique un triple appoint : un appoint *négatif*, en montrant que le dogme ne renferme aucune répugnance; un appoint *positif*, en mettant en relief certaines raisons de convenance qui l'accréditent; une véritable *confirmation*, en partant des données révélées certaines, pour démontrer, par l'analogie de la foi, la vérité du dogme proposé. Sous ce triple aspect, la spéculation théologique vient apporter au dogme des processions divines une lumière nouvelle.

1. Il n'y a *aucune répugnance à admettre en Dieu la procession de terme, ni à concevoir deux processions de ce genre.* — Aucune répugnance du côté du *principe :* sans doute, il répugnerait que l'acte pur reçût une perfection dont il serait le sujet. Mais, en éliminant de Dieu la procession d'opération, pour ne conserver que la procession de terme, on peut concevoir un terme réel, substantiel, et non reçu dans le principe comme dans son sujet. La doctrine des *relations divines* montre que le terme de la procession peut être à la fois substantiel sans multiplier l'essence divine et sans faire de l'essence divine un sujet réceptif d'une nouvelle perfection.

Aucune répugnance du côté du *terme :* aucune succession de temps ou de nature dans la production du terme. En Dieu le terme de la procession est posé par le principe dans une parfaite simultanéité logique, qui ne laisse au principe qu'une priorité d'origine; aucune infériorité dans le terme, car la réalité du terme est la réalité même du principe; aucune dépendance ou subordination du terme, sauf la dépendance d'origine, c'est-à-dire de la procession même comme telle. Cf. Galtier, *op. cit.*, n. 213-216.

Aucune répugnance à admettre *deux processions*, car la simplicité divine n'est pas affectée de ce qu'à la double virtualité divine, intelligence et volonté, puisse correspondre un double terme réel, leur réalité n'apportant, comme on l'a dit, aucune multiplication ou composition dans l'essence divine, infiniment parfaite et infiniment simple. Galtier, *op. cit.*, n. 217.

2. *Des raisons de convenance accréditent le dogme des processions divines.* — C'est en partant des analogies humaines que nous pouvons nous élever à une certaine conception des processions divines.

a) Dans notre intelligence, la procession constituée par l'opération intellectuelle se termine dans l'idée ou verbe mental. De même, en Dieu, nous pouvons concevoir analogiquement la procession du Verbe. Non pas que, par un raisonnement, nous puissions aboutir, en partant du verbe humain, à démontrer l'existence d'un Verbe personnel divin; mais, l'existence de ce Verbe divin une fois connue par la révélation, nous pouvons, en partant du verbe humain, dont nous éliminerons successivement toutes les imperfections, nous élever à une conception analogique du Verbe divin. Dans un opuscule *De differentia verbi divini et humani*, qui, en réalité, est un extrait de son commentaire sur le prologue de l'évangile de saint Jean, saint Thomas marque les trois principales différences du verbe humain par rapport au Verbe divin : d'abord le devenir : *verbum nostrum prius est formabile quam formatum..., sed Verbum Dei est semper in actu;* ensuite, la multiplicité et l'inadéquation : nos concepts ne nous livrent la réalité que par fragments, et ainsi nous sommes obligés de multiplier les idées pour connaître les choses, tandis que le Verbe divin, infiniment parfait, est nécessairement unique; enfin, le caractère accidentel : notre verbe n'est pas notre intelligence, mais un simple accident qui la perfectionne; le Verbe divin est consubstantiel à Dieu. Cf. *In Joannem*, c. i; *De rationibus fidei*, c. iii; *De potentia*, q. ii, a. 1 ; q. viii, a. 8; q. ix, a. 5; *Cont. gent.*, l. IV, c. xi. Mais, cette triple élimination faite, il restera que deux caractéristiques seront proportionnellement communes au verbe humain et au Verbe divin : celle d'être le fruit de l'intellection, terme distinct auquel aboutit l'activité intellectuelle, cf. I^a, q. xxvii, a. 1, et celle d'être relatif à l'objet connu et semblable à lui, cf. *Cont. gent.*, l. IV, c. xi. Reste à proportionner cette notion à Dieu. La foi nous oblige à y voir un verbe subsistant, et nous trouverons, à l'aide de la notion analogique de la génération, que ce Verbe est engendré en Dieu, qu'il est par conséquent en toute vérité et proprement Fils. Voir plus loin. Cf. Penido, *op. cit.*, p. 278-280.

b) De même, la procession de l'amour-terme dans notre volonté nous permet de saisir la procession du Saint-Esprit et sa convenance en Dieu : « Dieu se connaît et s'aime. Il s'aime, et son amour jaillit du fond même de son être. Mais il s'aime en se connaissant, et son amour jaillit aussi de cette connaissance. C'est donc un seul et unique amour qui procède de toute la vie divine comme un épanouissement terminal, et la foi nous apprend que ce terme est une personne. Ce n'est point par le Saint-Esprit que Dieu s'aime. Mais, par là que Dieu s'aime, il respire l'amour, comme un arbre, par là même qu'il fleurit, se couvre de fleurs. Au point de vue de cette procession, dit saint Thomas, I^a, q. xxxvii, a. 2, « aimer n'est pas autre chose qu'émettre un souffle d'amour, comme dire est produire un verbe, comme fleurir est produire des fleurs ». De Régnon, *op. cit.*, t. ii, étude 9, p. 200-201.

Nous avons noté plus haut la différence qui intervient entre la procession du verbe humain et celle de l'amour. Celle du verbe contient un élément de similitude, en raison même de la procession, qui fait défaut

à celle de l'amour. La théologie partira de cette constatation pour expliquer comment, analogiquement, on devra concevoir en Dieu la procession du Verbe, comme une véritable génération, tandis que le Saint-Esprit ne pourra être dit engendré. Sans doute, parce qu'il est le terme d'une procession divine, il sera en tout semblable au Père et au Fils, mais cette similitude parfaite en nature ne résulte pas de sa procession comme telle. Voir plus loin.

c) Enfin, il est convenable que la vie divine, vie parfaite s'il en est, présente quelque fécondité, car la fécondité est un signe de la perfection. Or, la fécondité implique la procession, c'est-à-dire la production d'un être vivant, tirant son origine de l'être fécond. Cette fécondité est d'autant plus intime à l'être fécond que cet être est plus parfait. En Dieu, l'Être souverainement parfait, vivre et se connaître sont identiques à son être même; aussi, l'image que son intelligence forme de lui-même, l'amour substantiel qui procède de lui, ne peuvent que lui être immanents, s'identifiant avec son être même, tout en se distinguant par leur origine. Cf. saint Thomas, *Cont. gent.*, l. IV, c. XI, et surtout Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 2ᵉ semaine, élév. 1-4.

3. *La raison enfin apporte une confirmation véritable au dogme, en partant de l'analogie de la foi.* — Des données de la révélation, en effet, nous pouvons déduire une série de conclusions nécessaires. La chose est particulièrement saisissable dans la question des processions et des relations divines. Cf. Mattiussi, *In tract. de Deo uno et trino adnotationes*, Rome, 1913, p. 77 sq.

a) La foi catholique nous enseigne qu'il y a trois personnes en Dieu. Or, le seul moyen d'éliminer toute contradiction de ce mystère profond, c'est de concevoir ces trois personnes comme constituées par des relations subsistantes; cf. *De potentia*, q. VIII, a. 1. Ces relations subsistantes sont identiques, quant au titre de leur réalité, avec la substance divine; mais elles se distinguent l'une de l'autre par leur opposition selon leur origine, c'est-à-dire selon leur procession : le Fils se distinguant du Père, parce qu'il est le terme relatif d'une procession dans laquelle il s'oppose, comme engendré, au Père qui l'engendre; le Saint-Esprit se distinguant du Père et du Fils, parce qu'il est le terme relatif d'une procession dans laquelle il s'oppose, comme « spiré », au Père et au Fils, dont il procède. Cf. Hugon, O. P., *Tractatus dogmatici*, t. I, p. 355-356.

b) Bien plus, quoi qu'en pensent l'école nominaliste et certains théologiens éclectiques, on doit, avec saint Thomas et ses disciples, affirmer que la raison exige qu'il n'y ait pas, en Dieu, plus de deux processions.

D'autres processions, spécifiquement différentes, semblent inconcevables, car tout attribut divin, concevable comme principe d'opération *ad intra*, se ramènera toujours soit à l'intelligence, soit à la volonté *per modum naturæ* se ramenant à la procession *per modum intellectus*. *Sum. theol.*, Iᵃ, q. XXVII, a. 5; *De potentia*, q. IX, a. 9, et ad 7ᵘᵐ, ad 19ᵘᵐ; *Comp. theol.*, c. LVI, etc.

D'autres processions, numériquement distinctes, semblent pareillement inconcevables, car il paraît impossible que le Père engendre un autre Fils, ou que le Fils ou le Saint-Esprit soient principe d'autres personnes. La distinction des personnes ne s'explique en Dieu que par l'opposition des relations, et la quaternité des relations épuise toute la fécondité de l'essence divine. Cf. Galtier, *op. cit.*, n. 220-223; Penido, *op. cit.*, p. 304-311.

III. LE PRINCIPE FORMEL DES DEUX PROCESSIONS DIVINES. — 1° Notions philosophiques et position du problème. 2° Principe formel prochain. 3° Principe formel immédiat.

1° *Notions philosophiques et position du problème.* 1. Dans toute opération, on peut distinguer deux principes : le sujet qui agit, désigné par les philosophes scolastiques par l'expression de *principium quod;* la puissance ou faculté par laquelle agit le sujet, c'est-à-dire le *principium quo*. Ainsi, dans la création, Dieu est le principe qui agit; mais il agit *par* sa puissance et sa volonté, qui sont ainsi le *principium quo*, le principe *par lequel* s'exerce l'activité divine. Bien plus, dans ce principe formel, on peut distinguer encore le principe *éloigné* et le principe *prochain*. Dans le cas de la création, le principe formel éloigné serait la nature divine, et le principe prochain et immédiat est la puissance ou la volonté. Certains auteurs appellent principe *radical* le *principium quod;* principe *immédiat*, le *principium quo*. Cf. A. A. Goupil, *Dieu*, t. I, Paris (1933), p. 130.

Analogiquement, les mêmes distinctions philosophiques peuvent intervenir à propos des processions divines. Ainsi, nous pouvons mettre de l'ordre dans nos idées et parvenir à une connaissance plus approfondie des aspects intimes du mystère de la Trinité.

2. La doctrine des processions divines s'inspire des mêmes considérations. Le Père est le principe *qui* engendre le Fils; le Père et le Fils sont le principe *qui* émet l'Esprit. Mais il reste à se demander par quel attribut s'exerce l'activité du Père à l'égard du Fils, l'activité du Père et du Fils à l'égard de l'Esprit. En d'autres termes, on se demande quel est le principe formel de la procession du Fils, de la procession du Saint-Esprit.

La réponse commune des théologiens, réponse *certaine* en théologie, est que du Père procède le Fils *par* l'intelligence et que du Père et du Fils procède l'Esprit *par* la volonté. Sans doute, les opérations divines de l'intelligence et de la volonté ne se distinguent pas réellement entre elles, puisque en Dieu tout est acte pur, identique à l'essence divine elle-même. Mais, ainsi qu'on l'a rappelé à l'art. ATTRIBUTS DIVINS, t. I, col. 2231, entre les perfections divines, nous devons, en raison de la transcendance même de l'être divin, placer des distinctions virtuelles, avec fondement réel. Sous peine de tomber dans les équivoques nominalistes, il faut s'en tenir à cette formule traditionnelle, qui permet à notre intelligence de parvenir à une connaissance analogique mais formellement exacte de Dieu.

3. En effet, en raison de cette transcendance divine, « l'identification des attributs n'équivaut pas à une confusion destructrice : il y a indistinction par excès. Par le fait qu'intelligence et volonté se rejoignent dans l'essence unique, elles ne s'abolissent point pour autant; au contraire, dans cette ineffable Éminence, tout se passe comme si l'intelligence et la volonté subsistaient séparément, de sorte que l'une et l'autre peuvent être fécondes et faire sourdre de soi un terme indépendant. Nous ne comprenons pas, certes, comment une pareille identité n'exclut point cette indépendance, mais nous voyons bien que cela doit être ainsi, car, si Dieu possède une qualité, elle doit subsister en lui à son maximum d'intensité et donc remplir — elle, et elle seule — sa fonction propre; autrement, Dieu n'aurait de ces perfections que le nom; il ne serait pas, en toute vérité, juste, bon, intelligent, ce qui contredit aux exigences de la métaphysique. » Penido, *op. cit.*, p. 265-266.

1. Une opinion singulière, qui confine à l'erreur nominaliste, s'est fait jour sur ce sujet au début du XIVᵉ siècle et eut pour défenseur Durand de Saint-Pourçain. Durand estime que les processions divines sont sans rapport avec la distinction de l'intelligence et de la volonté divines, et que la procession du Fils comme celle de l'Esprit a pour principe formel prochain la nature divine elle-même. *In Iᵘᵐ Sent.*, dist. VI, q. II.

De son opinion, il apporte quatre raisons principales : *a)* les Pères enseignent que le Fils procède par la nature et non par l'intelligence; *b)* les processions résultent de la fécondité de la nature; *c)* dans les créatures, la production naturelle résulte de l'activité immédiate de la nature elle-même; *d)* enfin, si la procession du Fils se faisait par l'intelligence, puisque l'intelligence est commune aux trois personnes et que l'intellection leur doit être pareillement commune, il n'y aurait aucune raison pour que les trois personnes n'engendrassent pas.

Durand n'admet donc que la voie de la nature comme principe prochain de toute procession. Sans doute, la fécondité de la nature est la source première de tout le processus trinitaire; mais il est impossible de s'en tenir là. Ce qu'on cherche, c'est une analogie qui permette d'expliquer pourquoi l'Écriture nomme la seconde personne *Verbe* et non pas *Amour;* pourquoi l'une est dite *Fils* et non pas l'autre; pourquoi le dogme affirme que l'Esprit procède du Fils et non réciproquement le Fils de l'Esprit. A toutes ces questions, Durand ne sait que répondre. Il doit interpréter métaphoriquement des textes scripturaires qui peuvent s'entendre au sens propre; aussi, son opinion est-elle délaissée.

5. Derrière saint Thomas, quoique avec des nuances diverses, l'unanimité des théologiens catholiques s'est groupée : tous admettent que la procession du Fils est selon l'intelligence; la procession de l'Esprit, selon la volonté. En raison de sa conformité aux Écritures et à toute la tradition catholique, cette doctrine est qualifiée par Suarez de doctrine commune ou même théologiquement certaine. *De Trinitate*, l. I, c. v, n. 4. D'autres auteurs, et non des moindres, qualifient l'opinion de Durand d'opinion téméraire, périlleuse et même proche de l'erreur, Bañez, *In Iam part.*, q. XXVII, a. 5, concl. 1; Jean de Saint-Thomas, *In Iam part.*, disp. XII, a. 5, n. 17-18; a. 6, n. 2; Scheeben, *Dogmatik*, t. I, § 116, n. 935-943. D'autres auteurs, tout en la rejetant, ne lui infligent aucune censure : Billuart, *De Trinitate*, diss. II, a. 1; Franzelin, *De Deo trino*, p. 406. D'autres enfin lui accordent même quelque probabilité : Tournély, *De Trinitate*, q. II, a. 3, concl. 1; Frassen, *Scotus academicus*, *De Trinitate*, disp. I, a. 3, q. I; Estius, *In Ium Sent.*, dist. X, a. 2; dist. XXVII, a. 3; Perrone, *De S. Trinitate*, c. VI, n. 400-404. Le P. de Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 394 sq., pense même que l'opinion commune, dont le point d'origine lui paraît, à juste titre, être saint Augustin, n'a pas, à proprement parler, de fondement dogmatique. Voir à ce sujet Galtier, *op. cit.*, p. 164, note 1.

2° *Principe formel prochain.* — 1. *Le principe formel prochain de la première procession, celle du Fils, est l'intelligence.* — C'est, en effet, en vertu même de sa procession que le Fils dépend de l'intelligence divine. Il semble difficile d'interpréter différemment les textes scripturaires se rapportant à la procession du Verbe ou du Fils.

a) Le « Verbe », ὁ Λόγος, est le nom propre du Fils. Joa., I, 1, et Apoc., XIX, 13. Or, ce nom, appliqué au Fils, présente un rapport réel à l'intelligence divine. C'est bien un Verbe intérieur, immanent, qui est le fruit, le terme de l'opération intellectuelle. Verbe intérieur, puisqu'il est en Dieu, puisqu'il est Dieu. Cf. Joa., I, 1. Terme de l'opération intellectuelle, le nom de Verbe, nom propre ainsi que le suggère le sens littéral et que l'admet toute la tradition, l'indique suffisamment. Cette vérité est d'ailleurs confirmée par la suite du texte johannique : c'est le Verbe qui « éclaire tout homme, I, 9, parce qu'il est lui-même la vie, c'est-à-dire la lumière des hommes, lumière qui luit dans les ténèbres et que les ténèbres n'ont point étouffée », I, 4-5; c'est lui, le Verbe, qui seul a vu Dieu et, « étant dans le sein de Dieu, a parlé lui-même », I, 18.

b) L'expression « splendeur de la gloire de Dieu », ἀπαύγασμα τῆς δόξης (τοῦ Θεοῦ), Heb., I, 3, appliquée au Fils, montre que celui-ci procède de Dieu comme la lumière procède de la lumière en raison de l'acte intellectuel incomparable par lequel Dieu comprend lui-même sa perfection infinie. Cette perfection divine s'exprime ici par voie de connaissance intellectuelle, la gloire n'étant que « la connaissance claire jointe à la louange », *clara notitia cum laude.*

La même vérité est suggérée par les noms de « sagesse » et d' « image » donnés au Fils de Dieu. Les livres sapientiaux, Prov., VIII-IX, Eccli., XXIV; Sap., VII, 22-30, nous représentent la Sagesse divine comme une personne, et saint Paul, appliquant au Christ le terme « Sagesse de Dieu », I Cor., I, 25, montre que le Fils est cette personne. Si le Fils de Dieu mérite personnellement le nom de Sagesse, c'est qu'il procède de l'intelligence du Père, l'intelligence étant le principe de la sagesse. Le nom personnel d'« image » est aussi donné au Fils. Col., I, 15. Or, la notion d'image exige que l'image soit ressemblante au modèle, en vertu même de son origine. Or, en Dieu, le seul acte immanent duquel provienne, en vertu même de l'origine, une similitude de nature, c'est l'acte d'intelligence.

c) On peut trouver une confirmation dans Joa., V, 19 : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même, s'il ne le voit faire au Père; car ce que fait celui-ci, le Fils le fait pareillement. » C'est donc du Père, c'est-à-dire par voie de procession, que le Fils tient son opération et, partant, son être. La « vision » dont il est question ensuite marque le mode de procession, par l'intelligence. Billot, *op. cit.*, th. I, § 2.

La tradition, d'ailleurs, entend unanimement ces textes dans le sens d'une procession selon l'intelligence. L'assertion de saint Augustin : *Eo Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius*, *De Trinitate*, l. VII, c. II, 3, *P. L.*, t. XLII, col. 936, reste la norme des interprétations. Saint Thomas l'adopte, Ia, q. XXXIV, a. 2, ad 3um, et Pie VI la consacre dans la condamnation du synode janséniste de Pistoie, *sub fine*, Cavallera, n. 606; Denz.-Bannw., n. 1597. Le P. Galtier, *op. cit.*, n. 232-233, énumère les autorités suivantes : saint Justin, *Apol.*, I, n. 23; *Dial.*, n. 61, *P. G.*, t. VI, col. 364, 613; saint Hippolyte, *Cont. Noetum*, n. 16, *P. G.*, t. X, col. 825; Tertullien, *Adv. Praxean*, c. V, *P. L.*, t. II, col. 183; Denys d'Alexandrie, dans son *Apologie*, cité par saint Athanase, *De sententia Dionysii*, n. 23, *P. G.*, t. XXV, col. 513-516. Au IVe siècle, contre les ariens, les Pères défendent la divinité du Fils en partant de ce principe que le Fils est le propre Verbe de Dieu : saint Athanase, *Cont. arianos*, orat. I, n. 28, *P. G.*, t. XXVI, col. 70; cf. *De decret. Nicæn. synodi*, n. 11, 17, t. XXV, col. 444, 452. Le verbe humain est l'image d'où nous pouvons déduire ce qu'est le Verbe divin. *Cont. arianos*, orat. II, n. 36, *P. G.*, t. XXVI, col. 223; saint Basile, *Hom. in illud : In principio erat Verbum*, n. 3, *P. G.*, t. XXXI, col. 477; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXX (theol., IV), n. 20, *P. G.*, t. XXXVI, col. 129; saint Grégoire de Nysse, *Cont. Eunomium*, l. II, l. IV; *Orat. catech.*, n. 1, *P. G.*, t. XLV, col. 506 B-510 B, 624, 16; saint Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. 6, 19, *P. G.*, t. LXXV, col. 76 et 80; cf. 56, col. 321; *In Joannem*, l. I, c. V, t. LXXIII, col. 81; saint Jean Damascène, *De fide orth.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. XCIV, col. 801-804. Les Latins suivent sur ce point saint Augustin (voir ici, t. I, col. 2349) et surtout *De Trinitate*, l. XV, c. X, 19; c. XIV, 23; cf. l. IX, c. IV, 4; c. V, 8, *P. L.*, t. XLII, col. 1071, 1076, 963, 965. Sur la sagesse, appliquée au Verbe de Dieu, voir l. VII, c. I, 1 sq., col. 931 sq.; cf. Phébade d'Agen, *De Filii divinitate et consubstantialitate*, n. 6, *P. L.*, t. XX, col. 42.

A cette tradition, désormais fixée, les théologiens scolastiques ajouteront une précision en distinguant nettement l'intellection de la diction, par laquelle le Verbe est formé. Cf. saint Thomas, Ia, q. XXVII, a. 1; q. XXXIV, a. 1, ad 3um; q. XXXVII, a. 1-2; *De veritate*, q. IV, a. 1-2; *De potentia*, q. X, a. 1. Sur le terme « image », voir Ia, q. XXXV, a. 2; *De veritate*, q. IV, a. 3.

2. *Le principe formel de la seconde procession, celle du Saint-Esprit, est la volonté.* — Mais, ici, la démonstration est plus difficile, l'Esprit n'ayant pas de nom propre et les noms qu'on lui donne par appropriation n'ayant avec la volonté qu'une relation moins évidente.

Une première preuve est tirée des noms donnés à la troisième personne : Esprit-Saint, Amour, Charité, Dilection, Don du Père, Nœud du Père et du Fils. Le mot « esprit, souffle » signifie un mouvement, une force qui emporte; par métaphore, il désignera les actes de la volonté, car c'est de la volonté que vient le mouvement. L'adjectif « saint » complète cette signification : la sainteté se rapporte à la volonté, comme la sagesse à l'intelligence. L'Esprit divin est dit Saint parce qu'il procède d'un principe immédiat très saint, la volonté commune du Père et du Fils. Les autres termes se rapportent plus étroitement encore à la procession selon la volonté. Cf. saint Thomas, Ia, q. XXXVII, a. 1, corp. et ad 3um. Ces interprétations toutefois ne prennent figure de véritable argument que si elles sont juxtaposées à la doctrine très certaine concernant la procession du Fils par l'intelligence. La seconde personne est expressément le Fils unique, l'unique engendré qui procède du Père selon l'intelligence. Donc, la troisième personne ne peut procéder de même puisqu'elle n'est pas le Fils. Reste donc qu'elle procède selon l'opération de la volonté.

Cette conclusion, que l'ensemble des théologiens estime théologiquement certaine, trouve sa confirmation dans l'Écriture et la tradition. L'Écriture n'affirme nulle part que l'Esprit procède selon la volonté; mais elle présente les opérations *ad extra* attribuées à l'Esprit-Saint de telle sorte que, seule, la procession selon la volonté peut en rendre raison. A l'Esprit-Saint, en effet, sont attribuées les œuvres divines qui manifestent l'amour de Dieu : l'incarnation du Verbe, Luc., I, 35; la justification et la sanctification des hommes, Tit., III, 5-6; la distribution des charismes, I Cor., XII, 1-12; l'habitation de Dieu dans les âmes justes, I Cor., VI, 19; la tutelle et le gouvernement de l'Église, Act., XIII, 2; XX, 28. Or, ces œuvres relèvent des trois personnes; si l'attribution en est faite spécialement à l'Esprit, c'est qu'elles présentent un rapport certain au caractère propre de la troisième personne. Ce caractère doit donc être la procession selon l'attribut de l'amour, la volonté.

Encore qu'elle soit bien hésitante, la tradition confirme cet enseignement. Les œuvres attribuées par elle à l'Esprit-Saint : sanctification, inspiration, manifestations de la bonté divine, nous font arriver à la même conclusion. Voir ESPRIT-SAINT. Quelques textes plus expressifs peuvent cependant être glanés : La *sainteté* est dans l'Esprit-Saint, comme dans sa source divine : saint Grégoire le Thaumaturge, *Expositio fidei*, *P. G.*, t. X, col. 984; saint Athanase, *Ad Serapionem*, ep. I, n. 22-23, *P. G.*, t. XXVI, col. 581-585; saint Basile, *Epist.*, VIII, n. 10; *De Spiritu sancto*, c. XVI, n. 38, *P. G.*, t. XXXII, col. 261, 136; *Adv. Eunomium*, l. III, c. I, t. XXIX, col. 656. Le Saint-Esprit est l'*amour* qui unit le Père et le Fils, et le nom d'Amour lui convient : saint Augustin, *De Trinitate*, l. VI, c. V, 7; l. XV, c. XVII, 31; c. XXI, 40; c. XXIII, 43, *P. L.*, t. XLII, col. 927, 1082, 1088, 1090; saint Grégoire le Grand, *In evang. homil.*, XXX, n. 1, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1220. On trouve des assertions analogues dans les auteurs postérieurs, jusqu'au Moyen Age : saint Pierre Damien, *Opusc.*, I, c. II, *P. L.*, t. CXLV, col. 23-24; saint Anselme, *Monologium*, n. 51-53, *P. L.*, t. CLVIII, col. 201-202; saint Bernard, *In Cant.*, serm. VIII, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 810 sq. Cf. Franzelin, *De Deo trino*, th. XXVI; Janssens, *Tractatus de Deo trino*, p. 615 sq.

3. Reste à *réfuter les raisons* mises en avant par Durand de Saint-Pourçain. — Les trois premières ont pour point de départ que le Fils, dans la tradition patristique, est dit procéder *par nature* ou *de la fécondité du Père*, ou encore *par l'activité immédiate de la nature divine*. Mais les anciens auteurs n'ont employé ces expressions que pour exclure l'interprétation arienne d'une procession *ad extra*, ni nécessaire ni naturelle, mais résultant d'un acte libre de la volonté divine et dans le temps. D'ailleurs, il n'est pas difficile de montrer que, dans l'être spirituel, une procession selon l'intelligence est une procession selon la nature. Cf. Ia, q. XXVII, a. 3; q. XXX, a. 2, ad 2um; *De potentia*, q. X, a. 2, ad 1um. Des arguments de Durand, il reste donc seulement que la nature divine est le principe éloigné de la procession du Fils et de l'Esprit. Mais il faut encore résoudre la difficulté soulevée du fait que l'intelligence et la volonté, en Dieu, sont communes aux trois personnes. Ce qui nous oblige à résoudre la question du principe formel *immédiat*, propre à chaque procession, et qui, en Dieu, se différencie du principe formel *prochain* commun aux trois.

3° *Principe formel immédiat.* — 1. *Position de la question.* — Dans la procession du Fils selon l'intelligence, de l'Esprit-Saint selon la volonté, s'agit-il de la volonté et de l'intelligence essentielles communes aux trois personnes, ou d'une intelligence et d'une volonté personnelles? S'il s'agit d'attributs essentiels, par conséquent communs aux trois, comment admettre que l'intelligence et la volonté ne seront fécondes qu'en telles personnes et non dans telles autres? S'il s'agit d'attributs personnels, nous arrivons à cette contradiction que, dans la Trinité, il existerait une réalité positive, particulière à l'une ou l'autre personne, en dehors de la relation subsistante constituant la personne. La question se pose non seulement pour le principe de la procession, mais pour l'acte même de la procession. Est-ce un acte notionnel ou un acte essentiel?

2. *Opinions.* — Nous sommes ici en pleine spéculation scolastique. Trois opinions :

a) Le principe formel immédiat est seulement la relation personnelle, laquelle, bien qu'elle constitue la personne, c'est-à-dire le *principium quod*, peut être également considérée comme le principe formel *quo* immédiat. C'est l'opinion de Durand, *In Ium Sent.*, dist. VII, q. I, suivi par de rares auteurs.

b) Le principe formel *quo* immédiat embrasse simultanément et l'intelligence et la volonté essentielles, d'une part, et, d'autre part, la propriété relative ou personnelle. Mais, ici, certains auteurs attribuent tout l'élément formel du principe à la propriété relative ou personnelle; c'est, nous assurent ses éditeurs, l'opinion de saint Bonaventure, *Opera*, t. I, Quaracchi, 1882, p. 137-138; opinion exposée et réfutée par Suarez, *De Trinitate*, l. I, c. VII, n. 1-8; l. VI, c. V, n. 1, et défendue par les Wirceburgenses, n. 369 sq. D'autres auteurs admettent que l'un et l'autre élément font partie, au même titre, du principe formel : l'élément essentiel est la raison de la communication des propriétés essentielles; l'élément personnel est à l'origine de la relation personnelle. Telle est la solution proposée par Grégoire de Valencia, *In Iam part. S. Thomæ*, *De Trinitate*, disp. II, q. XV, punct. 2, dont l'opinion est relatée et réfutée par Suarez, *op. cit.*, l. VI, c. V, n. 5; cf. l. I, c. VII, n. 5-8.

c) Le principe formel *quod*, comme tel, n'inclut rien qui soit proprement relatif ou personnel : il désigne

directement *(in recto)* et formellement un élément, intelligence ou volonté, purement essentiel; mais en connotant indirectement *(in obliquo)* la personnalité qui est préalable à la procession. De sorte que l'intelligence ou la volonté essentielles ne peuvent être principe formel immédiat qu'en tant que possédées par la personne, ainsi conçue en possession de l'intelligence ou de la volonté avant que se réalise la procession. Ainsi, l'intelligence est conçue comme appartenant au Père préalablement à la procession du Fils, de sorte que, sans contradiction, on ne saurait concevoir le Fils procéder de lui-même selon l'intelligence. C'est l'opinion de saint Thomas, Ia, q. XLI, a. 5 : *potentiam generandi significare in recto naturam divinam, sed in obliquo generationem;* ou encore : *potentiam generandi, quantum ad essentiam quæ significatur, communem esse tribus personis; quantum autem ad notionem quæ connotatur, esse propriam personæ Patris*, ibid., ad 3um ; cf. *In Ium Sent.*, dist. VII, q. I, a. 2. En ce sens : Suarez, *op. cit.*, l. I, c. VII, n. 9-12; l. VI, c. V, n. 6-10, et tous les théologiens en général.

On trouvera une bonne mise au point de l'opinion de saint Thomas dans Galtier, *op. cit.*, n. 247-255. En conséquence, le terme formel de la procession n'est pas l'essence considérée *simpliciter*, mais l'essence en tant que communiquée à une personne, ou connotant la personne à qui elle est communiquée.

Ainsi expliquée, cette opinion montre bien pourquoi à la formule de l'abbé Joachim de Flore on opposa au IVe concile du Latran le texte : *Illa res (essentia) non est generans, neque genita, nec procedens; sed est Pater qui generat, et Filius qui gignitur, et Spiritus sanctus, qui procedit.* Cav., n. 601; Denz.-Bannw., n. 432. La formule de Joachim signifierait la multiplicité des essences. Le mot essence ne saurait être pris ici pour un terme concret désignant la personne. Toutefois, si l'on trouve chez d'anciens auteurs le terme essence pris en ce sens concret, il faut l'interpréter bénignement, *ut sic dicatur quod essentia divina generat, quia Pater qui est essentia divina, generat.* Saint Thomas, *Contra errores Græcorum*, c. IV; cf. Ia, q. XXXIX, a. 5, ad 5um. Actuellement, une telle façon de parler serait inadmissible. Voir NOMS DIVINS, t. XI, col. 792.

IV. LA DISCRIMINATION DES DEUX PROCESSIONS DIVINES. — 1° Le dogme. 2° L'explication théologique.

1° *Le dogme.* — Le dogme tient en deux assertions et a été suffisamment exposé ailleurs : la procession de la seconde personne est une génération véritable de l'ordre intellectuel; la procession de la troisième personne n'est pas une génération.

1. Sur la *génération* du Fils, voir l'art. FILS DE DIEU, t. V. — *a) Écriture sainte*, col. 2391-2406; *b) Pères :* Pères apostoliques, col. 2409; Pères apologistes, col. 2415-2416; cf. col. 2419-2421; saint Irénée, col. 2425; docteurs antimonarchiens du IIIe siècle, col. 2430; Clément d'Alexandrie, col. 2435; Origène, col. 2440; Pères grecs du IVe siècle, col. 2450; Pères latins, col. 2452, et surtout, en ce qui concerne saint Augustin, col. 2459-2460; *c) Documents du magistère :* la formule *genitus, non factus*, ou même *unigenitus*, se retrouve dans les professions de foi les plus anciennes : symbole de Nicée-Constantinople, Cavallera, n. 518; Denz.-Bannw., n. 54; symbole d'Épiphane, Cav., n. 517; Denz.-Bannw., n. 13; *Fides Damasi*, Denz.-Bannw., n. 15; *Libellus Pastoris*, Cav., n. 560 ; Denz.-Bannw., n. 19; symbole dit de saint Athanase, Cav., n. 561; Denz.-Bannw., n. 39, 40; le pape Denys, dans sa lettre à Denys d'Alexandrie, Cav., n. 514; Denz.-Bannw., n. 49; saint Damase, *Anath.*, 11, Cav., n. 523; Denz.-Bannw. n. 69; IIIe, IVe et VIe conciles de Tolède, Cav., n. 567, 570, 571; XIe concile de Tolède, Cav., n. 575; Denz.-Bannw., n. 276; cf. n. 579, 281; symbole de Léon IX, Cav., n. 761; Denz.-Bannw., n. 761; IVe concile du Latran, Cav., n. 601; Denz.-Bannw., n. 432; etc.; *d) Enseignement des théologiens*, voir FILS DE DIEU, col. 2470 sq.

2. Sur la *procession* du Saint-Esprit, *qui n'est pas une génération*, voir ESPRIT-SAINT. La démonstration de cette vérité repose sur l'affirmation constante que seul le Fils est engendré :

a) La sainte Écriture n'appelle jamais la troisième personne ni Fils, ni engendré; au contraire, elle appelle la seconde personne Fils unique.

b) Les Pères ont mis en relief cette vérité (à l'exception d'Hermas, voir t. V, col. 694-695, 2411-2413). Il n'y a qu'un Fils unique, mais l'Esprit procède du Père et ne saurait être appelé Fils. Voir saint Athanase, *Ad Serapionem*, ep. I, n. 16, *P. G.*, t. XXVI, col. 569: saint Basile, *Adv. Eunomium*, l. III, c. VI; *Epist.*, CXXV, n. 3, *P. G.*, t. XXIX, col. 665; t. XXXII, col. 549; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXV, n. 16, *P. G.*, t. XXXV, col. 1221; *Orat.*, XXXI, n. 8; XXXIX, n. 12, *P. G.*, t. XXXVI, col. 141, 348; Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, l. I, c. XV, *P. G.*, t. XXXIX, col. 320; saint Épiphane, *Ancoratus*, n. 7, *P. G.*, t. XLIII, col. 28; saint Augustin (voir t. I, col. 2349); cf. surtout *De Trinitate*, l. XV, c. XXVI, 47, *P. L.*, t. XLII, col. 1094.

c) Les symboles et les conciles sont explicites : symbole d'Athanase, Cavallera, n. 561; Denz.-Bannw., n. 39; XIe concile de Tolède, Cav., n. 576: Denz.-Bannw., n. 277; IVe concile du Latran, Cav., n. 599, 601; Denz.-Bannw., n. 428-432.

d) Sur les théologiens, voir ESPRIT-SAINT, col. 815 sq.

2° *L'explication théologique.* — Quand il s'agit de donner la raison pour laquelle la procession de l'Esprit-Saint n'est pas une génération, les Pères sont hésitants. Saint Basile et saint Grégoire de Nysse laissent entendre que la procession du Saint-Esprit, venant après la génération du Fils, ne saurait être une nouvelle génération. On n'en voit pas très bien la raison. Basile, *Epist.*, XXXVIII, n. 4, *P. G.*, t. XXXV, col. 329; Grégoire de Nysse, *Quod non sint tres dii*, *P. G.*, t. XLV, col. 134. Saint Augustin a tenté plusieurs explications, mais sans s'arrêter à aucune, bien qu'il paraisse avoir entrevu la solution proposée plus tard par saint Thomas. Les principaux endroits, par ordre chronologique sont : *De fide et symbolo*, c. IX, n. 19, *P. L.*, t. XL, col. 191; *De Trinitate*, l. V, c. XIV, 15; l. IX, c. XII, 17, t. XLII, col. 921, 970; *In Joannis evang.*, tr. XCIX, n. 8, t. XXXV, col. 1890, qu'on retrouve *De Trinitate*, l. XV, c. XXVII, 48, t. XLII, col. 1095; *Contra Maximinum*, l. II, XIV, 1, t. XLII, col. 770. « Le premier texte contient l'énoncé de la difficulté; le second apporte une distinction destinée à faire fortune : *Exiit (Sp. s.), non quomodo natus, sed quomodo datus*; le quatrième donne une raison franchement mauvaise : *filius nullus est duorum nisi patris et matris. Absit autem ut inter Deum Patrem et Deum Filium aliquid tale suspicemur.* Le troisième et le cinquième indiquent dans quelle direction il faut chercher la bonne réponse : elle est « psychologique ». Seulement, l'auteur présente des observations, soit inexactes, soit insuffisamment poussées. Ainsi, *De Trinitate*, l. V, c. XIV, 15 : l'amour précède la connaissance, car il met en branle la pensée et il la suit, car il se complaît en elle; or, l'acte intellectuel étant déjà une parturition, ce qui le précède ou le suit ne saurait prétendre à ce titre : *De Trinitate*, l. XV, c. XXVII, 48 : tout fils est l'image de son père; or, l'amour n'est pas l'image du Verbe. Indication précieuse, mais inexploitée par Augustin. Enfin, le dernier texte — postérieur de douze ans au *De Trinitate* — n'exprime que le découragement en face de l'obscurité du problème. Tout s'achève donc sur un aveu d'impuissance. » Penido, *op. cit.*, p. 289-290, note 1.

Au Moyen Age, Richard de Saint-Victor opine que le Saint-Esprit procède de telle façon qu'il ne peut

recevoir, comme le Fils, la fécondité naturelle que tout fils tient de son père, car du Saint-Esprit rien ne procède. *De Trinitate*, l. VI, c. xi, xviii, xx. Pour saint Bonaventure, l'Esprit ne saurait procéder par génération, c'est-à-dire être fils, parce qu'il ne peut exprimer, avec la perfection du Verbe, le Père en tant que principe de la personne qui procède. *In Ium Sent.*, dist. XXXI, part. II, a. 1, q. II. Alexandre de Halès et l'école scotiste se rapprochent assez de cette explication en affirmant que le Fils procède *per modum naturæ*, et le Saint-Esprit, *per modum voluntatis*.

La raison donnée par saint Thomas est plus profonde et plus convaincante : l'Esprit-Saint procède selon l'opération de la volonté; il procède comme amour; s'il est semblable au Père et au Fils, ce n'est pas formellement en raison de sa procession, mais parce que toute l'essence divine lui est communiquée. La génération, comme telle, *tend* à la similitude de nature, *in similitudinem naturæ*; la procession d'amour est simplement *avec* la ressemblance de nature : *cum similitudine naturæ*. « Aussi, dit saint Thomas, ce qui en Dieu procède par mode d'amour ne procède pas comme engendré ni comme fils, mais plutôt comme esprit *(spiratio)*; et par ce nom on désigne un certain mouvement et élan vital, selon qu'on dit que quelqu'un est mû et emporté par amour vers quelque chose. » Ia, q. xxvii, a. 4; cf. *In Ium Sent.*, dist. XIII, q. I, a. 3, ad 2um; dist. XXIX, q. II, a. 2; *Cont. gent.*, l. IV, c. xi, xix; *De potentia*, q. x, a. 2, ad 11um et 12um. Voir aussi les commentateurs des deux Sommes, ainsi que les Salmanticenses, *De Trinitate*, disp. III, dub. II-IV.

C'est la raison que nous avions laissé entrevoir, en exposant les analogies humaines de la Trinité. Cf. Penido, *Cur non Spiritus sanctus a Patre Deo genitus? S. Augustinus et S. Thomas*, dans la *Revue thomiste*, 1930, p. 508 sq.

V. Corollaires. — De ce qui précède, on peut conclure que les processions divines sont : 1° nécessaires et naturelles en Dieu; 2° immanentes et réelles; 3° parfaites et partant éternelles.

1° *Processions nécessaires et naturelles.* — D'une part, elles ne sont pas le résultat d'une contrainte exercée sur Dieu ou d'un mouvement aveugle; d'autre part, elles ne sont pas le terme d'une détermination librement prise *ab æterno* par Dieu. Elles sont à la fois naturelles, c'est-à-dire provenant d'une activité conforme à la nature même de Dieu, et cependant nécessaires, parce qu'elles répondent aux exigences intimes de la nature de l'Être suprême, intelligence et intelligible parfait.

Il ne s'ensuit nullement de là que l'existence des processions, nécessaires et naturelles *quoad Deum*, nous apparaisse à nous comme telles. La raison nous montre avec évidence que Dieu se comprend et s'aime; mais, sans révélation, il nous est impossible de savoir si le Père, en comprenant toute la vérité incluse dans l'essence divine, engendre un Verbe substantiel distinct de lui, ou s'il existe en Dieu un principe spirateur distinct de l'Esprit qui en procède. Même après la révélation, nous ne comprenons pas pourquoi le Fils, bien qu'il se comprenne lui-même, n'engendre pas un Verbe; pourquoi le Saint-Esprit, qui comprend et aime, lui aussi, n'est le principe ni d'un autre Verbe, ni d'un autre Esprit. Et pourtant nous concevons assez clairement qu'il ne peut exister en Dieu deux Verbes et deux Amours, car l'intelligence et la volonté divines sont uniques, et Dieu, dans un seul acte d'intellection et de vouloir, embrasse tout l'objet de ces actes.

2° *Processions immanentes et réelles.* — Réelles, elles comportent — la foi nous oblige à l'admettre — un terme distinct de leur principe. Toutefois, ce terme distinct du principe lui est nécessairement consubstantiel, la consubstantialité étant d'ailleurs la forme la plus parfaite de l'immanence. De plus, cette immanence même exige que les processions et leur terme ne soient en Dieu qu'au nombre de deux, les actes immanents de l'être spirituel étant simplement le connaître et le vouloir. Enfin, cette immanence nous permet de comprendre quelque peu comment l'Esprit-Saint ne vient qu'en troisième lieu après le Père et le Fils, la procession immanente selon l'intelligence devant avoir une certaine priorité sur la procession selon la volonté.

3° *Processions parfaites et éternelles.* — En Dieu, aucun passage de la puissance à l'acte : donc, les processions du Fils et de l'Esprit-Saint ont la perfection même de la coexistence éternelle au Père : aucune infériorité, aucune postériorité, sinon dans l'ordre d'origine; similitude, égalité, intimité parfaite, le principe et le terme de chaque procession tenant toute leur perfection de la même réalité. Van Noort, *De Deo trino*, n. 193-195.

La question des processions touchant à la plupart des aspects du problème trinitaire, la bibliographie devrait indiquer un nombre imposant d'ouvrages et d'études concernant ce problème. On se contentera ici d'indications sommaires mais utiles et visant directement la question spéciale des processions.

On devra, avant tout, consulter saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. xxvii, q. xxxviii-xxxix; *Sum. cont. gentes*, l. IV, c. xi, et les commentaires de Cajetan et de Sylvestre de Ferrare.

Pour la partie positive, on se référera à Petau, *De Trinitate*, l. V-VII; au P. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. II et III, Paris, 1892-1898, passim.

Tous les traités didactiques *De Trinitate* ont un chapitre sur les processions divines. On ne manquera pas de s'y reporter, en consultant non seulement les grands théologiens du Moyen Age et les commentateurs de saint Thomas postérieurs au concile de Trente, mais encore les auteurs modernes de traités théologiques ou de manuels. Parmi ces derniers, on doit mentionner spécialement le *De SS. Trinitate* du P. Galtier, Paris, 1933, et le t. I du manuel de Diekamp (trad. lat.), Paris, 1933.

Parmi les monographies récemment parues : M. Schmauss, *Die psychologische Trinitätslehre des heil. Augustinus*, Münster 1927; F. Cavallera, *Les premières formules trinitaires de saint Augustin*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, Toulouse, 1930, p. 97 sq.; M.-T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931, La Trinité, p. 258-345; et, quelque peu plus anciennes, J. Slipyi, *De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus sancti explicanda*, Breslau, 1923; A. Stadle, *De processionibus divinis*, Fribourg (Suisse), 1895.

A. Michel.

PROCLUS, archevêque de Constantinople. — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Proclus naquit vers l'an 390, probablement à Constantinople. Il fit ses études littéraires dans cette ville, qui possédait alors des écoles renommées, et s'appliqua surtout à l'art oratoire. Sur les écoles de Constantinople à cette époque, voir le mémoire de Fritz Schemmel, *Die Hochschule von Konstantinopel im IV. Jahrhundert*, dans les *Neue Jahrbücher für Pädagogik*, Leipzig, 1908, p. 147 sq. Très jeune, il fut élevé au lectorat. Parvenu à l'âge d'homme, il fut admis dans l'intimité de l'archevêque Atticus (407-425), qui fit de lui son secrétaire et qui lui conféra successivement le diaconat et la prêtrise. A la mort d'Atticus, Proclus fut mis en avant par une partie notable du clergé pour lui succéder sur le trône épiscopal, tandis qu'une faction adverse lui opposait l'historien Philippe de Side. Mais l'élément laïque fit pencher la balance en faveur d'un vieux prêtre du faubourg d'Éléa, nommé Sisinnius (28 févr. 426). Peu de temps après son élection, le nouvel archevêque désigna Proclus pour occuper le siège métropolitain de Cyzique, dont le titulaire venait de mourir. Mais, les habitants de cette ville ayant dénié à Sisinnius le droit de désigner leur évêque, et ayant élu le moine Dalmatius pour gouverner leur Église, Proclus ne put prendre possession de son siège. Du reste,

il ne semble avoir fait aucune tentative pour évincer son compétiteur. Il demeura à Constantinople, où il s'adonna à la prédication.

La mort de Sisinnius (21 déc. 427) ayant rouvert la succession patriarcale, on revit la candidature de Proclus concurremment avec celle de Philippe de Side. Mais l'empereur Théodose II désigna Nestorius, qui fut intronisé en avril 428. Cette année n'était pas encore écoulée que Proclus avait pris position contre les conceptions christologiques du nouveau patriarche. Dans un sermon prononcé, le dimanche 23 décembre 428, dans la grande église de Constantinople, en présence du nouveau patriarche, Proclus proclama la maternité divine de Marie, qu'il nomma expressément *Théotokos*, ainsi que l'unité dû Verbe, Fils de Dieu et fils de Marie. Sur la date de ce sermon, voir plus loin, col. 666. Ce discours eut un grand retentissement et fut plus tard inséré dans les Actes grecs du concile d'Éphèse. Marius Mercator a conservé la réplique que Nestorius donna séance tenante au sermon de Proclus. Voir *P. L.*, t. XLVIII, col. 782 sq.; Loofs, *Nestoriana*, p. 337 sq. Elle est assez modérée dans la forme, mais Nestorius a dû voir en Proclus un de ses principaux adversaires, car dans le *Livre d'Héraclide* il reproche à « ceux qui recherchaient l'épiscopat d'avoir troublé la concorde dont jouissait l'Église de Constantinople ». Éd. Nau, p. 92. Il est clair que Proclus, déjà deux fois candidat au siège de Constantinople, est visé à cet endroit. Il n'est pas probable que Nestorius ait pu user de représailles contre Proclus, qui, du reste, ne semble pas avoir joué un rôle actif dans la suite de la controverse nestorienne et ne parut pas au concile d'Éphèse.

Lorsqu'il s'agit de donner un successeur à Nestorius déposé, la candidature de Proclus reparut; mais des « hommes influents » lui opposèrent le 15e canon de Nicée, qui prohibe la translation des évêques. A leur avis, Proclus, ayant été sacré évêque de Cyzique, ne pouvait monter sur le siège de Constantinople. C'est ainsi qu'un vieux prêtre, Maximin, fut élu le 25 octobre 431. Socrates, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XXXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 817 A.

A la mort de ce dernier, le jeudi saint 12 avril 434, une partie de la population réclama bruyamment la restauration de Nestorius. Mais l'empereur Théodose II fit immédiatement introniser Proclus, le jour même de la mort de son prédécesseur. Voir la *Synodique* de Proclus, dans le *Synodicon Casinense*, c. CL, dans Schwartz, *Acta conciliorum œcumenicorum*, t. I, vol. 4, p. 173; cf. *P. G.*, t. LXV, col. 886.

Dans une lettre au préfet du prétoire Taurus, le patriarche Jean d'Antioche se réjouit de l'élection de Proclus, mais les partisans obstinés de Nestorius, comme Mélèce de Mopsueste et Alexandre de Hiérapolis, déclarèrent ne pas vouloir le reconnaître s'il ne rompait avec Cyrille d'Alexandrie et ne condamnait ses anathématismes. Voir la lettre de Jean dans le *Synodicon Casinense*, c. CXXIII; celle de Mélèce, c. CXLV; celle d'Alexandre, c. CXLIX. Schwartz, *op. cit.*, p. 154, 169, 173. Toutefois, Proclus n'eut pas à se préoccuper de ces derniers partisans de Nestorius : ce fut Jean d'Antioche qui s'en chargea; pour lui, il n'eut à évincer que Dorothée de Marcianopolis en deuxième Mésie.

Il est fort probable que Proclus ne fut pas étranger à la promulgation de la constitution impériale du 3 août 435, qui prescrivait de brûler les livres de Nestorius et défendait à ses partisans, qu'on devait désormais nommer *simoniens*, de tenir des réunions. Voir cette constitution dans le *Synodicon Casinense*, c. CXCI, Schwartz, *op. cit.*, p. 204.

Vers cette époque, Rabbulas d'Édesse et Acace de Mélitène mirent en garde les évêques d'Arménie contre la doctrine de Théodore de Mopsueste, dont les écrits venaient d'être traduits en arménien. Le concile des évêques d'Arménie s'adressa à Proclus pour savoir si Rabbulas avait raison. Il joignit à sa lettre un certain nombre d'extraits des œuvres du défunt évêque de Mopsueste. Sur cette affaire, voir Innocent de Maronée, *De his qui unum ex Trinitate vel unam subsistentiam seu personam Dominum Nostrum Jesum Christum confiteri dubitant*, dans Schwartz, *Acta conc. œc.*, t. IV, vol. 2, p. 68 sq. Voir aussi la lettre des évêques d'Arménie à Proclus, retraduite du syriaque en grec par Schwartz, p. XXVII. La lettre publiée dans *P. G.*, t. LXV, col. 851, n'est pas authentique; elle est de l'archimandrite Basile, dont il sera question plus loin. Proclus leur répondit en leur envoyant son célèbre *Tome aux Arméniens*, dans lequel il réfutait la position dogmatique de Théodore sans le nommer.

Peu de temps après, Ibas, qui avait succédé à Rabbulas sur le siège d'Édesse, traduisit en syriaque les extraits de Théodore que les Arméniens avaient envoyés à Constantinople et s'efforça de démontrer leur orthodoxie. Proclus fut très irrité de la manière d'agir d'Ibas. Il envoya son *Tome aux Arméniens* à Jean d'Antioche et y joignit les extraits de Théodore. Dans sa lettre d'envoi au patriarche Jean, il qualifiait durement le procédé d'Ibas, jugeait sévèrement les extraits de Théodore, toutefois sans prononcer le nom de leur auteur, et demandait au patriarche d'Antioche de donner sa signature au *Tome* et de condamner les extraits. Il est fort probable qu'à ces documents Proclus avait joint une lettre explicative adressée aux évêques du patriarcat d'Antioche, dans laquelle il exposait en quel sens on peut dire *Unus ex Trinitate crucifixus est*. Deux fragments de cette lettre ont été conservés par Innocent de Maronée et par Jean Maxence, qui les attribue faussement au *Tome aux Arméniens*. Voir la lettre de Jean Maxence au pape Hormisdas, dans Schwartz, *Acta...*, t. IV, vol. 2, p. 6 sq. Le concile du patriarcat d'Antioche consentit à signer le *Tome aux Arméniens*, dont il loua la belle ordonnance ainsi que sa conformité aux Écritures et à la tradition des Pères. Mais il refusa de condamner les extraits de Théodore, estimant cet évêque comparable aux grands docteurs de l'Église et ne se croyant pas en droit de juger un mort. Voir la lettre de Jean d'Antioche à Proclus, dans *P. G.*, t. LXV, col. 877. Proclus répondit à Jean qu'il n'avait pas demandé la condamnation de Théodore ni d'aucun mort et protesta que les « chapitres » qu'il avait joints à sa lettre étaient *subtilitatem non habentia pietatis*. Voir *P. G.*, t. LXV, col. 879. Dans une lettre à son diacre Maxime, qu'il avait envoyé à Antioche pour traiter cette affaire, Proclus répète qu'il n'a jamais demandé à Jean d'Antioche et aux évêques de son ressort que la signature du *Tome aux Arméniens* et la réprobation des chapitres qu'il y avait joints et dont il ignorait l'auteur, *quæ cujus sint ignoramus*. Voir *P. G.*, t. LXV, col. 880. Quoi qu'il en soit de cette dernière assertion, il est avéré que Proclus refusa d'exiger que Théodore fût nommément condamné, malgré les objurgations que l'archimandrite Basile lui adressa et les manifestations que Cyrille d'Alexandrie, pendant un certain temps, multiplia en faveur de cette condamnation. Voir Bauer, *Proclos von Konstantinopel*, p. 82 sq.; Schwartz, *Ueber echte und unechte Schriften des Patriarchen Proclus*, p. 27 sq. Voir aussi la lettre de l'archimandrite Basile à Proclus, dans *P. G.*, t. LXV, col. 851 (indiquée comme étant la lettre des évêques d'Arménie à Proclus).

Il est assez vraisemblable que Proclus fut l'inspirateur de la lettre par laquelle l'empereur Théodose II recommandait au concile d'Antioche de ne rien entreprendre contre des hommes morts dans la paix de l'Église. Voir cette lettre dans le *Synodicon Casinense*, c. CCIX, Schwartz, *Acta...*, t. I, vol. 4, p. 241. Cette lettre impériale, qui donnait gain de cause aux évêques du diocèse d'Orient, tout en paraissant dire que les

difficultés concernant Théodore avaient été suscitées par eux et tout en passant sous silence la condamnation des fameux chapitres extraits de ses écrits, mit fin à la controverse.

Comme ses prédécesseurs, Proclus s'efforça d'étendre les limites du ressort de Constantinople; c'est ainsi que par deux fois il intervint dans l'élection du métropolite d'Éphèse et qu'il désigna lui-même un évêque pour Césarée de Cappadoce et pour Gangres. Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 293, 280, 448; Socrates, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XLVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 840. Il essaya aussi d'étendre son autorité sur l'Illyricum, qui relevait de la juridiction romaine; il réussit à faire insérer au Code théodosien une loi qui rangeait cette province sous la juridiction des archevêques de Constantinople, mais il ne parvint pas à y faire reconnaître son autorité. Sur cette question, voir le mémoire de Duchesne, *L'Illyricum ecclésiastique*, dans *Églises séparées*, p. 259 sq. Il n'est pas improbable que la lettre intitulée *Epistola sancti Procli, episcopi constantinopolitani, directa uniformis ad singulos Occidentis episcopos*, ait été véritablement adressée aux évêques d'Illyrie et soit un vestige de la tentative de Proclus pour étendre sa juridiction en Occident.

Se fondant sur une lettre de Théodoret à Flavien, Tillemont a avancé que, sous l'épiscopat de Proclus, un concile réuni à Constantinople avait fixé les droits et prérogatives de l'évêque de la capitale. La chose est possible, quoique non certaine. Proclus aurait de la sorte ouvert la voie au fameux can. 28 de Chalcédoine. Voir la lettre de Théodoret à Flavien, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1280; Tillemont, *Mémoires*, t. XIV, p. 713; Bauer, *Proklos*, p. 111 sq.

Le 27 janvier 437, Proclus procéda à la translation du corps de saint Jean Chrysostome de Comane, lieu de son décès, dans l'église des Saints-Apôtres, à Constantinople. Cette translation, qui se fit avec une pompe extraordinaire, amena la réconciliation avec la grande Église des « johannites », partisans intraitables du défunt évêque. Socrates, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XLV, *P. G.*, t. LXVII, col. 836; Théodoret, *Hist. eccl.*, l. V, c. XXXV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1265; Bauer, *Proklos*, p. 46 sq. Socrates considère cette réconciliation des johannites comme une preuve de l'esprit pacifique de Proclus. Il le loue aussi pour sa répugnance à recourir à l'autorité impériale contre les hérétiques. *Hist. eccl.*, l. VII, c. XLI, *P. G.*, t. LXVII, col. 832. Évidemment, Socrates, qui semble priser fort la mentalité irénique de Proclus, veut par là mettre sa manière d'agir envers les hérétiques en opposition avec celle de Nestorius. Toutefois, on a pu constater que, lorsqu'il s'agissait des partisans de Nestorius, Proclus n'était pas précisément accommodant.

Enfin, Proclus baptisa Volusien, l'oncle de Mélanie la Jeune, venu à Constantinople pour conclure le mariage d'Eudocie, fille de l'empereur Théodose II, avec l'empereur Valentinien III. Avant sa mort, Volusien déclara que, s'il y avait à Rome trois hommes comme le seigneur Proclus, il n'y aurait plus aucun païen dans cette ville. Rampolla, *Santa Melania Giuniore*, p. 72 sq. On a voulu voir en Proclus l'auteur du *Trisagion*; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'au temps de son épiscopat cette acclamation était connue à Constantinople. Bauer, *op. cit.*, p. 50 sq.

Proclus mourut probablement en 446 et il eut Flavien comme successeur. Le concile de Chalcédoine lui décerna l'épithète de Grand. Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 464. Il fut souvent nommé et cité sous l'empereur Justinien, au temps de la controverse théopaschite et de la querelle des Trois-Chapitres. A partir du milieu du VIe siècle, Proclus tomba dans l'oubli. Seuls quelques rares florilèges le citèrent au courant du Moyen Age. L'Église célèbre sa mémoire le 24 octobre et le 20 novembre. Voir *Martyrologe romain*; *Ménologe grec*, 24 octobre, dans *P. G.*, t. CXVII, col. 125, et les *Menées* de novembre, Venise, 1895, p. 123.

II. ŒUVRES. — 1° *Les discours.* — Vingt-cinq sermons sont attribués à Proclus dans les manuscrits. Vingt sont intitulés *Orationes*, et cinq *Homiliæ*. Ces cinq dernières ont été publiées pour la première fois par le cardinal Maï. Le plus grand nombre de ces sermons ont été prononcés à l'occasion de fêtes de Notre-Seigneur, comme Noël (hom. IV); la Transfiguration (orat. VIII); le dimanche des Rameaux (orat. IX); le jeudi saint (orat. X); le vendredi saint (orat. XI); la Résurrection (orat. XII). Plusieurs sont des panégyriques en l'honneur de la sainte Vierge (orat. I, V, VI) et d'autres saints, comme saint Paul (orat. XVIII), saint André (orat. XIX), saint Jean Chrysostome (orat. XX), saint Clément, martyr d'Ancyre (hom. V). La question de l'authenticité de plusieurs de ces pièces n'est pas encore suffisamment élucidée. Le plus long des sermons, l'*oratio* VI, en l'honneur de la sainte Vierge, n'est sûrement pas de Proclus. Il contient un long dialogue entre Marie et Joseph qui rappelle le genre littéraire nommé *Kontakia*, cultivé plus tard par Romanos. Sur le *Kontakion* byzantin, voir le mémoire de Maas dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XIX, 1910, p. 285 sq. On a aussi émis des doutes sur l'authenticité de l'*oratio* II, qui traite de l'incarnation, de l'*oratio* IV, qui est un sermon de Noël, et du panégyrique de saint Étienne, orat. XVII. Toutefois, il est probable que des œuvres oratoires de Proclus se trouvent encore enfouies dans le fonds inédit des bibliothèques. Bien des discours attribués par les manuscrits à saint Jean Chrysostome, et dont la critique a reconnu la non-authenticité, doivent vraisemblablement être restitués à Proclus.

Les discours de Proclus sont tous brefs : l'*oratio* VI, fort longue, n'est pas authentique. Ils contiennent peu de réflexions morales et visent à expliquer le dogme. Pour la forme, Proclus imite saint Grégoire de Nazianze, mais en exagérant ses défauts. Il évite les longues périodes, s'applique à exprimer sa pensée en petites phrases rythmées qui affectent le parallélisme des membres. Sur la forme des sermons de Proclus, voir Norden, *Die antike Kunstprosa*, t. II, p. 855, qui a donné une série de textes bien caractéristiques de la manière de Proclus.

L'*oratio* Ia fut prononcée en présence de Nestorius, le 23 décembre 428. Les anciens critiques croyaient que cette homélie avait été prononcée le jour de la fête de l'Annonciation. Mais nous savons maintenant que du temps de Proclus cette fête n'existait pas et que Proclus n'a pu louer l'incarnation qu'en connexion avec la fête de Noël. Voir Abraham d'Éphèse, avec la note de Bardenhewer, dans *Marienpredigten der patristischen Zeit*, p. 107, 109. Dans cette homélie, Proclus confesse la maternité divine de Marie et l'unité du Verbe divin, Fils de Dieu et Fils de la Vierge. Dès le début, il s'écrie que c'est en l'honneur de la vierge Marie *Théotokos* que les fidèles sont assemblés. *P. G.*, t. LXV, col. 689. Il fait remarquer que celui qui est né de la Vierge n'est ni uniquement Dieu, Θεὸς οὐ γυμνός, ni simplement homme ἄνθρωπος οὐ ψιλός. Répondant à cette objection qu'il n'est pas convenable pour Dieu d'entrer dans le sein d'une femme, il expose qu'il ne saurait être ignominieux pour l'architecte d'habiter la maison qu'il a construite et que, si Dieu ne fut pas déshonoré en créant le sein de la femme, il ne saurait être déshonoré en y naissant. Dans une longue apostrophe au sein de la Vierge, il l'appelle « le temple dans lequel Dieu est devenu prêtre sans changer de nature, mais en revêtant celui qui est selon l'ordre de Melchisédech ». Précisant sa doctrine christologique, il déclare que, si Dieu n'a pas habité le sein de la Vierge, notre chair maintenant n'est pas assise sur le trône de Dieu : « Celui qui est impassible de sa nature est devenu sujet

à la souffrance en vertu de sa miséricorde. Le Christ n'est pas devenu Dieu par suite de ses progrès, mais, étant Dieu, il est devenu homme en vertu de sa miséricorde... Nous ne proclamons pas un homme devenu Dieu, mais nous croyons qu'un Dieu est devenu homme. » Le Christ, dit-il ensuite, « est de sa nature (comme Dieu) sans mère et selon l'économie sur terre (dans l'incarnation) sans père. C'est ainsi que saint Paul a pu le proclamer sans père et sans mère, ἀπάτωρ, ἀμήτωρ. S'il n'était qu'un homme, continue-t-il, il ne pourrait être sans mère, et, s'il n'était que Dieu, on ne le pourrait dire sans père, car il a un Père (dans la Trinité). Maintenant, le même Christ est sans mère en sa qualité de créateur et sans père en sa qualité d'homme. » Tous les hommes, étant pécheurs, devaient être livrés à la mort, à moins que cette peine ne fût rachetée. Or, comme ni un ange ni un homme ne pouvait fournir cette expiation, il fallait qu'un Dieu la prît sur lui et subît la mort. Voir *ibid.*, col. 685. Si le Christ est un autre que le Dieu Logos, alors il n'y a plus de Triade, mais une Tétrade. A la fin de son discours, Proclus fait allusion à la doctrine de l'*uterus clausus*. Le Christ, dit-il, est sorti du sein de la Vierge comme il y est entré, par l'ouïe, δι'ἀκοῆς, il fut mis au monde comme il fut conçu, il y entra sans que la Vierge eût à en pâtir, ἀπαθῶς, et il en sortit d'une manière ineffable. *Ibid.*, col. 692.

L'*oratio* IIª a dû être prononcée après la condamnation de Nestorius, car Arius, Macédonius, Eunomius et Nestorius y sont appelés le « quadrige du diable ». *Ibid.*, col. 693. Le fond de ce discours est sensiblement le même que celui de l'*oratio* Iª. Notons cependant que Proclus enseigne que, si Dieu forma Ève de la côte d'Adam pendant le sommeil de celui-ci, c'était afin que l'homme, ignorant le mystère de la naissance de la femme, ne prétendît pas élucider le mystère de la naissance du Christ. *Ibid.*, col. 697.

L'*oratio* IIIª énumère les fêtes chrétiennes célébrées du temps de Proclus : la naissance du Christ, la sanctification de l'eau (Épiphanie), la passion, la résurrection, l'ascension et la descente du Saint-Esprit. *Ibid.*, col. 705. Revenant sur le mystère de l'incarnation, il enseigne que « la naissance du Christ fut le commencement et le non-commencement de celui qui naquit ce jour-là, le commencement de l'humanité, tandis que la divinité n'a pas de commencement », et réalisa « l'union sans mélange des deux natures du Verbe et de la chair ».

Dans l'*oratio* XIIª, nous lisons que la lumière d'en haut s'est incarnée dans la Vierge ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως, ἀδιαιρέτως, sans subir ni changement, ni mélange, ni séparation. *Ibid.*, col. 789. Dans l'*oratio* XVª, prononcée le jour de Pâques, Proclus donne, dans une interprétation du prologue de saint Jean, un exposé de la doctrine trinitaire dans la ligne de saint Grégoire de Nazianze. *Ibid.*, col. 800 sq.

2° *Les lettres.* — Les manuscrits ont conservé un certain nombre de lettres de Proclus.

Dans la collection publiée dans la *P. G.*, la première de ces lettres est donnée comme étant celle que les Arméniens envoyèrent à Proclus quand ils le consultèrent sur l'orthodoxie de Théodore de Mopsueste. Nous avons déjà fait remarquer que cette indication est fausse, la lettre des évêques d'Arménie n'étant conservée que dans une traduction syriaque, que Schwartz a retraduite en grec et publiée dans les *Acta œcumenicorum conciliorum*, t. IV, vol. 2, p. XXVII. La première lettre publiée dans Migne est celle qui fut écrite à Proclus par l'archimandrite Basile pour lui demander de condamner nommément Théodore. T. LXV, col. 851.

La deuxième lettre de la *P. G.*, *ibid.*, col. 856 sq., est le célèbre *Tome aux Arméniens*. Proclus débute en exposant que les philosophes grecs avaient eu raison de distinguer les vertus cardinales, mais que celles-ci n'avaient pu leur procurer que l'ordre de la vie terrestre, ignorants qu'ils étaient de la véritable vie. En revanche, les vertus chrétiennes ne se bornent pas à ordonner la vie présente, elles élèvent aussi l'homme vers Dieu. Les principales vertus chrétiennes sont la foi, l'espérance et la charité. La foi communique aux hommes les biens surnaturels, τὰ ὑπὲρ φύσιν, et l'associe aux êtres spirituels. L'espérance donne la ferme confiance qui nous fait vaincre le présent en représentant à notre pensée l'avenir qui n'est pas encore présent. Enfin, la charité est le point principal de la religion, c'est elle qui a provoqué l'incarnation. La foi est le miroir de la charité, et la charité est la consolidation de la foi. *Ibid.*, col. 857.

Après avoir brièvement parlé de la création, du péché d'Adam, de la servitude par la loi mosaïque, Proclus aborde l'exposé du mystère de l'incarnation. Il précise que le Verbe divin n'est pas entré dans un homme fait, εἰς τέλειον ἄνθρωπον, mais qu'il est « remonté au principe de la genèse de l'homme », c'est-à-dire s'est plié à la conception et à la naissance. Il ne s'est pas non plus transformé en homme, la divinité demeurant au-dessus du changement. L'Écriture enseigne que le Verbe est devenu chair et qu'il a pris la forme de l'esclave. Joa., I, 14; Phil., II, 7. En choisissant le terme ἐγένετο, *il s'est fait chair*, l'évangéliste a indiqué l'unité du Verbe incarné; en employant l'expression : *il a pris la forme d'esclave*, l'Apôtre fait ressortir l'immutabilité du Fils de Dieu. Devenu homme, le Dieu Logos n'a subi aucun amoindrissement dans sa nature immuable et, par sa communauté de souffrance, il a manifesté sa parfaite similitude avec nous. En expiant le péché, il a rendu à la nature la noblesse qu'elle avait perdue, ayant par son incarnation honoré la nature qu'il avait lui-même formée de la terre. « Il n'y a donc qu'un seul Fils; honorant la Trinité consubstantielle, nous ne lui ajoutons pas une quatrième réalité. Il n'y a qu'un seul Fils, né du Père sans commencement..., qui, s'il parut sur terre, ne fut pas séparé du Père. Ce Fils voulut sauver ses créatures et il les sauva après avoir habité le sein qui est la porte commune de la nature, le sein qu'il a sanctifié en y séjournant et qu'il a scellé par sa naissance; par son enfantement qui surpasse la nature, il a démontré que son incarnation surpasse l'entendement. Le Christ n'est pas un autre que le Dieu Logos : la nature divine ne connaît pas deux Fils; l'Unique a engendré le Fils unique... Si le Christ est autre que le Dieu Logos, alors le Christ n'est qu'un simple homme, même s'il est le temple de Dieu... Si le Christ n'est qu'un simple homme, comment les êtres célestes ont-ils pu fléchir le genou devant lui? Phil., II, 10. Il est Dieu de Dieu. » *P. G.*, t. LXV, col. 860 sq.

Proclus rappelle ensuite que ceux qui estiment la crèche, les langes, le sommeil, la faim et la soif indignes d'un Dieu, nient l' « économie », parce qu'ils nient la souffrance. « En niant l'économie, ils ne croient pas à l'incarnation et, en niant l'incarnation, ils ruinent leur propre vie. » Quant à moi, continue Proclus, je ne connais qu'un seul Fils et je confesse une seule hypostase, ὑπόστασιν, du Logos incarné... qui a enduré les souffrances et accompli les miracles. *Ibid.*, col. 864.

Ses adversaires objectaient : « La Trinité consubstantielle est au-dessus de la souffrance; or, le Dieu Logos est de la Trinité; par conséquent, il est au-dessus de la souffrance. » A ce syllogisme, Proclus répond : « En raison de la divinité, la Trinité est consubstantielle et au-dessus de la souffrance; en disant qu'il (le Logos) a souffert, nous ne prétendons pas qu'il a souffert sous le rapport, τῷ λόγῳ, de sa divinité, la nature divine étant inaccessible à toute souffrance; mais en confessant que le Dieu Logos, l'un de la Trinité, τὸν ἕνα τῆς Τριάδος, s'est fait chair, nous expliquons à ceux

qui cherchent, en gardant la foi, pourquoi il s'est fait chair. » Pour vaincre les passions et la souffrance, Dieu s'est fait homme puisque la souffrance et les passions ne peuvent atteindre que les êtres composés, tandis que la nature divine est essentiellement simple; mais, en devenant un homme, le Verbe ne cesse pas d'être Dieu. A ceux qui avançaient que celui qui est né d'une femme ne pouvait nécessairement qu'être un homme, Proclus répond que la naissance virginale du Sauveur énerve ce raisonnement et implique la divinité de celui qui est né de Marie. *Ibid.*, col. 865.

Proclus termine en insistant de nouveau sur l'unité du Verbe incarné « qui a créé le monde, inspiré la Loi et les prophètes et qui s'est fait homme à la fin des temps ». Il invite les Arméniens à ne construire leur foi que sur l'unique fondement qu'est le Christ et à ne point se laisser induire en erreur par une fausse science. *Ibid.*, col. 869. Le *Tome aux Arméniens* a joui d'une très grande autorité et il fut traduit en syriaque, en arménien et en latin.

Innocent de Maronée a cité comme provenant d'un deuxième *Tome aux Arméniens* un fragment qui polémise contre la conception subordinatienne de la Trinité. La tradition historique ignorant complètement l'existence d'un second *Tome aux Arméniens*, l'attribution de ce fragment à un second *Tome* ne peut être que fautive. Toutefois, Schwartz va trop loin en déclarant que ce fragment n'est pas de Proclus. *Konzilstudien*, p. 47. Nous avons déjà fait remarquer que l'*oratio* XV[a] contient un exposé de la doctrine trinitaire. Il est fort possible que le passage cité par Innocent de Maronée provienne d'une homélie ou d'une lettre de Proclus. Voir ce fragment dans Schwartz, *Acta*..., t. IV, vol. 2, p. 72.

Le même Innocent cite deux autres fragments de Proclus, qu'il attribue à un *Liber de fide*. Nous avons déjà vu que ce *Liber de fide* n'est autre que la lettre explicative jointe par Proclus au *Tome aux Arméniens* lorsqu'il envoya cet écrit aux évêques du diocèse d'Orient. Proclus polémise contre ceux qui refusent d'admettre que le Christ de Dieu a été crucifié. Il leur oppose le dilemme : « Celui qui a été crucifié est un de la Trinité ou un autre; s'il est un de la Trinité, la question est résolue; si c'est un autre, alors le Seigneur est une quatrième entité hors de la Trinité. » *P. G.*, t. LXV, col. 887. Dans le deuxième fragment, nous lisons : « Un de la Trinité a été crucifié dans la chair qu'il est devenu, *in carne in qua factus est*, non dans la divinité par laquelle il est uni au Père et au Saint-Esprit... Si nous disions qu'il a été crucifié dans sa divinité, nous attribuerions la souffrance à la Trinité. Mais, en disant qu'il a souffert dans sa chair, nous affirmons qu'un de la Trinité a été crucifié, mais que la nature de la Trinité demeura au-dessus de la souffrance... Ce qui s'est incarné a été crucifié; le Père et le Saint-Esprit ne s'étant pas incarnés, ni le Père ni le Saint-Esprit n'ont été crucifiés. Un de la Trinité s'est incarné, le Fils; sa divinité est demeurée impassible, c'est dans la chair, que seul il a assumée, qu'il a enduré la souffrance. » *P. G.*, t. LXV, col. 887. Voir ces fragments dans Schwartz, *Acta*..., t. IV, vol. 2, p. 73.

La lettre *Ad singulos Occidentis episcopos*, récemment découverte, débute par un bref exposé de la doctrine trinitaire et christologique. Vient ensuite une controverse assez détaillée contre les négateurs du libre arbitre, prétendant que les actions humaines sont réglées par la nécessité. La rémission des péchés par le baptême y est également mise en relief. On a supposé que l'adresse de cette lettre *ad Occidentis episcopos* devait s'entendre des évêques de l'Illyricum, qui, par rapport à Constantinople, est situé à l'Occident. Schwartz a avancé que la polémique contre les négateurs du libre arbitre ne pouvait provenir que d'un pélagien et qu'elle visait la doctrine augustinienne. Or, argumente Schwartz, il est inadmissible que Proclus ait souscrit aux idées des amis de Théodore de Mopsueste et de Nestorius. Par conséquent, la lettre ne serait pas de Proclus. *Konzilstudien*, p. 36. Mais Diekamp fait remarquer que cette polémique ne contient rien de spécifiquement pélagien et traduit simplement les idées généralement reçues dans l'Église, et tout particulièrement chez les Grecs. Rien ne s'opposerait donc à l'attribution de cette lettre à Proclus. *Theologische Revue*, 1917, p. 355 sq. Voir la lettre *Ad Occidentis episcopos*, dans Schwartz, *Acta*..., t. IV, vol. 2, p. 65 sq. Le *Tractatus de traditione divinæ missæ*, *P. G.*, t. LXV, col. 849-859, n'est pas de Proclus. Il en est de même d'une explication de l'oraison dominicale, publiée en 1898 par Krasnoseljcev. Sur cet écrit, voir Krumbacker dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. VIII, p. 230.

Les détails de la vie de Proclus se trouvent dans Socrates, *Histoire ecclésiastique*, l. VII, passim, *P. G.*, t. LXVII. Les écrits de Proclus, dans *P. G.*, t. LXV, col. 680 sq. — Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, 1924, p. 202 sq.; Bauer, *Proklos von Konstantinopel*, Munich, 1914; V. Grumel, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, t. I, fasc. 1, 1932, p. 36-43.

G. FRITZ.

PROCOPE DE GAZA. — Procope de Gaza naquit vers 470. Il enseigna avec grand succès la littérature et la rhétorique dans la célèbre école de sa ville natale. Il mourut à Gaza vers 530. Procope est surtout connu comme auteur de chaînes. Sur celles-ci, voir l'art. *Procope de Gaza*, du *Dictionnaire de la Bible* t. V, col. 686. Notons cependant qu'il ne saurait être question d'une position exégétique prise par Procope : il n'est que compilateur et transmet simplement les explications puisées aux sources. La *Patrologie* de Migne donne cent quatre lettres de Procope; la collection des *Epistolographi Græci* en contient cent soixante-trois. Le vieux philologue allemand Westermann apprécie ainsi ces lettres : *eas de minutis rebus ac de nihilo plerumque solis urbanitatis formulis agere. De epistolis græcis commentarius*, t. I, p. 15. En effet, leur intérêt historique est nul. Le panégyrique de l'empereur Anastase Ier prononcé par Procope au début du VIe siècle glorifie les vertus et les faits et gestes de cet empereur, mais sans souffler mot de sa politique religieuse. Anastase y est comparé aux héros de l'antiquité, Cyrus, Agésilas, Philippe de Macédoine. Voir ce panégyrique, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2793 sq. La description de Sainte-Sophie de Constantinople, attribuée à Procope de Gaza, voir *ibid.*, col. 2827, n'est pas de lui, mais de son homonyme, Procope de Césarée. La *Monodie* sur l'effondrement de cette même église n'est pas de notre Procope, mais de Psellos. Voir cette *Monodie*, *ibid.*, col. 2838 sq. Le fragment d'un ouvrage polémique contre le philosophe Proclus n'est que le CXLVIe chapitre de la réfutation de Proclus par Nicolas de Méthone, théologien byzantin du XIIe siècle. Voir ici, t. XI, col. 620.

Tous les écrits de Procope se trouvent au t. LXXXVII de la *P. G.* Voir aussi Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. V, 1932, p. 82 sq.; K. Seitz, *Die Schule von Gaza*, Heidelberg, 1892, p. 9 sq.

G. FRITZ.

PRODIGALITÉ. — Une étude théologique de la prodigalité doit se rattacher à une double tradition : à celle que commande la parabole de l'enfant prodigue, Luc., XV, 11-24, et à celle des philosophes moralistes. La première est plus oratoire, moins précise, plus émouvante; la seconde, plus technique. Il existe néanmoins entre les deux traditions un accord substantiel.

La faute de l'enfant prodigue n'est pas précisée avec la dernière rigueur par le texte évangélique. Demander, le père vivant, sa part d'héritage n'est pas de soi

répréhensible; toutefois, ce geste peut dénoter chez le fils, et il semble que tel soit le cas ici, une certaine précipitation, assez habituelle aux jeunes gens. Cette apparence se confirme si l'on prend garde « à la rapidité avec laquelle il réalise ses biens, à son goût des aventures, puisqu'il va loin, à sa prodigalité imprudente ». Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, 3e éd., p. 122. Par ce dernier trait, le commentateur désigne une dissipation rapide et irréfléchie. La suite de la parabole n'insiste pas sur l'usage qui a été fait des richesses : le ζῶν ἀσώτως, que la Vulgate traduit *vivendo luxuriose*, n'exprime guère qu'une vie de dépenses. Il est vrai que chez les jeunes gens la prodigalité vient souvent du libertinage; de plus, l'indiscrétion du fils aîné, peut-être bien renseigné, nous apprend que le prodigue a mangé avec des courtisanes la part de son héritage. Enfin, nous voyons qu'au heurt de la dure réalité le prodigue s'est assagi, rentrant en lui-même, et que sa conversion sincère lui rend avec les faveurs de son père sa place de fils au foyer. C'est sous ces traits que se présente la notion traditionnelle de la prodigalité en théologie biblique et pastorale : péché de jeunes consistant en un défaut de prudence quant à l'usage des richesses, lié à une certaine précipitation de l'esprit et d'ordinaire en dépendance d'un tempérament exubérant qui prédispose en même temps aux faiblesses de la chair, ce vice n'est pas foncièrement antipathique, comme le serait l'avarice, parce qu'il ne semble pas détourner la nature de ses voies essentielles, parce qu'il est exempt d'opiniâtreté et parce qu'il trouve pour ainsi dire en soi sa limite et son remède. Tel est dans ses grandes lignes le portrait classique du prodigue; en l'établissant d'une manière plus scientifique, la théologie morale ne le modifiera pas essentiellement. Nous allons exposer celle-ci, telle que l'a élaborée saint Thomas d'Aquin.

I. Nature. — Au dire de saint Augustin, *De lib. arbitrio*, l. II, c. xix, la vertu consiste dans le bon usage des choses dont on pourrait mésuser. Au nombre de celles-ci figurent assurément les biens extérieurs; quiconque les possède détient à l'égard de ceux-ci un pouvoir et un droit d'usage qu'il sied de mettre en œuvre vertueusement. Voir l'art. Propriété.

Cette règle vertueuse a pour matière propre toutes les réalités extérieures dont il est loisible à l'homme de faire emploi. Cependant, la richesse pécuniaire mérite de retenir notre attention à un titre particulier, car elle mesure et représente toutes les autres. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. cxvii, a. 2, ad 2um. Quiconque use vertueusement de son argent est censé capable de la même vertu dans l'usage des biens naturels, pourvu que l'on considère ceux-ci strictement sous leur aspect de richesses à employer. Car toutes les richesses et l'argent lui-même peuvent être traités selon des points de vue différents. L'usage des biens de consommation doit être gouverné par la vertu de tempérance ou par l'une ou l'autre de celles qui président à la modération de la dépense; la justice gouverne l'usage de l'argent si l'on considère celui-ci comme le moyen d'éteindre une dette, c'est-à-dire de rétablir une égalité réelle, objective et extérieure entre les uns et les autres; la vertu de bienfaisance intervient de son côté si par le don se réalise le vouloir bienveillant d'un cœur épris de dilection; il s'agira de miséricorde si l'on donne pour combler une misère; est-il question enfin de dépenser largement en vue de réaliser de grandes choses, c'est à la magnificence que l'on aura affaire. *Ibid.*, q. cxvii, a. 3, ad 1um; q. cxviii, a. 2, ad 2um. Sans autre référence, c'est l'usage de la richesse en tant que richesse, de la monnaie en tant que telle, qui intéresse la vertu de libéralité. Quel que soit le mobile extrinsèque qui nous pousse à faire usage de nos biens, cet usage pur et simple mérite, pour lui-même, d'être vertueusement rectifié. Être juste, tempérant, miséricordieux, bienfaisant et magnifique ne dispense point de cette vertu de libéralité qui apprend simplement à faire acte de maître, d'homme *libre*, dans l'usage de la richesse.

Notons-le toutefois, l'argent ni les richesses naturelles ne sont matière immédiate de la vertu de libéralité. Celle-ci consiste exactement à mettre bon ordre aux sentiments que l'on nourrit à l'égard de ces biens : amour et désir, d'où résultent délectation à les posséder et tristesse à s'en défaire. La libéralité a donc pour objet immédiat ces passions humaines, mais celles-ci en tant qu'elles sont affectées par l'argent et les richesses. Aussi ces réalités extérieures demeurent-elles, de façon médiate, matière propre de la libéralité, et celle-ci a-t-elle pour dernière visée d'en régler l'usage. *Ibid.*, q. cxvii, a. 2, ad 1um; a. 3, ad 3um. Quelque but que l'on vise en usant de ses biens, il faut en effet se pénétrer de cette vérité que l'usage de la richesse doit s'accorder à la nature de celle-ci et à l'espèce de pouvoir qu'obtient sur elle son légitime possesseur. Argent denrées, maisons, bijoux, crédit, si on les considère sous leur commune raison de richesses, sont essentiellement des biens *utiles*, c'est-à-dire des biens qui n'ont d'autre fin que d'être employés. *Ibid.*, q. cxvii, a. 3. On peut et l'on doit les estimer et les rechercher, mais pour cette valeur d'utilité et pour cette possibilité d'emploi, et non davantage, à moins que telle richesse ne vaille accidentellement, à un autre titre, comme œuvre d'art par exemple ou comme souvenir d'une personne aimée. D'autre part, si les biens comme tels ne peuvent être estimés qu'en vue de leur emploi, on ne conçoit pas non plus que leur possesseur jouisse à leur égard d'un autre droit que du droit d'en user. Qui s'y attache au point de les rechercher avidement et de ne pouvoir, l'heure venue, s'en défaire, ou qui s'en désintéresse jusqu'à négliger de s'en munir et de contrôler leur usage, marque bien qu'il méconnaît leur réalité de biens utiles et manque à la vertu de libéralité, là par avarice, ici par prodigalité.

On voit comment la prodigalité s'oppose en même temps à l'avarice et à la libéralité. Celle-ci suppose chez le maître des sentiments tels qu'il puisse user de ses biens correctement, en homme libre, mais aussi en homme sérieux, conscient de ses responsabilités et prévoyant. L'avare excède en ce sens qu'il a trop d'affection pour l'argent, mais il pèche en définitive par défaut puisque, ne pouvant se défaire de ses biens, il omet de les employer quand et comme il faut; le prodigue, au contraire, ne prisant pas assez les biens de la fortune, en fait un usage excessif puisqu'il les dépense quand et comme il ne faut pas. *Ibid.*, q. cxix, a. 1.

On voit aussi pourquoi c'est à l'occasion de la justice que la théologie aborde les questions de la prodigalité, de l'avarice et de la libéralité. Il ne suffirait pas de remarquer que la libéralité est nécessaire à qui veut payer exactement ses dettes, vu que l'avarice rend ce paiement trop douloureux et que le prodigue se met dans le cas d'être insolvable. Ces conséquences de la prodigalité aussi bien que de l'avarice ne sont pas moins funestes aux actes de miséricorde, de bienfaisance, de magnificence. En manquant à la libéralité, le prodigue ne manque pas à la justice : le libéral donne du sien propre, tandis que le juste donne à chacun son dû; de plus, la libéralité rectifie directement les affections, la justice met avant tout bon ordre aux opérations. Il y a néanmoins une certaine accointance entre la justice et la libéralité parce que l'une et l'autre vertu, quoique à des degrés inégaux, s'occupent et de biens extérieurs et de rapports avec autrui. Même là, il convient de faire à la prodigalité un sort spécial; on sait en effet que l'on ne peut enfreindre la justice que par défaut; des deux vices opposés à la libéralité, l'avarice

par défaut et la prodigalité par excès, le second ne souffre pas de cette disgrâce spéciale de ressembler à de l'injustice. *Ibid.*, q. CXVII, a. 5; *De malo*, q. XIII, a. 1.

Pour discerner plus exactement encore la nature de la prodigalité, il faut se rappeler que l'usage des richesses présente une certaine complexité. User des biens extérieurs ne consiste pas, sans plus, à les consommer pour satisfaire ses besoins directement et immédiatement. C'est encore user des biens extérieurs que de les transformer, les répartir, les conserver, les aménager en vue d'une plus satisfaisante consommation. On en use encore puisqu'on les emploie, mais on n'en fait cet usage préparatoire que pour les appliquer davantage à leur usage définitif, à leur destination essentielle, qui est leur consommation. *Ibid.*, q. CXVII, a. 3. Le libéral connaît et pratique la mesure convenable à chaque étape. Sachant et voulant dépenser, tant pour ses besoins propres que pour ceux d'autrui, il ne néglige pas de s'en donner les moyens en amassant, en conservant, en administrant. L'avare, trop attaché à la possession de l'argent, amasse, conserve et administre, sans dépenser. Le tort du prodigue, faute de prendre en considération la valeur de l'argent, est de dépenser à tort et à travers, sans souci de gagner ni de conserver.

Les choses ne vont pas toujours si simplement. *Ibid.*, q. CXIX, a. 1, ad 1um; a. 3, ad 2um. Tels prodigues ne montrent nulle négligence à poursuivre les richesses. Il arrive en effet au prodigue, par nécessité, s'il veut que dure son train de vie dispendieux, ou par dérèglement moral, s'il n'a plus souci de la mesure vertueuse, de chercher et de prendre son bien un peu partout et sans scrupule. Le voilà donc attentif, comme le libéral et plus encore que le libéral, à gagner, à administrer, à amasser; mais ce n'est point libéralité, c'est la suite d'une prodigalité qui se soutient.

Faut-il ajouter que l'excès et le défaut dont il est question ne se rapportent pas à une mesure déterminée quantitativement? Si l'avare dépense trop peu et le prodigue trop, c'est par rapport à la mesure vertueuse qui convient et que la prudence seule définit. Quand il le faut, le libéral n'hésite pas à dépenser largement et plus que ne ferait peut-être le prodigue. Il fait preuve de libéralité parfaite et non de prodigalité, celui qui distribue tous ses biens pour suivre le Christ dans un détachement complet et effectif. *Ibid.*, q. CXIX, a. 2, ad 3um.

II. Causes de la prodigalité (cf. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CXVII, a. 4, ad 1um). — La jeunesse n'est évidemment pas une cause propre de la prodigalité. Si la jeunesse est souvent prodigue et la vieillesse avare, c'est par rencontre. Car il se trouve que la considération des richesses, trop négligée du prodigue, s'acquiert généralement avec l'expérience de la misère; il est naturel que les jeunes gens, s'ils ne connaissent la misère que de réputation, fassent peu de cas des biens extérieurs.

Il est naturel aussi de chérir particulièrement ce que soi-même on a fait. Le vieillard qui, au prix de patients efforts, a solidement assis sa fortune craint de compromettre son œuvre et verse aisément dans l'avarice. Le jeune homme, au contraire, s'il est riche de naissance ou s'il s'est enrichi subitement par un coup de fortune, n'éprouve pas cette complaisance particulière à l'égard de l'argent; n'ayant pas eu la peine de le gagner, il n'y est guère attaché et il le gaspille aisément.

Enfin, plus profondément, les caractères naturels de la jeunesse prédisposent celle-ci à la prodigalité, tandis que la vieillesse est prédisposée par les siens à l'avarice. Le jeune homme est débordant de vie, d'activité, d'espoir, de projets; il se décide de prime saut et supporte impatiemment le moindre délai dans l'exécution; jamais en repos, confiant dans son étoile, excité par les convoitises de la chair et par les séductions de la gloire, tant de biens capiteux s'offrent à lui et l'entraînent qu'il en conçoit moins d'estime pour l'argent et pour la sécurité qu'il procure; il le dépense sans regret pour satisfaire à ses multiples besoins, réels ou imaginaires, mais immédiats. La vision de l'avenir avec ses aléas, ses responsabilités, ses charges, avec la perspective d'une vie moins intense et d'une activité moins conquérante, de l'avenir qu'un ménagement judicieux de sa fortune pourrait assurer, ne le touche pas encore. Tout ce qui fait l'imprudence de la jeunesse fait aussi sa prodigalité.

On le conçoit, l'âge importe moins ici que l'équilibre du caractère. Des personnes d'un naturel exubérant et prime-sautier conservent sous les cheveux blancs leurs entraînements prodigues. D'autres, de complexion physique moins généreuse, ou que la vie a plus tôt mûries, que la misère a peut-être déjà touchées, sont dès le jeune âge ennemies de la prodigalité et même enclines à l'avarice. Il semble que les causes de la prodigalité doivent en fin de compte se rencontrer en ce carrefour : le commandement prudentiel qui déclenche l'usage des biens extérieurs se trouve corrompu, sous certaines influences affectives, dans quelques-uns de ses antécédents rationnels. Ces influences affectives sont variables; le plus souvent, le prodigue se voit entraîné par l'intempérance ou par les vices de présomption, d'ambition et de gloriole. Ses déficiences prudentielles les plus ordinaires sont la précipitation dans le conseil et l'inconsidération du jugement. En outre, la négligence lui ôte habituellement la sollicitude nécessaire à l'acte même du commandement prudentiel, ce qui se traduit par du laisser-aller dans la gestion de ses biens et par je ne sais quel défaut de suite dans la dépense. Voir Prudence.

III. Gravité du vice de prodigalité. — On aurait tort d'imputer comme essentielle à la prodigalité la malice des dérèglements qui peuvent l'engendrer ou qu'elle peut accidentellement provoquer. C'est ainsi, par exemple, que les habitudes d'intempérance fournissent maintes occasions de prodigalité; c'est ainsi que le prodigue est souvent conduit à s'écarter de la justice ou de la bienfaisance, s'étant rendu incapable de payer ses dettes ou de remplir le devoir de l'aumône. Mais ces considérations ne doivent pas nous retenir. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CXIX, a. 3, ad 2um.

La malice *propre* du vice de prodigalité est relativement légère. *De malo*, q. XIII, a. 2, ad 2um sed contra; IIa-IIæ, q. CXIX, a. 3, corp. et ad 3um. Cette conclusion ressort d'une triple considération. Tout d'abord la prodigalité conserve, dans les grandes lignes, beaucoup d'analogie avec la libéralité, à laquelle elle ne s'oppose qu'en exagérant son allure; le libéral avant tout est « donnant » et « dépensier »; il se défait sans peine ni trouble de ses richesses. A contretemps sans doute et trop aisément, le prodigue en use de même; tout excès mis à part, son orientation est la bonne, elle est conforme à la nature des choses.

En second lieu, s'il est vrai que la prodigalité entraîne pour le sujet et pour plusieurs de ses proches ou obligés des conséquences fâcheuses, celles-ci sont nécessairement limitées. La manne distribuée en excès n'est pas perdue pour tout le monde, et celui-là même qui s'appauvrit par d'intempestives largesses, outre la satisfaction très pure de faire des heureux, retire de son geste un profit certain : il est entouré, considéré, il n'a pas de peine à exercer une influence sociale et à gagner tous les cœurs. Il est juste d'ajouter, avec saint Albert le Grand commentant Aristote, que le prodigue peut trouver là encore une autre occasion de péché, par exemple d'intempérance ou d'ambition. *In IVum Ethic.*, tr. 1, c. VII, 3a ratio.

Enfin, la prodigalité a cet avantage estimable de se guérir aisément et comme de soi. C'est que le prodigue est amené très tôt, par la force des choses, à restreindre ses largesses, incapable qu'il est de soutenir son train de dépenses. C'est pour lui l'heure de la réflexion et sans doute du salut. Et, d'autre part, à mesure que les années passent et avec elles la ferveur bouillonnante de la jeunesse, le prodigue tend à s'amender. Plus riche d'expérience, plus conscient de ses obligations chaque jour plus nettes et plus urgentes, il voit aussi s'apaiser l'ardeur de vivre, le débordement d'activité, la vivacité des impressions, l'exubérance et l'entraînement des désirs et des passions. Le déclin de la vie physique le rend plus incertain du lendemain et désormais moins soucieux de risquer que de retenir.

IV. Remèdes a la prodigalité. — L'âge et la pauvreté, s'ils limitent ou atténuent en fait les écarts du prodigue, ne rectifient pas ses mœurs. Ce sont des freins plutôt que des remèdes. Mais la prodigalité ne relève-t-elle pas d'une cure proprement morale et spécifique? Nous avons mentionné parmi les causes de ce vice certains entraînements passionnels. Il va de soi que pour guérir le prodigue il sied de remédier aux vices d'intempérance, de présomption ou d'ambition, qui provoquent le plus souvent ses largesses excessives; le traitement moral doit s'adapter aux circonstances de chaque espèce. En même temps que l'on tâche de rétablir l'équilibre affectif du sujet, on doit redresser son équilibre prudentiel, œuvre de longue haleine, pour le détourner de ses habitudes d'irréflexion, de précipitation, d'imprévoyance, de négligence.

Mais, si l'on ne connaît pas de spécifique luttant directement contre la prodigalité, il est juste et réconfortant de constater que tout progrès moral concourt à guérir le prodigue. Tout ce qui apaise ses entraînements passionnels, tout ce qui éveille et assure en lui le jugement prudentiel, lui donne à l'égard des richesses plus de maîtrise. La victoire sera complète si, utilisant la vivacité et la générosité de son naturel, on sait inspirer au prodigue le goût réfléchi d'une entreprise considérable et excellente : par là, les plus grandes dépenses seront justifiées, et notre prodigue s'élèvera à la magnificence et à la libéralité parfaites.

Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. cxvii-cxix; *De malo*, q. xiii; *In IV Ethic.;* Saint Albert le Grand, *Com. in IV Ethic.*, tr. I; Noël Alexandre, *Theologia dogmatica et moralis*, t. ii, l. III, c. vi, art. 10; Sylvius, *Comm. in totam Secundam Secundæ*, q. cxix.

J. Tonneau.

PROFESSION DE FOI. — I. Le droit divin. II. Le droit ecclésiastique (col. 679).

I. Le droit divin. — La vertu de foi dont la nécessité pour le salut a été démontrée (voir Foi, t. vi, col. 513) doit être exercée non seulement par des actes *internes*, Marc., xvi, 16; Rom., i, 17; Gal., iii, 11; Hebr., x, 38; I Joa., iii, 23; cf. Conc. Trid., sess. vi, c. 7; Alexandre VII, 24 sept. 1665, prop. 1; Innocent XI, 2 mars 1679, prop. 16, 17, 65, Denz.-Bannw., n. 1101, 1166, 1167, 1215, mais encore par des actes *externes*, et cela de droit divin. C'est ce qu'on appelle la « profession de foi ».

1° L'existence de ce précepte ressort de l'enseignement même du Christ, qui veut que ses fidèles professent extérieurement par leurs paroles et par leurs actes ce qu'ils croient de cœur : « Quiconque m'aura confessé devant les hommes, je le confesserai moi aussi devant mon Père qui est dans les cieux. Et celui qui m'aura renié devant les hommes, je le renierai devant mon Père qui est dans les cieux. » Matth., x, 32; Luc., ix, 26; xii, 8-9. Saint Paul déclare à son tour : « On croit de cœur pour être justifié; on professe de bouche pour être sauvé. » Rom., x, 10.

On comprend que le fidèle qui ne fait aucun acte extérieur de foi risque beaucoup de perdre la foi totalement; l'abstention en cette matière, l'expérience le prouve, amoindrit les convictions et favorise le doute, tandis qu'une profession ferme et ouverte fortifie la croyance intérieure. Cette abstention ne va pas d'ailleurs sans une irrévérence grave à l'égard de Dieu, à qui n'est pas rendu l'hommage universel qui lui est dû, et sans un grave dommage pour l'âme, qui, s'abstenant de professer sa foi, s'abstiendrait, par exemple, de fréquenter les sacrements. Enfin, elle suppose une certaine lâcheté de la part du chrétien, qui n'ose conformer sa conduite à sa croyance; elle fait de lui un citoyen indigne de l'Église, société visible, qui rassemble ses membres en une même unité par la profession extérieure de la même foi.

2° Si l'existence du précepte ne fait de doute pour personne, la détermination de son extension est plus délicate. On peut y distinguer deux aspects : l'un affirmatif, l'autre négatif.

1. *En tant qu'affirmatif*, le précepte, comme tous les préceptes affirmatifs non déterminés, n'oblige que quelquefois, mais cette obligation peut, en certains cas, aller jusqu'au péril de la vie. Toute la difficulté consiste à déterminer les temps et les circonstances dans lesquels un chrétien est tenu de confesser extérieurement sa foi.

Laissons de côté les cas où la profession de foi se fait implicitement à l'occasion de l'exercice d'une autre vertu, par exemple de la vertu de religion : telle l'assistance à la messe : ici, aucune difficulté, l'acte de profession de foi étant déterminé par une obligation venant d'un autre précepte. Il va de soi également que tout fidèle est tenu de confesser sa foi extérieurement au moins de temps en temps dans sa vie, en tant que membre *visible* de l'Église; mais il suffit pour cela qu'il remplisse ses devoirs ordinaires de chrétien : assistance à la messe, réception des sacrements, etc.

Mais il y a plus; il est des cas où le précepte divin oblige tout chrétien à une profession *directe* et *formelle* de sa foi. A la suite de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. iii, a. 2, les moralistes avaient indiqué deux circonstances dans lesquelles cette confession s'imposait, à savoir « quand son omission enlèverait à Dieu l'honneur qui lui est dû, ou priverait le prochain d'un avantage qui lui revient ». Ils avaient soin de noter d'ailleurs que le préjudice causé à la gloire de Dieu ou à l'édification du prochain devait être grave, ou du moins en matière notable, car le seul fait de ne pas procurer à Dieu tout l'honneur possible, ou au prochain tous les avantages spirituels dont il pourrait bénéficier, ne saurait suffire à créer une obligation positive de professer sa foi. Cf. saint Alphonse, *Theol. moral.*, l. II, tr. I, n. 11; Ballerini-Palmieri, *Opus theol. moral.*, t. ii, n. 68-70.

Le Code de droit canonique, en rappelant le précepte divin, a précisé les occasions dans lesquelles il y a, pour les fidèles, urgence à confesser extérieurement leur foi; à savoir « chaque fois que le silence, la tergiversation ou la manière d'agir entraîneraient ou une *négation* implicite de la foi, ou le *mépris* de la religion, ou une *injure* à l'égard de Dieu, ou enfin le *scandale* du prochain ». Can. 1325, § 1. Le silence et la tergiversation sont en opposition directe avec le précepte positif de la confession de foi; la manière d'agir, qui comprend les paroles ambiguës aussi bien que les actes, les signes, les vêtements, les fictions, etc., s'oppose plutôt au précepte négatif, ainsi que nous le verrons. Mais, dans toutes ces attitudes, ce sont la plupart du temps les circonstances ambiantes qui donneront aux paroles et aux gestes leur signification spécifique et détermineront, en dernier ressort, si leur usage ou leur omission sont en rapport avec la profession de foi. Cf. saint Alphonse, *op. cit.*, l. II, c. iii, n. 14.

a) Le silence serait interprété comme un reniement implicite de la foi si, par exemple, un fidèle, interrogé sur sa religion, se taisait alors qu'un autre répond à sa place qu'il n'est pas chrétien. Il en irait autrement si les circonstances ou l'ambiance permettaient de considérer le silence comme un acquiescement persévérant à la foi.

b) Le mépris de la religion serait réalisé si un chrétien était contraint de manger gras un jour où l'Église le défend, en haine de la foi et par mépris pour l'autorité ecclésiastique.

c) Généralement il y aurait injure à l'égard de Dieu si un fidèle gardait le silence alors que, devant lui, on tourne en dérision l'Église et sa doctrine; il ferait preuve, dans la circonstance, de respect humain ou d'inconstance dans sa foi. De même, si quelqu'un était interrogé sur sa foi par une autorité publique, il devrait la confesser ouvertement et sans hésitation, du moins dans tous les cas où une tergiversation de sa part serait injurieuse pour Dieu ou équivaudrait à une apostasie. C'est pourquoi Innocent XI a condamné la proposition suivante : *Si a potestate publica quis interrogetur, fidem ingenue confiteri, ut Deo et fidei gloriosum consulo : tacere, ut peccaminosum per se non damno.* Ce n'est pas, ainsi que le fait remarquer Suarez, *De fide*, dist. XIV, sect. III, n. 6, que la qualité de celui qui interroge puisse créer une obligation en la matière, mais, dans les cas de cette espèce, l'honneur dû à Dieu et à la religion exige la plupart du temps une profession ouverte. Dans un cas spécial pourtant, on ne saurait taxer de faute une habile tergiversation devant un magistrat, alors qu'il n'y a pas de scandale à craindre ni de dommage pour la religion; c'est pourquoi, dit Vermeersch, *Epitome*, t. II, n. 659, dans les contrées où la loi interdit de s'enquérir de la religion des citoyens, il sera parfaitement licite de se taire en faisant appel au texte de la loi. Lorsque c'est une personne privée qui interroge, on peut licitement se dérober et repousser l'importun, à moins que, dans un cas particulier, la question ne soit posée en haine de la foi et que le silence ne puisse être interprété comme une négation. Enfin, si dans une circonstance l'omission de la profession de foi devait diminuer de façon notable le respect et l'estime que les infidèles ont pour Dieu et sa religion, il y aurait nécessité de faire cette profession publique.

d) Le scandale du prochain dont il est ici question doit s'entendre d'un scandale coupable, car il n'y a pas obligation stricte d'éviter tout scandale indirect, mais seulement celui qui ne serait pas compensé par une cause proportionnée. Cf. Vermeersch, *ibid.* Or, il y aurait scandale coupable si l'omission de la profession de foi dans telle circonstance conduisait les autres fidèles à abandonner leur croyance et confirmait les infidèles dans leur erreur. Genicot ajoute qu'une grande utilité pour le prochain peut exiger une confession ouverte de la part d'un chrétien lorsque son exemple serait capable d'amener des païens à la vraie foi. *Theol. moralis*, t. I, n. 196.

2. *En tant que négatif*, le précepte défend trois choses : renier la vraie foi, en professer une fausse ou seulement la simuler.

a) En aucun cas, sous aucun prétexte et de quelque manière que ce soit, par une parole ou par un geste, il n'est permis de *renier* la foi, sous peine d'encourir l'anathème prononcé par le Christ. Matth., x, 33; Luc., IX, 26; cf. II Tim., II, 12. C'est pourquoi l'Église a toujours frappé de peines graves ceux de ses enfants qui, dans les persécutions, renièrent leur foi soit totalement, soit dans un de ses articles, afin d'échapper aux supplices. La raison en est que tout reniement, même purement extérieur, est un mensonge qui, en l'espèce, cause une grave injure à Dieu et, le plus souvent, scandalise le prochain.

b) La profession d'une foi fausse implique d'abord, pour un fidèle, l'abandon de la vraie foi, ou apostasie, et, de plus, l'adhésion à une doctrine erronée. Cette adhésion peut se traduire soit par des paroles : par exemple le chrétien qui se déclarerait publiquement juif, musulman ou sectateur de Bouddha; soit par des actes : ainsi fléchir le genou devant une idole, lui offrir de l'encens, communier à la cène des hérétiques. Serait considérée comme une profession de judaïsme la circoncision pratiquée avec l'intention d'accomplir un rite religieux, et non par mesure médicale ou d'hygiène. De même, le fait de revêtir des habits ou insignes qui signifient l'adhésion à une secte indique une profession de la foi de cette secte, par exemple les insignes maçonniques, à moins que le vêtement en question ne serve à désigner la nationalité plus encore que la religion, tel jadis le turban turc. Saint Alphonse, *loc. cit.*, n. 15.

Il n'est pas interdit ni contraire à la foi d'entrer dans les temples des hérétiques pour les visiter par simple curiosité, ou pour y accomplir un devoir de pure civilité (cf. S. Off., 11 janv. 1718); mais si cet accès présentait les apparences d'une coopération aux rites sacrés ou une approbation de l'erreur, il équivaudrait à une apostasie. C'est pourquoi jadis le pape Paul V interdit sévèrement aux catholiques anglais d'entrer dans les temples des protestants pour y assister aux prières et entendre les prédications selon les prescriptions de l'édit royal. Là encore ce sont les circonstances et l'ambiance qui feront connaître les actes qui revêtent un caractère d'apostasie ou d'adhésion à une secte condamnée. Parfois aussi, l'Église, par l'organe de son magistère, a déterminé la conduite à suivre dans des cas particuliers. Cf. S. Off., 10 mai 1770; S. C. Propag., réponse de 1674.

c) Il n'est pas davantage permis de *simuler* extérieurement une religion fausse, même sans conviction intérieure, afin d'échapper à la raillerie ou même à la persécution. Cette simulation, outre qu'elle expose ceux qui la pratiquent à perdre la foi, est une lâcheté qui offense Dieu et un mensonge qui scandalise le prochain. C'est ainsi que l'Église primitive considéra comme des pécheurs publics et sépara de sa communion les libellatiques, qui, durant les persécutions du IIIe siècle, achetaient aux représentants du pouvoir public des attestations écrites, bien que mensongères, de leur abjuration du christianisme. Voilà pourquoi aussi Benoît XIV fit savoir aux chrétiens chinois du XVIIIe siècle qu'ils ne pouvaient, en conscience, donner des témoignages extérieurs d'adoration à une idole, tout en ayant l'intention intérieure d'adorer la croix qu'ils cachaient sous leur vêtement. Const. *Ex quo singulari* (1742). De même, la Sacrée Congrégation de la Propagande a déclaré, le 19 février 1774, que c'était simuler l'infidélité que d'assister au saint sacrifice de la messe sans se découvrir, sans faire un signe de croix ou un acte quelconque de religion, par crainte des Turcs présents à la cérémonie par curiosité. *Collectanea*, n. 1653. Dans ce même décret, la Sacrée Congrégation susdite déclare également coupables de faute grave les fidèles qui s'assoient aux tables des Turcs aux jours de jeûne et d'abstinence, et y mangent des mets défendus par l'Église, ou du moins *feignent* d'en manger; « cette simulation, dit le décret, ne peut que donner à penser qu'ils ne sont plus soumis aux lois de l'Église et qu'ils se considèrent comme de vrais musulmans ». *Ibid.*

3. *S'il n'est jamais permis de simuler une fausse croyance, il n'est pas toujours défendu de dissimuler ou de cacher la vraie foi.* Cette dissimulation, qui n'est pas mauvaise en soi, devient *licite* à deux conditions, pourvu qu'il n'y ait pas d'obligation urgente à confesser sa foi et que d'autre part il y ait une raison

grave ou du moins un motif proportionné. Bien plus, elle peut devenir *obligatoire* si la profession ouverte de la foi devait avoir de fâcheuses conséquences pour l'honneur de Dieu ou l'édification du prochain. C'est ainsi, dit saint Alphonse, qu'il peut y avoir avantage à cacher sa foi lorsqu'on se trouve au milieu des hérétiques, afin de pouvoir rester parmi eux et leur faire du bien, *Theol. moral.*, l. II, n. 14, 6°. Ce peut être un devoir de dissimuler sa foi lorsque, en la professant, on risquerait de la faire tourner en dérision, d'exaspérer un tyran, de provoquer une sédition, d'exciter des troubles sanglants et autres choses semblables. Il semble aussi qu'il est préférable de ne pas manifester sa foi lorsqu'on se sent incapable de la défendre honorablement. Noldin, *De præceptis Dei et Eccl.*, t. II, n. 21-22.

Ainsi, un catholique traversant un pays infidèle ou hérétique peut manger gras les jours où l'Église le défend s'il craint qu'une manière d'agir différente ne lui attire de graves inconvénients (et non pas seulement des railleries ou de légères vexations). « La loi de l'Église, dit saint Alphonse, n'oblige pas dans un tel péril, et, agir ainsi, ce n'est pas renier sa foi, car l'usage des aliments gras n'a pas été institué comme un signe de profession religieuse, attendu que de mauvais chrétiens ne s'en abstiennent pas. Si pourtant les circonstances faisaient de cette abstention un signe certain de religion, par exemple si quelqu'un était contraint d'user d'aliments défendus en haine de la foi et par mépris pour l'Église, il ne pourrait s'y soumettre sans commettre un acte gravement répréhensible. » *Op. cit.*, n. 14, 10°.

Il n'est pas défendu non plus de se libérer à prix d'argent d'une enquête prescrite au sujet de la croyance des citoyens; « souvent même, dit saint Alphonse, c'est une marque de grande vertu de savoir avec discrétion conserver sa vie pour la gloire de Dieu et cacher sa foi par des moyens honnêtes ». *Ibid.*, 7°. A un édit général prescrivant aux fidèles de se présenter devant les tribunaux ou de se faire reconnaître par l'usage de certains signes extérieurs, nul n'est obligé d'obéir; car, d'une part, personne n'est obligé de dire la vérité s'il n'y est invité en particulier; d'autre part, l'abstention en l'espèce ne saurait généralement être regardée comme une apostasie; il n'y aurait que le cas spécial où des chrétiens, manifestement connus comme tels auparavant, n'auraient d'autre moyen à leur disposition pour prouver qu'ils n'ont pas abandonné leur foi.

4. *Enfin, fuir la persécution n'est pas renier sa foi.* Le Christ lui-même l'a conseillé à ses disciples. Matth., x, 23. Parfois même il peut y avoir obligation de fuir si le bien public l'exige. Il n'y a que les pasteurs d'âmes qui ne sauraient, sans péché, abandonner totalement leur troupeau; ils le pourraient cependant pour un temps, ou s'ils sont seuls visés par les persécuteurs, pourvu que le soin de leurs ouailles soit par ailleurs assuré. Voir FUITE DE LA PERSÉCUTION, t. VI, col. 592 sq.

II. LE DROIT ECCLÉSIASTIQUE. — Outre le précepte divin de confesser extérieurement sa foi, dont le can. 1325 n'est qu'un rappel, il existe une loi ecclésiastique qui oblige certaines personnes à émettre, dans les cas prévus par le droit, une profession de foi solennelle selon une formule déterminée. Cette formule est une sorte de résumé des articles de foi que l'Église propose à notre croyance. Une telle confession, entourée de solennités, constitue un acte de culte; elle a pour but de fortifier les convictions de ceux qui la font, d'édifier le peuple chrétien qui en est témoin, et elle peut, à l'occasion, servir à démasquer les faux frères. C'est pourquoi l'Église en fait une obligation spéciale aux représentants du magistère ecclésiastique, aux bénéficiers et à tous les clercs qui ont quelque office à exercer à l'égard du peuple chrétien. Il importe, en effet, qu'aucun doute ne pèse sur l'intégrité de la foi de ceux qui doivent, par leur doctrine et leur exemple, édifier tout le troupeau.

1° *Dans le passé.* — Cette pratique de la profession de foi solennelle est des plus anciennes dans l'Église. Dès les premiers siècles, elle était exigée des catéchumènes, de ceux dont la foi était suspecte et des hérétiques qui demandaient à rentrer dans l'Église; les candidats aux ordres sacrés, les évêques nouvellement élus, les souverains pontifes eux-mêmes, faisaient une profession solennelle de leur foi avant leur consécration.

A partir de la fin du VII[e] siècle, on commença à ajouter le serment à la profession de foi, selon l'usage introduit par le XI[e] concile de Tolède (7 nov. 675). Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III, p. 311 sq.

Les erreurs multiples qui se propagèrent à la suite de la Réforme décidèrent le concile de Trente à rendre plus stricte l'obligation de la profession de foi. Cf. sess. XXV, c. II, *De ref.* Le c. XII de la XXIV[e] session détermine les personnes qui devront « faire profession publique de leur foi et créance orthodoxe, dans le délai de deux mois à dater du jour de leur prise de possession, jurant et promettant de demeurer et persister dans l'obéissance de l'Église romaine ». Ce sont tous ceux qui sont pourvus de bénéfices avec charge d'âmes; de même, les chanoines et dignitaires des églises cathédrales, sous peine de perte des revenus de leurs bénéfices, les primats, archevêques et évêques ont la même obligation dans le premier synode provincial auquel ils prennent part.

Le pape Pie IV, par la bulle *Injunctum nobis*, du 13 novembre 1564, donna une formule de profession de foi, qui fut en usage jusqu'au concile du Vatican; en outre, il étendit l'obligation de la profession à tous les prélats religieux, même à ceux des ordres militaires. Pie V en fit une loi pour tous les candidats au grade de docteur et aux fonctions de maître, régent ou professeur, et il ajouta la peine de l'excommunication *latæ sententiæ*, avec privation de bénéfice, pour tous ceux qui oseraient promouvoir un sujet à ces grades sans ladite profession préalable.

Ces décrets devinrent obligatoires partout où le concile de Trente fut publié et reçu. Beaucoup cependant tombèrent en désuétude. Le pape Léon XII en rappela les exigences pour tous les gradués, qu'il s'agisse du baccalauréat, de la licence ou du doctorat (bulle *Quod divina sapientia*); l'omission de cette formalité entraînait de plein droit la nullité des grades.

Le 20 janvier 1877, Pie IX, par les soins de la Sacrée Congrégation du Concile, fit insérer dans la formule traditionnelle quelques additions concernant le dogme de l'immaculée conception et les définitions du concile du Vatican. La même Congrégation précisa, en une réponse du 15 décembre 1866, que les curés même amovibles devaient renouveler la profession chaque fois qu'ils étaient transférés à une nouvelle paroisse. Enfin, Pie X ordonna que cette profession serait confirmée par serment et signée par ceux qui la feraient. Const. *Sacrorum antistitum*, 1[er] sept. 1910.

2° *Aujourd'hui.* — Les can. 1406-1408 du Code précisent de manière authentique quelles sont les personnes soumises à l'obligation de la profession de foi et la manière dont elles doivent s'en acquitter.

1. *Les personnes.* — Sont tenus d'émettre la profession de foi selon la formule approuvée par le Saint-Siège :

a) Ceux qui assistent, avec voix délibérative ou consultative, à un concile œcuménique ou particulier ou à un synode diocésain. Le président fait profession devant l'assemblée, les membres devant le président ou son délégué.

b) Ceux qui sont promus à la dignité cardinalice. Ils font profession devant le doyen du Sacré Collège, le

premier des cardinaux prêtres, le premier des cardinaux diacres et le camerlingue de la sainte Église romaine.

c) Devant le délégué du Saint-Siège, ceux qui sont promus à un siège épiscopal, même non résidentiel, au gouvernement d'une abbaye ou prélature *nullius*, ou d'un vicariat apostolique.

d) Le vicaire capitulaire, devant le chapitre de la cathédrale.

e) Devant l'Ordinaire du lieu ou son délégué en même temps que devant le chapitre, ceux qui sont promus à une dignité ou à un canonicat.

f) Devant l'Ordinaire du lieu ou son délégué et devant les autres consulteurs, ceux qui ont été nommés consulteurs diocésains.

g) Devant l'Ordinaire du lieu ou son délégué, le vicaire général, le curé et tous ceux qui sont pourvus d'un bénéfice, même amovible, comportant charge d'âmes; dans les séminaires, le supérieur et les professeurs de théologie, de philosophie et de droit canonique, au commencement de chaque année scolaire, ou du moins lors de leur entrée en fonction; ceux qui doivent être promus au sous-diaconat; les censeurs chargés de l'examen des livres à publier; les prêtres qui ont à entendre les confessions; les prédicateurs, avant de recevoir leurs pouvoirs.

h) Dans les universités ou facultés canoniquement érigées, le recteur fait profession devant l'Ordinaire du lieu ou son délégué; les professeurs, devant le recteur ou son délégué, cela au début de chaque année scolaire ou du moins à leur entrée en charge; de même, après avoir subi l'examen, ceux qui reçoivent des grades académiques.

i) Dans les « religions cléricales », le supérieur fait profession devant le chapitre ou le supérieur qui l'a nommé, ou devant leurs délégués. D'après la réponse de la commission d'interprétation du 26 juillet 1926, les supérieurs des compagnies de prêtres sans vœux, dont parlent les can. 673-681, sont soumis à la même obligation.

j) La profession doit être renouvelée par tous ceux qui, quittant un emploi, sont nommés à un autre office, bénéfice ou dignité, fût-il de même espèce, s'il exige ladite profession. Can. 1406, § 2. D'après ce canon, le confesseur ou le prédicateur qui recevrait simplement confirmation ou renouvellement de ses pouvoirs ne serait pas tenu d'émettre une nouvelle profession de foi; d'après les réponses de la Congrégation Consistoriale données avant le Code, il semble bien qu'on ne doive pas urger l'émission de la profession pour un prédicateur ou un confesseur qui, ayant déjà satisfait à l'obligation, reçoit des pouvoirs dans un autre diocèse. Cf. S. C. Consist., 25 oct. 1910, 24 mars 1911, 20 juin 1913.

2. *Les conditions requises.* — a) Le *texte* officiel aujourd'hui imposé est la formule insérée au début du Code; c'est celle de Pie IV, avec les additions faites par Pie IX.

b) Le *temps* utile pour émettre la profession est fixé par le droit général ou les statuts particuliers. Pour les curés, c'est avant ou dans l'acte même de prise de possession (can. 461); pour les évêques, c'est avant de recevoir l'institution canonique (can. 332, § 2); pour les dignitaires, chanoines ou bénéficiers, c'est avant la prise de possession (can. 405, 2°); pour les autres, le Code a donné les précisions nécessaires au can. 1406.

c) L'obligation de faire profession est *personnelle*, de sorte que celui qui s'en acquitte par mandataire ne satisfait pas au précepte. Can. 1407.

d) Il faut une *autorité qualifiée* pour recevoir la profession, celle-ci est de nul effet si elle est faite devant un laïque ou devant un supérieur qui n'est pas compétent.

e) L'obligation est *grave*, vu les peines qui atteignent les récalcitrants. Elle lie ceux qui doivent émettre la profession, mais aussi ceux qui doivent la recevoir, de sorte que les premiers seront dispensés de l'obligation si les seconds se dérobent. Cf. Vermeersch, *Epitome*, t. II, n. 739. Si l'on n'a pas satisfait au précepte, celui-ci continue à urger jusqu'à son accomplissement.

f) Les *rites* extérieurs consistent simplement à prononcer la formule, puis à faire le serment, la main sur l'Évangile. Si plusieurs font ensemble la profession de foi, il suffit que l'un d'entre eux lise à haute voix la formule et que, la lecture finie, chacun prête serment en touchant l'Évangile, dont le texte peut être pris dans un missel ou même dans un bréviaire, à défaut d'évangéliaire.

g) Toute coutume contraire aux règles édictées par le Code au sujet de la profession de foi est expressément réprouvée; elle ne peut donc subsister si elle existe et ne peut prescrire en aucune manière pour l'avenir. Can. 1408; cf. can. 27, § 2.

h) Enfin, le droit prévoit des moyens de contrainte contre les récalcitrants. Ils doivent d'abord être avertis d'avoir à faire profession dans un temps déterminé. Ce délai passé, le contumace sera puni de peines diverses pouvant aller jusqu'à la privation de son office, bénéfice, dignité ou emploi. Entre temps, et à partir de la monition, le coupable ne pourra s'approprier les fruits de son bénéfice, office ou emploi; il devra les restituer. Can. 2403.

3. A la question de la profession de foi se relie directement la question du *serment antimoderniste*, prescrit par le *motu proprio* « *Sacrorum antistitum* » du 1er septembre 1910, pour combattre une erreur particulièrement dangereuse à cette époque. Depuis la promulgation du Code, on pouvait se demander si ce serment gardait sa force obligatoire, attendu que les canons n'en font aucune mention. Le Saint-Office, consulté, déclara, le 22 mars 1918, que cette mesure devait être observée jusqu'à ce que le Saint-Siège en ait décidé autrement. *Acta apost. Sedis*, t. x, 1918, p. 136. Cf. l'art. Modernisme, t. x, col. 2009 sq. D'après le *motu proprio* susdit et les déclarations subséquentes de la Sacrée Congrégation Consistoriale (25 sept., 25 oct. et 16 déc. 1910), ceux qui sont soumis au serment antimoderniste doivent auparavant faire la profession de foi de Pie IV, puis signer de leur main la formule du serment. De ce fait se trouve élargi le cercle de ceux qui, temporairement au moins, sont soumis à la profession de foi. Aux personnes énumérées au can. 1406, il faut ajouter les candidats aux ordres majeurs avant *chacun* de ces ordres; les officiers des curies épiscopales et des tribunaux ecclésiastiques; les prédicateurs de carême; les officiers des congrégations et tribunaux romains, en présence du cardinal-préfet et du secrétaire de la congrégation ou du tribunal auquel ils appartiennent; les supérieurs et les professeurs des familles et congrégations religieuses, avant leur entrée en charge.

Celui qui possède plusieurs offices ou bénéfices n'est tenu qu'à un seul serment. De même, si plusieurs sont réunis pour prêter serment, il suffit que la formule soit prononcée par l'un d'eux, mais tous doivent la signer. Cf. S. C. Consist., 25 sept. et 25 oct. 1910; *Acta apost. Sedis*, 1910, p. 741 et 857.

Les ouvrages à consulter en la matière sont, pour la première partie, les auteurs de théologie morale; pour la seconde, les commentateurs du Code.

A. Bride.

PROMPSAULT Jean-Henri-Romain, ecclésiastique et publiciste français (1798-1858). Né à Montélimar en 1798, il fut quelque temps professeur au grand séminaire de Valence, puis curé d'une paroisse rurale dans le même diocèse, vint enfin à Paris, où il fut aumônier de l'hospice national des Quinze-Vingts; c'est là qu'il mourut le 7 janvier 1858.

Jeune, l'abbé Prompsault s'était occupé assez activement de littérature médiévale (*Œuvres de François Villon; Sermons français de saint Bernard ; Discours sur les publications littéraires du Moyen Age*, Paris, 1835); il avait traduit en français le *Pastoral* de saint Grégoire le Grand et divers textes de Thomas a Kempis. Plus tard, il s'adonna de préférence à l'étude du droit canonique et plus spécialement de la législation civile ecclésiastique. C'est ainsi qu'il rédigea, dans la première *Encyclopédie théologique* de Migne, un *Dictionnaire raisonné de droit et de jurisprudence en matière civile ecclésiastique*, 3 vol., Paris, 1849, t. XXXVI-XXXVIII de ladite collection. Très animé contre le gallicanisme politique, il critique avec verdeur les tendances des Portalis et des Dupin, se montre particulièrement hostile aux Articles organiques et, dans la discussion des libertés de l'Église gallicane, fait bon marché des vieilles théories des Pithou et des Dupuy. Comme il le dit dans sa préface, il entend montrer les vices de la législation civile ecclésiastique moderne, inconstitutionnelle dans son principe, antichrétienne et contraire à la raison. Mais il s'en faut qu'il soit « ultramontain », comme on disait alors, et, bien qu'il se défende d'être gallican, il laisse apercevoir où vont ses préférences; la Déclaration de 1682, dont il présente un exposé quelque peu tendancieux, est signalée sans un mot de blâme. On comprend assez que, se produisant à la date que nous avons dite, au moment où l' « ultramontanisme » prenait en France une allure tant soit peu agressive, l'ouvrage de Prompsault ait suscité des critiques assez vives. Voir par exemple celles de l'abbé André, dans le *Cours alphabétique de droit canon*, 3e éd., 1860, t. VI, p. 479; celle de l'abbé Crouzet, dans son *Essai de bibliographie canonique*, cité *ibid.* L'encyclique du 21 mars 1853 fournit à l'abbé Prompsault l'occasion de manifester bruyamment ses dispositions. Le document pontifical, occasionné, on le sait, par les violentes querelles entre catholiques français (affaire des classiques païens, lutte entre Mgr Sibour et *L'Univers*), exprimait en passant un blâme sur un livre qui venait de paraître (en provenance, a-t-on dit, de l'entourage de l'archevêque de Paris) : *Mémoire sur la situation présente de l'Église gallicane relativement au droit coutumier*, octobre 1852. L'auteur anonyme y protestait contre divers procédés de la Congrégation de l'Index, contre divers changements aussi apportés par Rome aux décisions des récents conciles provinciaux. Pour défendre ce *Mémoire*, qui reproduisait des théories qui lui étaient chères, l'abbé Prompsault fit paraître des *Observations sur l'encyclique du 21 mars 1853*. Elles furent vivement attaquées dans les feuilles ultramontaines. Pour se défendre, Prompsault rédigea un petit livre : *Du siège du pouvoir ecclésiastique dans l'Église. Lettres à M. de Régnon, fondateur et rédacteur de « L'unité catholique »*, octobre 1853. Ce livre fut condamné par le cardinal Bonald, dans un mandement du 11 novembre 1853; l'archevêque de Paris essaya de sauver Prompsault en publiant une déclaration de celui-ci. Il ne put empêcher la mise à l'Index du volume (22 avr. 1855).

J.-B. Glaire, *Dict. universel des sciences ecclésiastiques*, t. II, Paris, 1868, p. 1864; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, Bonn, 1885, p. 1105; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V *a*, col. 1353-1354.

É. AMANN.

PROMULGATION DE LA LOI. — I. Notion. II. Nécessité (col. 684). III. Mode (col. 686). IV. Vacation de la loi (col. 689).

I. NOTION. — A s'en tenir à l'étymologie, la promulgation *(pro, vulgare)* ne serait autre chose qu'une divulgation ou publication de la loi, c'est-à-dire le fait de porter la volonté du prince à la connaissance des sujets. En réalité, pour qu'il y ait promulgation, il faut que cette divulgation soit faite par l'autorité du législateur, ou du moins par l'autorité du supérieur qui a le pouvoir en même temps que l'intention d'obliger les sujets. C'est pourquoi on la définit communément : « l'intimation de la loi faite à la communauté par celui qui en a la charge ». Wernz, *Jus decretalium*, t. I, n. 100; cf. Vermeersch, *Epitome juris can.*, t. I, n. 65.

En droit civil, la plupart des codes modernes distinguent généralement un triple stade dans la promulgation de la loi : le premier acte est la sanction législative donnée à un texte et lui conférant force impérative; vient ensuite la promulgation proprement dite, acte solennel du prince ou du représentant de l'exécutif, reconnaissant la loi comme telle et ordonnant sa mise en vigueur; enfin, la publication, acte émané de l'autorité compétente, ayant pour but de porter l'existence de la loi à la connaissance des citoyens.

Le droit canonique, lui, ignore la sanction législative en tant qu'acte préalable et juridiquement distinct de la promulgation; car, aux termes du can. 8, § 1, l'institution ou établissement de la loi est l'effet propre de la promulgation : *leges instituuntur, cum promulgantur.* Selon la force de ces mots, on ne saurait non plus trouver une véritable distinction juridique entre la promulgation et la publication. Sans doute il y a souvent dans la promulgation des lois ecclésiastiques, et spécialement des lois pontificales, deux actes successifs, à savoir la signature ou sanction législative donnée par le supérieur au texte de la loi, ensuite la publication authentique ou intimation faite au peuple chrétien selon le mode prévu par le droit. Mais, de ces deux actes, seul le second a un effet juridique complet et mérite le nom de promulgation; le premier ne créait aucune obligation nouvelle pour les sujets : la loi n'était donc pas « instituée », précisément parce qu'elle n'était pas promulguée. Voir l'art. LOIS, t. IX, col. 893; cf. également le can. 9, où il est dit que les lois pontificales ne sont vraiment promulguées que lorsqu'elles sont « publiées » dans les *Acta apostolicæ Sedis.*

II. NÉCESSITÉ. — 1° *Pour qu'une loi ait force obligatoire, il est dans la nature même des choses qu'elle doive être portée de façon authentique à la connaissance des sujets.* — Saint Thomas s'en exprime en ces termes: *Lex imponitur aliis per modum regulæ et mensuræ; regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quæ regulantur et mensurantur : unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent; talis autem applicatio fit per hoc, quod in notitia eorum deducitur ex ipsa promulgatione; unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem.* Ia-IIæ, q. XC, a. 4. En d'autres termes, la loi est destinée à être la règle et la mesure des actes des sujets : elle ne saurait être efficace si elle n'est connue d'eux comme telle; la loi est un précepte commun à tous : il est indispensable qu'elle soit imposée à la communauté tout entière; enfin, la loi est un ordre du prince, émané de lui en tant que personne publique : il suit de là que cette volonté devra être manifestée d'une façon publique et solennelle, afin que tous les intéressés en soient saisis. C'est donc de la promulgation que la loi tire sa valeur et sa force obligatoire.

Il n'en faudrait cependant pas conclure que les sujets ne sont pas liés par la loi s'ils n'en ont été authentiquement et *personnellement informés.* Bien que des fidèles, par exemple, ne pèchent pas en conscience en agissant à l'encontre d'une loi ecclésiastique qu'ils ignorent invinciblement, il n'en est pas moins vrai qu'au for externe ils sont considérés comme liés par cette loi, du fait qu'elle a été légitimement promulguée. La promulgation est un acte du prince; elle diffère de la connaissance qu'en peuvent avoir les sujets, et ne dépend nullement d'eux; il peut se faire que les sujets soient informés de la volonté du prince avant que la loi

soit promulguée : cette information ne crée pour eux aucune obligation. Mais la promulgation une fois faite, ils sont, de par le droit, censés ne pas ignorer la loi et considérés comme tenus d'obéir aux prescriptions qu'elle impose. Can. 16, § 2.

2° *La promulgation est nécessaire pour toutes les lois ecclésiastiques, quelle qu'en soit la nature.* — Même les lois *irritantes* ou *inhabilitantes*, qui produisent leur effet indépendamment de la connaissance qu'en ont les sujets (can. 16, § 1), doivent être promulguées : non seulement parce qu'il est indispensable que les hommes sachent comment ils pourront poser des actes valides, mais encore parce que, sans promulgation, une loi irritante ne saurait avoir aucune espèce d'efficacité. Cf. Van Hove, *De legibus eccl.*, t. II, n. 105, p. 116. En conséquence, si une loi irritante devait avoir un effet rétroactif, l'irritation des actes antérieurs ne jouerait qu'à partir de la promulgation et non auparavant.

L'*interprétation* de la loi elle-même a besoin d'être promulguée, non seulement lorsqu'elle est extensive ou restrictive, mais encore chaque fois qu'elle explique une loi douteuse. Can. 17, § 2.

Quant aux *définitions concernant la foi et les mœurs*, lorsqu'elles ne contiennent rien de nouveau mais sont simplement une interprétation de la loi divine, une proposition ou déclaration de la révélation, il va de soi qu'elles n'ont pas, à strictement parler, besoin d'une promulgation; elles obligent les fidèles à donner leur assentiment intérieur de foi dès qu'ils en ont connaissance. Can. 1322, § 2. Mais si, comme c'est le cas le plus fréquent, ces définitions obligent à une obéissance ou profession de foi *extérieure*, en vertu de la loi ecclésiastique, elles suivent la loi générale et doivent être promulguées pour obtenir leurs effets canoniques. Can. 227 et 1323.

3° *La promulgation est-elle un élément essentiel de la loi?* — C'est une question âprement discutée, parmi les théologiens et les canonistes, de savoir si la promulgation est un élément essentiel et intrinsèquement constitutif de la loi, ou si elle en est seulement un élément extrinsèque, une condition *sine qua non*, une partie intégrante.

Saint Thomas paraît pencher pour la première opinion lorsqu'il insère la promulgation dans la définition même de la loi (Iª-IIæ, q. XC, a. 4) et lorsqu'il enseigne que la loi a pour but essentiel de régler les actes humains; or, elle ne saurait remplir ce rôle si elle n'était préalablement connue : *Lex de sui ratione duo habet, primo quidem quod est regula humanorum actuum, secundo quod habet vim coactivam... Ibid.*, q. XCVI, a. 5. Les commentateurs du grand docteur ont enseigné expressément cette doctrine : B. de Medina, *Expositio in Iam-IIæ*, q. XC, a. 4, Venise, 1590, p. 481; Suarez, *De legibus*, l. I, c. XI, n. 3; Vasquez, *Commentaria et disputationes in Iam-IIæ*, disp. CLV, c. II, n. 16, Lyon, 1631. C'est aussi l'opinion de Sylvius, *Commentaria in Iam-IIæ*, q. XC, a. 4, Anvers, 1698; de Piehler, *Jus canonicum*, l. I, tit. II, n. 16. De nos jours, le P. Vermeersch s'en est fait le défenseur, *Theol. moral.*, t. I, n. 161.

A l'encontre, un nombre impressionnant d'auteurs pensent que la promulgation de la loi n'est ni la loi ni une partie essentielle de la loi, mais seulement l'acte par lequel on la fait connaître aux sujets, ce qui suppose sa préexistence préalable *in actu primo*. Mais ils reconnaissent que, *in actu secundo*, la promulgation est nécessaire pour que la loi oblige; elle est plutôt une condition *sine qua non : Ut lex obliget in actu secundo, aliqua ejus promulgatio necessario requiritur... Promulgatio non est de essentia legis, aut ratio formalis illius, sed dumtaxat conditio necessario requisita, ut actualiter obliget sibi subditos.* Gonet, *Clypeus theol. thomisticæ*, tr. V, *De legibus*, disp. I, art. 4, § 1, n. 55, 57. C'est également l'opinion de Billuart, *Summa theol.*, *De legibus*, diss. I, a. 3; de d'Annibale, *Summula theol. mor.*, t. I, n. 162; de Wernz, *Jus decretal.*, t. I, n. 100, ad 1um. Parmi les contemporains, citons encore Ojetti, *Commentarium in Cod. jur. can.*, t. I, p. 80; Maroto, *Institutiones jur. can.*, t. I, n. 188; Chelodi, *De personis*, n. 62; M. Conte a Coronata, *Institutiones jur. can.*, t. I, n. 4; De Schepper, *De promulgat. legis*, dans *Collat. Brugenses*, t. XX, 1920, p. 239-242; Lottin, *La définition classique de la loi*, dans la *Revue néo-scol. de philosophie*, t. XXVI, 1925, p. 269-271.

Quoi qu'il en soit, il est certain que le can. 8 du Code : *leges instituuntur cum promulgantur*, n'a pas tranché la controverse, car son énoncé est tiré textuellement du *Décret* de Gratien, Iª pars, dist. IV, c. 3. Il a été entendu et peut l'être encore dans les deux sens. D'ailleurs, cette question « subtile et de peu d'utilité », au témoignage du P. Vermeersch, *Theol. moral.*, t. I, n. 161, ne présente guère qu'un intérêt théorique et spéculatif; pratiquement, la loi n'existe, c'est-à-dire ne remplit son rôle de norme destinée à régir les actes des sujets, que lorsqu'elle est promulguée par le prince. Nous parlons en effet de la loi *humaine* et non de la loi divine, laquelle n'a pas toujours besoin de promulgation : par exemple la loi éternelle. Mais, en droit canonique, on peut dire que « si la promulgation de la loi n'appartient pas à l'essence de la loi, elle est du moins nécessaire à son existence ». Cf. Cicognani, *Comment. in lib. I Codicis*, p. 74, *d*. Avant cet acte du législateur, la loi, si parfaitement rédigée qu'elle soit, n'est pas une loi, c'est-à-dire une norme publique et obligatoire imposée en vue de procurer le bien commun; ce pourra être un projet de loi, capable de diriger le législateur qui l'a conçu, mais non les sujets qui l'ignorent, puisque aucune communication ne leur en a été faite. Et c'est précisément le fait juridique résultant de l'intimation publique de la volonté du législateur que nous appelons promulgation, et qui semble bien faire partie de l'essence de la loi. Cf. G. Michiels, *Normæ generales*, t. I, p. 155-157.

III. Mode de promulgation. — 1° *De par le droit naturel*, aucun mode déterminé de promulgation ne s'impose. Toute méthode est acceptable, même la plus simple et la plus rudimentaire, pourvu que la volonté du législateur puisse moralement parvenir à toute la communauté. Il suffira donc que la promulgation soit : 1. *publique*, s'adressant à tous les sujets, sans qu'il soit nécessaire pourtant de les atteindre individuellement par un mandat spécial et personnel; c'est assez que la connaissance leur arrive graduellement et de proche en proche; 2. *authentique*, c'est-à-dire revêtue de signes ou de solennités susceptibles de faire connaître que l'on se trouve bien en face d'un ordre émané du chef de la communauté.

Ces conditions étant sauvegardées, le législateur a toute latitude pour déterminer le mode le plus apte à obtenir le résultat cherché : ce mode sera variable selon les temps et les lieux. Cf. Pie X, const. *Promulgandi*, 29 sept. 1908; *Acta apost. Sedis*, t. I, p. 5.

2° *En droit ecclésiastique*, le mode de promulgation diffère selon qu'il s'agit de lois pontificales ou de lois portées par les conciles particuliers ou les évêques.

1. *Lois pontificales.* — *a)* Dans les premiers siècles de l'Église, on ne rencontre aucun mode de promulgation fixé et nettement défini. Le plus souvent, et surtout à partir du IVe siècle, les pontifes romains adoptent les usages de la chancellerie impériale en la matière : ils transmettent leurs décrétales et les canons des conciles aux évêques et métropolitains, en leur envoyant des légats (prêtres, diacres, acolytes ou simples fidèles), porteurs de lettres dites *a pari* ou *a paribus*, c'est-à-dire conformes à l'original conservé dans les archives pontificales. Les destinataires, choisis soit en raison de

leur dignité, soit à cause de la facilité de leurs relations avec les évêques circonvoisins, recevaient l'ordre de promulguer les décrets non seulement à leur peuple, mais encore à leurs collègues des provinces ou régions circonvoisines. C'est ainsi qu'en 385 le pape Sirice Ier, envoyant une décrétale à l'évêque de Tarragone, lui enjoignait de la faire connaître aux évêques voisins et même à ceux de Carthagène, de la Bétique, du Portugal et des Gaules. Jaffé, *Regesta*, n. 355. Cette manière de procéder demeura longtemps en usage, encore qu'elle ne fût pas l'unique mode de promulgation : les papes, en effet, ne se considéraient pas comme obligés d'intimer leurs volontés jusque dans les diocèses les plus éloignés pour leur donner force de loi. Cf. Bouix, *De principiis jur. can.*, part. II, sect. II, c. VI. On vit aussi des lois pontificales promulguées dans des conciles provinciaux ou nationaux réunis à cet effet.

b) Lorsqu'il s'est agi, beaucoup plus tard, non plus de lois particulières ou isolées, mais de collections authentiques de décrétales, la promulgation en était faite d'ordinaire par l'envoi du recueil aux universités les plus célèbres de la chrétienté. C'est ainsi que les *Décrétales* de Grégoire IX furent adressées aux « docteurs et étudiants de Bologne », et probablement aussi à ceux de Paris, par la constitution *Rex pacificus* du 5 septembre 1234. Cf. Cicognani, *Jus canonicum*, t. I, p. 329. Le *Sexte* de Boniface VIII fut envoyé à l'université de Bologne, bulle *Sacrosanctæ*, 3 mars 1298, puis à Paris et aussi à Salamanque. Cf. Cicognani, *ibid.*, p. 342.

c) Ce fut vers la fin du XIIIe siècle que l'on commença à afficher les lois pontificales dans les lieux les plus fréquentés de Rome ou de la ville où résidait le pape. Il semble que ce fut Martin IV qui inaugura l'usage, le 18 novembre 1281, en faisant afficher, aux portes de la principale église d'Orvieto, l'excommunication prononcée contre l'empereur Michel Paléologue.

d) Au XVe siècle, des hérauts pontificaux furent chargés de proclamer à haute voix les constitutions des papes dans les basiliques de Saint-Pierre du Vatican et de Saint-Jean du Latran. Le texte de ces proclamations restait en outre affiché aux portes des deux basiliques ainsi qu'à l'entrée de la chancellerie pontificale et au Champ-de-Flore. Peu à peu, la lecture publique des documents tomba en désuétude, et l'affichage dans les lieux les plus célèbres de la Ville éternelle subsista comme mode principal de promulgation.

Dans l'intention des souverains pontifes, cette promulgation faite au centre de la catholicité était valable pour toute l'Église; souvent même, les bulles ou constitutions contenaient une formule indiquant que cette publication devait être considérée par tous et chacun des intéressés comme s'adressant à eux personnellement. D'ailleurs, les papes ne négligeaient pas les moyens de divulgation à leur portée, comme l'envoi de copies authentiques aux évêques, avec charge d'en informer leurs diocésains. Bien plus, pour certaines lois d'une particulière importance, telles que les lois irritantes, la promulgation fut déclarée obligatoire dans tous les lieux de la chrétienté : le fameux chapitre *Tametsi* du concile de Trente, concernant la clandestinité des mariages, devait être publié dans toutes les paroisses pour y avoir force de loi. Sess. XXIV, c. I, *De ref.*, Denz.-Bannw., n. 990 sq.

Quelles que fussent sur ce point les intentions et la pratique du Saint-Siège, il se trouva des auteurs de renom qui prétendirent que les lois pontificales, pour avoir force obligatoire dans l'Église universelle, devaient nécessairement être promulguées au moins dans les diverses provinces ou les divers diocèses. La question fut âprement discutée surtout au temps du jansénisme et du gallicanisme. Cf. Reiffenstuel, *Jus can. univers.*, l. I, tit. II, n. 114-134. L'opinion commune (voir la série des auteurs dans Ferraris, *Prompta bibliotheca*, t. V, au mot *Lex*, art. 2, n. 7 et 8) tient pour suffisante la promulgation faite à Rome : *publicatio Urbi facta, orbi facta*. Elle s'appuie sur le texte d'Innocent III inséré dans les *Décrétales* (1200) : ... *Id solum sufficit, ut ad ejus [constitutionis pontificiæ] observantiam teneatur, qui noverit eam solemniter editam, aut publice promulgatam. Decr. Greg. IX*, l. I, tit. V, c. 1. Pourtant, saint Alphonse, interprétant de façon bénigne la pensée du Saint-Siège, admettait qu'une promulgation plus universelle était nécessaire pour certaines lois irritantes ou portant suppression de la juridiction. *Theol. moral*, t. I, *De legibus*, n. 96. A l'autre extrémité, ceux qui exigeaient pour les lois universelles une promulgation « faite dans les provinces », faisaient appel à la novelle 66 de Justinien (538); par ce recours au droit romain, ils suppléaient, disaient-ils, aux incertitudes du droit canonique et faisaient valoir d'autre part les nombreux inconvénients de la promulgation faite exclusivement à Rome. Les plus illustres défenseurs de cette opinion étaient des gallicans ou des fébroniens : Pierre de Marca, *De concordia sacerd. et imperii*, l. II, c. XV; Van Espen, *Tract. de promulg. legum eccl. ac speciatim bullarum et rescriptorum*, c. II, dans *Opera*, t. IV, Louvain, 1778, p. 125 sq.; Fébronius, *De statu Eccl. et legitima potest. rom. pontificis*, c. V, § 2. Mais cette opinion, qui n'eut jamais l'approbation du Saint-Siège, fut peu à peu abandonnée, et la méthode d'affichage au centre de la catholicité resta légitimement en usage jusque vers 1870.

e) Ce fut à cette époque que s'introduisit l'habitude de promulguer les actes des Congrégations (devenues les principaux organes législatifs), les règles de chancellerie et les décrets du Saint-Siège, en les faisant simplement publier au secrétariat du dicastère qui les avait rédigés, avec l'approbation expresse ou tacite du souverain pontife.

f) Toutefois, comme cette manière de procéder, bien que parfaitement valable et légitime, manquait de la solennité qui convenait aux actes de l'autorité suprême, Pie X introduisit une nouvelle discipline, par la constitution *Promulgandi*, du 29 septembre 1908. Cette constitution fut publiée dans le premier numéro du périodique officiel intitulé *Acta apostolicæ Sedis*, paru le 1er janvier 1909. La promulgation de toutes les lois, de tous les décrets et constitutions du Saint-Siège, qu'elles émanassent du pape, des congrégations ou des offices de la curie, devait se faire désormais par l'insertion de ces actes dans l'organe officiel, et sa publication sur l'ordre du secrétaire ou du prélat majeur de la congrégation ou de l'office intéressé. C'est de cette façon que fut publié en 1917 le *Codex juris canonici;* il forme à lui seul un volume dans la collection des *Acta apostolicæ Sedis*. La constitution de Pie X laissait cependant la voie ouverte à d'autres modes de promulgation que le Saint-Siège pourrait trouver plus opportuns : ainsi, le 26 décembre 1913, la Secrétairerie d'État déclara que toutes les lois et constitutions contenues dans les quatre volumes des actes de Pie X devaient être considérées comme pleinement promulguées, au même titre que si elles avaient été textuellement insérées dans le recueil officiel. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. V, 1913, p. 558.

g) Le Code, au can. 9, a reproduit substantiellement les dispositions de la constitution *Promulgandi :* « Les lois du Siège apostolique sont promulguées par leur publication dans le recueil officiel des actes du Siège apostolique, à moins qu'un autre mode de promulgation n'ait été prescrit dans des cas particuliers. »

Ces paroles sont claires et se passent de tout commentaire. Notons seulement les points suivants : L'*édition* des *Acta* suppose un tirage à un certain nombre d'exemplaires dont une partie au moins sont mis

à la disposition du public. — Selon la teneur du canon, la *date* de la promulgation n'est pas celle qui est indiquée à la fin du document, mais celle qui est inscrite en tête du fascicule officiel contenant la loi, à moins d'une déclaration contraire faite expressément. Ce fut le cas par exemple du *motu proprio* du 25 mars 1917 qui supprima la Sacrée Congrégation de l'Index le jour même, alors que le document ne fut publié que plus tard. De même, Pie XI, dans sa lettre du 21 janvier 1927, déclara dissoute à cette date même l'Association des jeunes éclaireurs catholiques; la lettre ne parut aux *Acta* que le 1er février suivant. — Il faut noter que tous les documents insérés dans le recueil officiel n'ont pas force de loi. Pour en faire une discrimination commode, la Secrétairerie d'État avait décidé, le 5 janvier 1910, de diviser chaque numéro en deux parties : l'une officielle, reservée aux lois proprement dites, l'autre servant à la jurisprudence. Cette division ne fut pas introduite. Seuls les titres des documents peuvent indiquer si le législateur a voulu ou non porter une loi générale. — Par l'insertion d'un texte législatif dans les *Acta apostolicæ Sedis*, la promulgation devient parfaite. Les Ordinaires n'ont, de ce fait, aucune obligation spéciale de publier à leur tour les lois générales de l'Église ainsi promulguées. Toutefois, comme la fonction des évêques est de faire observer les lois ecclésiastiques (can. 336), il peut être utile qu'ils favorisent la divulgation de la loi en l'insérant dans quelque périodique diocésain; c'est uniquement une question de zèle et de prudence. Cf. Cance, *Le Code de droit canonique*, t. I, n. 36, p. 16, note 1. Il peut arriver d'ailleurs que cette publication soit demandée expressément aux Ordinaires par le Saint-Siège; c'est alors une forme *exceptionnelle* de promulgation, qui doit être observée pour que la loi obtienne force obligatoire. Dans son décret du 7 décembre 1918 sur le renouvellement fréquent des saintes espèces, la Sacrée Congrégation des Sacrements ordonna que les prescriptions édictées fussent publiées dans toutes les feuilles diocésaines. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. XI, 1919, p. 8.

2. *Autres lois de l'Église.* — *a.* En dehors des lois pontificales, le droit de l'Église n'a jamais eu de règles précises concernant le mode de promulgation des lois. Aussi était-ce une doctrine communément admise dès avant le Code que les lois épiscopales ou portées en synodes diocésains, provinciaux et nationaux pouvaient être légitimement promulguées, quelle que fût le mode employé, pourvu qu'il fût convenable, c'est-à-dire apte à porter la loi à la connaissance de toute la communauté. On pouvait donc choisir entre une lecture publique dans l'église cathédrale, une proclamation faite sur la place publique, l'affichage dans un lieu public désigné d'avance, ou l'insertion dans un périodique diocésain. Cf. Suarez, *De legibus*, l. IV, c. XV, n. 8.

b. Le droit actuel du Code laisse pareillement aux évêques et aux autres législateurs le droit de déterminer le mode de promulgation le plus apte. Can. 335, § 2. Les lois épiscopales publiées en synode n'ont pas besoin d'autre promulgation, aux termes du can. 362. Quant aux décrets des conciles pléniers et provinciaux, c'est aux Pères de ces assemblées qu'il appartient de déterminer le mode de promulgation. Can. 291, § 1.

IV. VACATION DE LA LOI. — A la question de la promulgation de la loi est intimement liée celle de la vacation. On désigne sous ce nom l'« intervalle qui, par concession du législateur, s'écoule entre le jour où la loi est promulguée et celui où elle devient obligatoire, afin de donner aux sujets le temps de connaître la loi ». Cicognani, *Normæ generales*, p. 85, n. 5.

La vacation n'est pas de l'essence de la loi : celle-ci est complète et peut produire tous ses effets dès qu'elle a été promulguée. Mais, si la vacation n'est pas absolument nécessaire, elle peut être grandement utile : en particulier lorsqu'il s'agit de lois universelles, dont la divulgation dans toutes les parties de la catholicité ne peut se faire instantanément. On comprendra aussi son opportunité pour les lois irritantes, dont les effets sont graves et dont les effets sont produits même lorsque la loi est ignorée pour quelque cause que ce soit. L'utilité de la vacation est moins apparente pour les lois particulières qui n'intéressent qu'un territoire restreint. Il est même des cas où le bien public peut exiger une application immédiate de la loi sans aucun délai. Il appartiendra donc au droit positif de préciser les suggestions et les convenances du droit naturel, en déterminant l'opportunité et la durée de la vacation.

1° *Vacation des lois pontificales.* — 1. *Avant le Code*, le droit canonique ne contenait sur cette matière aucune disposition générale, aucune prescription d'ensemble.

Pour certaines lois *en particulier*, un temps de vacation avait été spécifié dans le texte législatif lui-même.

Ainsi, le pape Honorius III, écrivant à l'évêque de Bologne en 1224, l'informe qu'il excommunie les hérétiques et violateurs des libertés de l'Église, qui n'auront pas amendé leurs écrits dans les deux mois. *Decr. Greg. IX*, l. V, tit. XXXIX, c. 19. Le décret *Tametsi* du concile de Trente ne devenait obligatoire que trente jours après sa promulgation dans la paroisse. La constitution de Pie IV *Dominici gregis* (1564) accordait une vacation de trois mois aux lois de l'Index. Le décret *Ne temere* concernant les mariages clandestins, promulgué le 2 août 1907, ne devint obligatoire qu'à Pâques de l'année suivante. La constitution *Divino afflatu*, du 1er novembre 1911, portant réforme du psautier de l'office divin, n'imposait ses modifications qu'à partir du 1er janvier 1913. *Acta apost. Sedis*, t. III, 1911, p. 637.

Dans l'ensemble des lois pontificales cependant, aucun temps de vacation n'était déterminé. De là des discussions entre les auteurs pour savoir d'une part s'il fallait reconnaître à ces lois une vacation quelconque et d'autre part quelle durée on devait attribuer à celle-ci. Les uns, s'appuyant sur la novelle 66 de Justinien, réclamaient deux mois de vacation au moins pour les lois disciplinaires. Certains textes pontificaux pouvaient laisser supposer également qu'une certaine vacation était convenable ou même en usage : ainsi Innocent IV (1250), l. III, tit. VII, c. 1, *in VI°*, et Pie IV dans la constitution *Sicut ad sacrorum*, du 18 juillet 1564; cf. Michiels, *Normæ generales*, t. I, p. 160. Saint Alphonse, après avoir exposé la controverse, *Theol. moral.*, l. 1, n. 96, qualifie de « plus probable » et même de « très probable » ou « la plus probable » l'opinion de ceux qui pensent qu'une loi pontificale n'oblige pas avant qu'elle puisse moralement être connue de tous les sujets; à son avis, un délai ou vacation de deux mois est une mesure de prudence. Cf. *Homo apostolicus*, II, n. 8, du même auteur.

Cependant, la doctrine plus communément admise était qu'aucune espèce de vacation n'était admise par le droit général de l'Église. Cf. Suarez, *De legibus*, l. IV, c. XV, n. 11; Reiffenstuel, *Jus can. univers.*, l. 1, tit. II, n. 115; d'Annibale, *Summula theol. mor.*, t. I, p. 687 sq.; Wernz, *Jus decretalium*, t. I, n. 101. Tout au plus, par une interprétation favorable de la pensée du législateur, faisait-on une exception en faveur des lois irritantes. Cf. Schmalzgrueber, *Jus eccl. univ.*, l. 1, tit. II, n. 28. Dans les dernières années qui précédèrent la publication du Code, l'opinion la plus commune, sauf quelques rares opposants, était que les lois pontificales, même irritantes, n'avaient à connaître *aucune vacation*. Et cette opinion trouva une confirmation dans la jurisprudence romaine lorsque, en 1909, la Sacrée Congrégation des Religieux déclara que toutes les profes-

sions solennelles émises en violation du décret *Perpensis* (3 mai 1902), c'est-à-dire sans avoir été précédées de trois ans de vœux simples, étaient *invalides*, nonobstant l'ignorance de ce décret et nonobstant même l'impossibilité matérielle de l'avoir connu. *Acta apost. Sedis*, t. I, 1909, p. 699. On accordait pourtant qu'en matière de loi pénale le juge était en droit de présumer l'ignorance chez le délinquant durant deux mois, en dehors de la cour romaine; à Rome, au contraire, on pouvait procéder contre le délinquant dès le lendemain de la promulgation.

2. *Le droit actuel.* — Le Code apporta à la discipline antérieure de notables modifications : il statua une vacation ordinaire pour toutes les lois pontificales et en fixa authentiquement la durée.

a) « Les lois qui émanent du Saint-Siège n'obligent que dans un délai de trois mois à partir du jour indiqué en tête du numéro des *Acta apostolicæ Sedis* où elles sont publiées. » Can. 9.

a. Les trois mois doivent être comptés suivant le can. 34, § 3, n. 2, c'est-à-dire qu'une loi publiée dans un numéro des *Acta* qui porte la date du 10 mars commencera à obliger le 10 juin; en effet, le point de départ, qui est le jour *inscrit* sur le fascicule et non le jour de l'édition ou de la publication, peut parfaitement être assimilé au commencement du jour. Cf. Van Hove, *De legibus*, p. 140-141, et les auteurs cités par lui; à l'encontre, Michiels, *Normæ generales*, t. I, p. 241, préconise le comput du can. 34, § 3, n. 3, à tort, selon nous.

b. L'effet de la vacation est tel que, tant qu'elle dure, toute efficacité de la loi est suspendue, même s'il s'agit d'une loi favorable. Pour en user avant l'échéance, il faudrait un indult. Une faveur de ce genre a été accordée par Benoît XV le 20 août 1917 aux Ordinaires et aux cardinaux pour les faire bénéficier immédiatement de certains pouvoirs ou privilèges contenus dans le Code, dont la vacation se prolongeait jusqu'au 19 mai 1918. *Acta apost. Sedis*, t. IX, 1917, p. 475.

c. Les lois *liturgiques* sont, de l'avis commun, soumises à la vacation. De même les *réponses* de la Commission d'interprétation du Code toutes les fois que l'interprétation est extensive, restrictive ou porte sur un point douteux.

d. Certains commentateurs ont prétendu excepter de la vacation les lois purement *permissives* (Vermeersch, *Epitome*, t. I, n. 66) ou même les lois prohibantes dont l'observation immédiate ne ferait tort à personne et n'intéresserait pas la validité des actes. Cappello, *Summula juris can.*, I, n. 72. Cette interprétation, qui va contre un texte clair, ne semble pas défendable objectivement; juridiquement parlant, la loi n'est pas encore en vigueur. Il reste vrai néanmoins que les sujets peuvent plus aisément se former la conscience, surtout si l'on approche de l'échéance prévue et si le législateur se tait ou ferme les yeux : subjectivement donc, leur acte peut même être méritoire s'il dénote un empressement à se soumettre à la volonté du législateur; mais nous sortons du droit strict et objectif.

e. Il faut noter enfin qu'il n'y a pas de vacation pour les actes pontificaux qui n'ont pas le caractère de véritables lois : telles, par exemple, les instructions des congrégations, les rescrits, les concessions d'indulgences, etc.

b) En posant en règle générale la vacation de trois mois, le can. 9 formule *deux exceptions* :

a. Il n'y a pas de vacation lorsque les lois pontificales obligent *immédiatement par leur nature*. C'est le cas de toutes celles qui rappellent ou interprètent le droit divin naturel ou positif; de celles aussi dont le bien commun exige l'application, sans aucun délai. On peut dire que les lois de l'Index intéressant la foi ou les mœurs ne supportent pas de vacation. Le décret de la Pénitencerie du 16 décembre 1928, concernant les confesseurs coupables d'absoudre les partisans de *L'Action française*, demandait une application immédiate. *Acta apost. Sedis*, t. XX, 1928, p. 398. Les interprétations, qui ne sont que l'explication d'une loi déjà claire, n'ayant pas besoin de promulgation (can. 17, § 2) ne comportent pas non plus de vacation.

b. La loi elle-même peut fixer *spécialement et expressément* un temps de vacation *plus long ou plus court;* c'est à ce délai qu'il faudra s'en tenir. L'exemple le plus célèbre est celui du Code lui-même : promulgué par la constitution *Providentissima mater* en date de la Pentecôte 1917, il ne devait entrer en vigueur, aux termes de la même constitution, qu'à la Pentecôte de l'année suivante, 19 mai 1918 (voir le texte en tête du Code). Le décret de la Consistoriale imposant aux évêques un nouveau formulaire eut une vacation de plus de deux ans. *Acta apost. Sedis*, t. X, 1918, p. 487.

2° *Les autres lois ecclésiastiques.* — En dehors des lois pontificales, le Code ne spécifie aucun délai de vacation, tout comme il n'impose aucun mode de promulgation.

1. Pour les lois des *conciles* pléniers et provinciaux, le can. 291 laisse aux Pères du concile le soin de marquer le temps où les décrets promulgués deviendront obligatoires. Il y a, semble-t-il, dans cette formule une invitation discrète à accorder un délai quelconque, sans toutefois rien imposer. — 2. Pour les *lois épiscopales*, au contraire, la règle générale est qu'elles obligent dès l'instant de leur promulgation, à moins qu'elles ne contiennent une disposition contraire. Can. 335, § 2.

Aux ouvrages indiqués à l'art. Lois, t. IX, col. 909, on pourra ajouter utilement les suivants :

1° *Traités généraux.* — Bouix, *De principiis juris canonici*, Paris, 1852, part. II; Devoti, *Institutiones canonicæ*, t. I, Rome, 1785; Suarez, *De legibus*, Anvers, 1613; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, Paris, 1864; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, t. V, Paris, 1852, art. *Lex;* Wernz, *Jus decretalium*, t. I, Rome, 1898; Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, Bruges, 1903; Vermeersch, *Theologia moralis*, t. I, Rome, 1926.

2° *Commentaires du livre I du Code.* — Maroto, *Institutiones juris can.*, Madrid, 1919; Chelodi-Bertagnoli, *Jus de personis*, Trente, 1927; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris can.*, Malines, 1927; Cappello, *Summa juris canonici*, Rome, 1928; Claeys-Bonnaert, *Manuale juris can.*, t. I, Gand, 1930; M. Conte a Coronata, *Institutiones juris eccl.*, Turin, 1928; Van Hove, *De legibus eccl.*, Malines, 1930; Michiels, *Normæ generales*, Lublin, 1929; Cance, *Le Code de droit canonique*, t. I, Paris, 1930.

3° *Articles de revues.* — Simier, *La promulgation des lois pontificales*, dans *Rev. augustinienne*, t. II, 1909, p. 154; R. de Schepper, *De promulgatione legis*, dans *Collationes Brugenses*, 1920, p. 239; Lottin, *La définition classique de la loi*, dans *Rev. néo-scolastique de philosophie*, t. XXVI, 1925, p. 269; P. Gillet, *De lege data et non promulgata*, dans *Jus pontificium*, t. VIII, 1928, p. 216; Teodori, *Vacatio legis*, dans *Apollinaris*, t. III, 1930, p. 126; J. Brys, *De vacatione legis*, dans *Collationes Brugenses*, t. XXX, 1930, p. 141.

A. Bride.

PROPAGATION ADMIRABLE DU CHRISTIANISME.

— I. La question au point de vue général de l'apologétique de l'Église. II. Présentation de l'argument (col. 695). III. Valeur probante de l'argument (col. 706).

I. La question au point de vue général de l'apologétique de l'Église. — Il ne s'agit pas ici de retracer *les* faits historiques qui constituent la trame de la propagation du christianisme à travers le monde au cours des siècles. On envisage simplement *le* fait de la propagation du christianisme dans des conditions telles qu'humainement parlant son extension est inexplicable. On en conclut qu'une propagation aussi admirable constitue un véritable miracle d'ordre moral, marquant une intervention positive de Dieu en faveur

du catholicisme. Par conséquent — et c'est la conclusion — la propagation admirable du catholicisme est un motif de crédibilité de l'Église catholique.

Cette démonstration de la vérité du catholicisme est, on le voit, directe et simple. Par là elle se distingue de la démonstration à deux degrés, qui est la démonstration classique; démonstration chrétienne, démonstration catholique, esquissée ici même, voir APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1519-1530. En épargnant à l'apologiste de passer d'abord par la démonstration de la religion chrétienne, distinguée de la religion catholique, cet argument lui permet de ne pas s'engager dans le dédale des problèmes d'exégèse et de critique historique; il se contente d'un coup d'œil jeté sur l'expansion du christianisme, les moyens dont la religion disposait, les obstacles qu'elle rencontra, et, ayant constaté l'insuffisance des premiers par rapport aux seconds, « va droit à la crédibilité du magistère divin de l'Église catholique, considérée comme témoin vivant et parlant qui prouve lui-même sa mission divine par ses caractères subsistants ». X. Le Bachelet, art. *Apologétique*, dans *Dict. apol. de la foi catholique*, t. I, col. 232.

Cet argument, tiré d'un aspect de la vie de l'Église catholique, a été mis en relief plus particulièrement par les apologistes du XIXe siècle, surtout après le cardinal Dechamps. Le concile du Vatican l'a lui-même indiqué et en a consacré la valeur :

Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob *suam nempe admirabilem propagationem*, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile.	Bien plus, *à cause de son admirable propagation*, de sa sainteté éminente et de son inépuisable fécondité en toutes sortes de biens, à cause de son unité catholique et de son invincible stabilité, l'Église est, par elle-même, un grand et perpétuel motif de crédibilité, en même temps qu'un témoignage irrécusable de sa divine mission.
Quo fit, ut ipsa veluti *signum levatum in nationes* (Is., XI, 12) et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Denz.-Bannw., n. 1794.	Il en résulte que, comme un etendard levé aux yeux des nations, elle appelle à soi ceux qui ne croient pas encore et donne à ses enfants la pleine assurance que la foi qu'ils professent repose sur un très ferme fondement.

Ce serait cependant une erreur de croire que l'argument de l' « admirable propagation du christianisme » n'a pas été connu et employé par les auteurs des premiers siècles. On se reportera, sur ce point, à CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2239 sq. Il suffira ici d'indiquer saint Justin, *Dial.*, 117, *P. G.*, t. VI, col. 747; saint Irénée, *Cont. hær.*, I, X, *P. G.*, t. VII, col. 551; Tertullien, *Apologeticus*, c. VII, XXXVII; cf. *Ad Scapulam*, c. II, *P. L.*, t. I, col. 307, 162, 700; *De præscript.*, c. XX, XXXII; *Adv. Judæos*, c. VII, *P. L.*, t. II, col. 31, 44, 610; Origène, *Cont. Celsum*, l. III, 26, *P. G.*, t. XI, col. 661, 709; Arnobe, *Adv. nationes*, l. I, n. 15-16, l. II, n. 6, *P. L.*, t. V, col. 737 sq., 816; Eusèbe de Césarée, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. I sq., *P. G.*, t. XX, col. 740 sq.; saint Augustin, *De fide rerum quæ non videntur*, c. IV, n. 7; *De civitate Dei*, l. XXII, c. V, VIII, *P. L.*, t. XL, col. 176; t. XLI, col. 756, 760. Sur saint Augustin, voir Th. Specht, *Die Lehre von der Kirche nach dem heil. Augustin*, Paderborn, 1892, p. 221 sq.; I. Storzko, *L'apologétique de saint Augustin*, Strasbourg, 1932. Sur les auteurs des premiers siècles en général : J. Zahn, *Die apologetische Grundgedanken in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte*, Wurtzbourg, 1890, p. 68 sq.; G. Schmitt, *Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in hist.-system. Darstellung*, Mayence, 1890, p. 88 sq.

Parmi les scolastiques, il semble que seul saint Thomas d'Aquin ait utilisé cet argument. *Sum. cont. gentes*, l. I, c. VI. Sur l'utilisation de cet argument par saint Thomas, voir Grabmann, *Die Lehre des heil. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Ratisbonne, 1903, p. 83 sq.

Au moment de la Réforme, Bellarmin indique comme *troisième* note de la véritable Église : *duratio diuturna nec unquam interrupta*, *Controv.*, l. IV, c. VI, par opposition à l'instabilité des hérésies, et il en appelle à l'autorité de saint Léon : « Par les persécutions, l'Église n'est pas diminuée, mais elle s'accroît, et le champ du Seigneur se recouvre d'une moisson plus abondante, tandis que les grains, un à un tombés en terre, renaissent multipliés. » *Serm. in natali apostolorum Petri et Pauli*, LXXXII, c. VI, *P. L.*, t. LIV, col. 126. Cette note est complétée chez Bellarmin par d'autres notes : la *neuvième*, l'efficacité de la doctrine et les fruits d'un apostolat missionnaire, qui, en peu de temps, convertit le monde au christianisme; la *dixième*, la sainteté, tout d'abord, des premiers prédicateurs de la vérité, par opposition aux hérésiarques; la *onzième*, la gloire des miracles qui, depuis l'origine jusqu'à nos jours, se sont accomplis en faveur de la religion — et l'auteur cite les miracles de François de Paule et de François-Xavier. *Ibid.*, c. XV. En toute vérité, le théologien jésuite prélude au concile du Vatican.

Après le cardinal Dechamps, *Entretiens sur la démonstration catholique de la vérité chrétienne*, dans les *Œuvres complètes*, t. I, Malines, 1874, et surtout les *Lettres philosophiques et théologiques sur la démonstration de la foi*, Ve lettre théologique, t. VII, p. 159 (voir ici, t. IV, col. 180), et quelques autres qui, avant le concile, s'inspirèrent de lui, notamment Heinrich, dans sa traduction de l'ouvrage du cardinal, *Christus und Antichristen*, Mayence, 1859, p. 136 sq., et dans *Dogm. theol.*, t. I, p. 305 sq., de nombreux théologiens et apologistes ont, d'après la formule du concile, présenté la crédibilité de l'Église d'une manière directe. Citons Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. I, n. 248 sq.; *Compendium*, t. I, n. 166; Ottiger, *Theol. fundament.*, t. I, p. 846-903; t. II, p. 238 sq. et passim; G. Wilmers, *De religione revelata*, Ratisbonne, 1897, p. 433-657; J.-V. Bainvel, *De vera religione et apologetica*, Paris, 1914, p. 204 sq.; J. Didiot, *Logique surnaturelle objective*, Paris, 1892, n. 317 sq.; M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, th. XXIX, t. II, p. 219 sq.; Tanquerey, *Synopsis theologiæ fundamentalis*, Tournai, 1906, p. 213 sq.; I. Müller, *De vera religione*, Inspruck, 1901, p. 482-647; Schiffini, *De vera religione*, Sienne, 1908, p. 101 sq., et surtout Th. Specht, revu et réédité par Bauer, *Lehrbuch der Apologetik oder Fundamentaltheologie*, 2e éd., Ratisbonne, 1921, p. 233 sq. (bonne bibliographie).

La valeur de l'argument a été mise en relief dans l'apologétique d'Esser-Mausbach, *Religion, Christentum, Kirche*, 5e éd., Munich, 1924, par J.-P. Kirsch, *Die Geschichte der Kirche ein Zeugnis ihrer höheren Sendung*, et I. Mausbach, *Die Kirche und die moderne Kultur*, t. III, p. 167 sq., 339 sq.; par E. Krebs, *Dogma und Leben*, Paderborn, 1923, p. 23-41; par Hergenröther-Kirsch, *Handbuch der allg. Kirchengeschichte*, 5e éd., t. I, Fribourg-en-B., 1911, p. 136. Harnack, tout en admettant les faits, s'efforce d'en amoindrir la valeur apologétique, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4e éd., Leipzig, 1923 (nous citons ici d'après la 2e édition, 1906). Lors de la première édition de cet ouvrage (1903), le P. de Grandmaison publia un article dans les *Études*, *L'expansion du christianisme d'après M. Harnack*, t. XCVI, 1903, et M. Rivière, dans la *Revue pratique d'apologétique* (15 mars-1er juill. 1906), en fit la critique, travail depuis édité en brochure (collection *Science et religion*), *La propagation du christianisme dans les trois premiers siècles*, Paris, 1907.

L'argument a été repris, du côté des catholiques, par H. Dieckmann, *De Ecclesia, tractatus historico-dogmatici*, Fribourg-en-B., 1925, p. 515 sq.; Garrigon-Lagrange, *De revelatione*, t. II, Rome-Paris, 1918, p. 273; P. Buysse, *L'Église de Jésus*, Paris, 1925, p. 17, et, très récemment, A.-D. Sertillanges, *Le miracle de l'Église*, Paris, 1931. A l'aide de très pauvres arguments, A. Bayet a essayé de ruiner l'apologétique de l'Église fondée sur la propagation admirable du christianisme, dans *Les religions de salut et le christianisme dans l'empire romain*, dans la série *Le problème de Jésus et les origines du christianisme*, par Alfaric, Couchoud, Bayet, Paris, 1932; le P. Huby lui a répondu dans *Les mythomanes de l'Union rationaliste*, Paris, 1933.

L'apologétique consacrée par le concile du Vatican dépasse certes la simple considération de la propagation admirable du christianisme. L'Église, en effet, y est considérée soit comme société douée d'existence, soit comme principe agissant. Son existence *in fieri*, voilà le point de vue spécial de l'admirable propagation; *in facto esse*, c'est son unité catholique et son invincible stabilité. Principe agissant, l'Église manifeste sa sainteté éminente et son inépuisable fécondité en toutes sortes de biens. Mais, en réalité, tous ces aspects de l'argument général proposé au concile se compénètrent, et il est bien difficile (on le constatera dans la présentation de notre argument) de séparer complètement l'un des points de vue des autres.

II. Présentation de l'argument. — Pour présenter l'argument dans toute sa force, il faut mettre en relief l'absolue disproportion qui existe entre ce qui a été réalisé et les moyens dont disposaient les premiers propagateurs du christianisme. Il faut donc, en conséquence, rappeler : 1° la rapide diffusion du christianisme dans le monde; 2° la grandeur du but visé; 3° les obstacles de toutes sortes qui s'y opposaient, en insistant très particulièrement sur les persécutions, qui, loin de diminuer la force vitale de l'Église, n'ont fait que l'accroître; 4° l'insuffisance des moyens naturels dont disposaient les prédicateurs de la foi. La conclusion s'impose d'elle-même : une telle propagation, en de telles circonstances, est un véritable miracle d'ordre moral, impliquant l'intervention divine en faveur de la vérité.

1° *La rapide diffusion du christianisme dans le monde.* — Pour donner à l'argument toute sa valeur, Dieckmann fait justement observer que, dès le début du christianisme, régnait dans l'Église la persuasion que la religion prêchée au nom du Christ devait s'étendre à tout l'univers : universalité du royaume messianique, prophétisée dans l'Ancien Testament (voir les références dans Dieckmann, *op. cit.*, n. 207); entrevue, quoique sous un angle exclusivement national, par les Juifs mêmes dans leurs livres extracanoniques, *ibid.*, n. 208; ouvertement annoncée par Jésus-Christ dans les évangiles, *ibid.*, n. 213-226; dogme fondamental de la prédication de saint Paul, *ibid.*, n. 227-231; cf. n. 382, 391; et dont la force se retrouve dans tous les écrits de l'âge subapostolique. *Ibid.*, n. 232-233.

Cette persuasion va se renforçant à mesure qu'on constate le développement historique du christianisme naissant, sa pénétration sociale, son expansion géographique.

1. *Développement historique.* — Annoncé par le Christ, Matth., XXIV, 11; XXVIII, 19; Act., I, 8, il se réalise par la prédication des apôtres, qui, d'abord à Jérusalem et dans la Palestine, Act., II, 41; IV, 1; V, 14; VIII, 1-4, puis dans les contrées avoisinantes, Act., XI, 18-21; XI, 26; I Petr., I, 1, et enfin dans le monde entier, prêchèrent la parole de Dieu. Marc., XI, 20; Rom., I, 8; Col., I, 6, 23; I Thess., I, 8; I Tim., III, 16; cf. Apoc., VII, 9. « Il est évident qu'il ne faut pas prendre ces paroles à la lettre et que ces textes signifient seulement, en même temps qu'une extension considérable, le sentiment que l'Église a eu, dès le premier jour, d'être destinée à la conquête du monde entier. » J. Rivière, *op. cit.*, p. 16. Harnack a recueilli les textes des trois premiers siècles attestant cette expansion du christianisme. *Op. cit.*, t. I, c. II, p. 529 sq. Voici les principaux qui décrivent à la fois l'évolution progressive de l'Église et la persuasion de ses dirigeants : *Didachè*, IX, 1; X, 5; *Ia Clementis*, V, 6; VI; XLII, 2; LIX, 2; saint Ignace *Ad Eph.*, III, 2; Pline à Trajan, *Epist.*, X, XCVI (éd. Müller, Leipzig, 1903, p. 291); le *Pasteur* d'Hermas, *Sim.*, VIII, III, 2; IX, XVII, 1. Harnack énumère quarante-trois localités où l'existence du christianisme est attestée au Ier siècle, et il faut y ajouter les provinces d'Arabie, de Syrie, de Cilicie, de Cappadoce, de Bithynie et de Pont, d'Illyrie et de Dalmatie, où les épîtres de saint Pierre et de saint Paul supposent des chrétientés. Ainsi, le christianisme est déjà répandu dans l'Orient, en Palestine, en Syrie, en Asie Mineure, à Alexandrie, en Occident, en Grèce, en Macédoine, à Rome surtout, peut-être en Espagne.

Au IIe siècle, les témoignages sont plus abondants : saint Justin, *Apol.*, I, 1, 25, 26, 32, 40, 53; *Dial.*, 43, 52, 53, 91, 117, 121, 131; *Epist. ad Diognetum*, VI, 1-4; Denys de Corinthe, *Epist. ad Romanos*, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. II, c. XXV, n. 8, *P. G.*, t. XX, col. 210; Hégésippe, dans la « Série des évêques romains », chez Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXII, n. 1 sq., *P. G.*, t. XX, col. 378; l'aveu de Celse, dans Origène, *Cont. Celsum*, l. VIII, 69, *P. G.*, t. XI, col. 1620 (la persécution de Marc-Aurèle ayant exterminé les chrétiens *partout*); pseudo-Clément, II Cor., II; *Martyrium Carpi, Papyli, Agathonices*, 30, dans Kirch, *Enchirid. font. eccles. historiæ*, n. 81; Méliton de Sardes, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXV, *P. G.*, t. XX, col. 393; saint Irénée, *Cont. hær.*, l. I, c. X, 2; l. II, c. XXXI, 2; l. III, c. IV, 2; c. XI, 8; l. V, c. XX, 1, *P. G.*, t. VII, col. 551, 824, 856, 885, 1177; l'épitaphe d'Abercius, Kirch, *op. cit.*, n. 155; Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. VI, c. XVIII, *P. G.*, t. IX, col. 396; Polycrate d'Éphèse, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XXIV, n. 7; le païen Cécilius, dans Minucius Félix, *Octavius*, c. IX, *P. L.*, t. III, col. 270, etc. A la fin du IIe siècle, Harnack compte trente-trois communautés réparties en Asie Mineure, en Thrace, en Thessalie, dans les îles grecques, en Italie, en Afrique. Il relève des désignations collectives de chrétientés autour d'Antioche et de Smyrne, en Asie, en Mésopotamie, en Égypte, dans la Grande-Grèce, en Gaule, en Germanie, en Espagne : le christianisme existe dans toutes les provinces et déjà même, par les Églises de Mésopotamie, déborde les frontières de l'empire.

Aux confins du IIIe siècle, nous avons les textes classiques de Tertullien, *Apol.*, c. VII, XXXVII, *P. L.*, t. I, col. 358, 524; *Ad nationes*, l. II, n. 8, *ibid.*, col. 668; *De baptismo*, c. V, *ibid.*, col. 1313; *Ad Scapulam*, c. V, *ibid.*, col. 783; *De corona*, c. XII, *P. L.*, t. II, col. 114; *De fuga*, c. XII, *ibid.*, col. 136; *Adv. Judæos*, c. VII, *ibid.*, col. 650; *De præscript.*, c. XX, XXXII, *ibid.*, col. 31, 44; cf. *Adv. Marcionem*, l. III, c. XX, *ibid.*, col. 335; *De anima*, c. XVII, *ibid.*, col. 716. Mais les développements de Tertullien se ressentent de certaines exagérations hyperboliques. Les témoignages d'Origène sont plus objectifs, *In Matth., comment. series*, n. 39, *P. G.*, t. XIII, col. 1653 sq.; *Cont. Celsum*, l. III, 8, 9, 15, 20, 30; l. VIII, 69, *P. G.*, t. XI, col. 929, 932, 937, 957, 957, 1620; *De principiis*, l. IV, c. I, n. 1 sq., *ibid.*, col. 341. Cf. Hippolyte, *Philosophumena*, l. X, c. XXXIV, *P. G.*, t. XVI c, col. 3454; saint Cyprien, *Ad Demetrianum*, c. XVII, *P. L.*, t. IV, col. 576.

Au début du IVe siècle, le triomphe du christianisme est bien près d'être réalisé. Nous en avons des témoignages non équivoques rapportés par Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. I, c. III, IV; l. II, c. III; l. III, c. I, XXXVII; l. IV,

c. VII; l. V, c. XXI; l. VII, c. X; l. VIII, c. I, etc. Au l. IX, c. IX, cet historien rapporte que Dioclétien et Maximien Hercule se décidèrent à sévir quand « ils virent presque tous les hommes abandonner le culte des dieux pour s'affilier au peuple chrétien ». *P. G.*, t. XX, col. 73 A, 77 A, 141 B, 213, 292, 316 A, 486 D, 657 sq., 740 sq., 825 A. Les renseignements d'Eusèbe n'apportent, il est vrai, de données précises qu'à partir de la fin du IIe siècle; cet historien marque néanmoins les grands traits de la propagande chrétienne, qui s'affirma victorieuse surtout dans le demi-siècle qui précéda la persécution de Dioclétien (260-303).

2. *Pénétration sociale.* — Harnack l'appelle « pénétration intensive ». Au début du christianisme, ce sont surtout les « pauvres qui sont évangélisés ». Cf. Matth., XI, 5; voir surtout I Cor., I, 26-30. Cette situation dure assez longtemps; les polémistes païens y trouvent matière à plaisanterie. Lucien, *Mort de Pérégrinus*, 12, 13. Les apologistes s'en vantent plus qu'ils ne s'en défendent. Minucius Félix, *Octavius*, c. V, VIII, XII, *P. L.*, t. III, col. 252, 266, 281; Origène, *Cont. Celsum*, l. I, 27; l. III, 18, 44; l. VIII, 75, *P. G.*, t. XI, col. 712, 941, 976, 1629. Toutefois, dès la première heure, des personnages importants, hommes et femmes, jusque dans la cour impériale, sont convertis à la foi chrétienne. Act., XIII, 7-12; XVII, 4-12; XVIII, 2-26; Rom., XVI, 1-15; I Cor., VII, 12; XI, 5; Phil., IV, 3, 32. Pline trouve en Bithynie des chrétiens dans tous les ordres. *Epist.*, X, XCVI. Sous Trajan, la communauté romaine est assez puissante pour que saint Ignace redoute qu'elle ne l'arrache au martyre. *Ad Rom.*, VI, 2-3; VIII, 3. Hermas se plaint du relâchement que la fortune a introduit dans les mœurs. *Mand.*, X; *Sim.*, VIII, IX. Marcion est assez riche pour verser 200 000 sesterces à la caisse commune. Tertullien, *De præscript.*, c. XXX, *P. L.*, t. II, col. 48-52.

La science a ses représentants : dès les temps apostoliques, l'éloquent Apollos. Act., XVIII, 24; I Cor., I, 12; III, 4-6. Les apologistes étaient hommes de haute culture, et il faut en dire autant de certains docteurs gnostiques comme Valentin. Tertullien était un juriste distingué; Clément d'Alexandrie signale la conversion de plusieurs philosophes. *Strom.*, l. VI, c. XVIII, 167, *P. G.*, t. IX, col. 400 C. L'école théologique d'Alexandrie est en pleine vigueur depuis le milieu du IIe siècle et produit des hommes de l'envergure d'Origène.

Dès le règne de Commode, l'aristocratie romaine a ses représentants : le martyr Apollonius était peut-être sénateur. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XXI, *P. G.*, t. XX, col. 488 A. A la fin du IIe siècle, les inscriptions chrétiennes portent les noms des *Annæi* et des *Pomponii*. Les chrétiens sont au sénat et parmi les clarissimes. Tertullien, *Apol.*, c. XXXVII; *Ad Scapulam*, c. IV-V, *P. L.*, t. I, col. 525 A, 781 sq. L'édit de Valérien est dirigé contre les chrétiens des hautes classes. Saint Cyprien, *Epist.*, LXXX, n. 1, Hartel, p. 839. On trouve des chrétiens jusque parmi les employés de l'État, à Alexandrie, par exemple. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XLI, 11, *P. G.*, t. XX, col. 605 sq. En Phrygie, toute une ville est chrétienne, y compris les fonctionnaires. *Ibid.*, l. VIII, c. I et XI, col. 740 sq. « Dès avant Constantin, conclut Harnack, la religion chrétienne a pénétré dans la vie publique de l'empire, comme, par Clément et Origène, elle a fait son entrée dans la science. »

A la cour, les chrétiens deviennent puissants. Quoi qu'il en soit de la religion (orientale, juive, chrétienne) à laquelle se rattachait la matrone Pomponia Græcina, dont parle Tacite, *Ann.*, l. XIII, 32, sous le règne de Néron, il est fort probable que, sous Domitien, le consul de l'empereur, Flavius Clemens, était chrétien. Dion Cassius, LXVII, 14, dans Kirch, *op. cit.*, n. 226. Sous Commode, saint Irénée signale de nombreux chrétiens à la cour. *Cont. hær.*, l. IV, c. XXX, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 1065 B. Marcia, maîtresse en titre de l'empereur, obtient de celui-ci la libération des chrétiens condamnés aux mines de Sardaigne. *Philosophumena*, l. IX, c. XII, *P. G.*, t. XVI c, col. 3382 C. Des chrétiens sont au palais de Septime Sévère, et son fils Caracalla eut une nourrice chrétienne. Tertullien, *Ad Scapulam*, c. IV, *P. L.*, t. I, col. 782 A. Valérien, d'abord favorable aux chrétiens, dont la cour était pleine, se tourne ensuite contre eux et édicte des pénalités spéciales contre les césariens. Denys d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, c. X, *P. G.*, t. XX, col. 657-660. Sous Dioclétien, la cour de Nicomédie est remplie de chrétiens, et les premiers édits voudront l'épurer. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 740-741. Donc, « dès la première heure, les chrétiens s'introduisirent à la cour et, à la longue, ils avaient fini par en constituer une partie importante ». Harnack, *op. cit.*, p. 10.

La pénétration de l'armée fut plus lente, en raison de l'opposition que les rigoristes trouvaient entre l'état militaire et l'état de chrétien. Cependant, sous Marc-Aurèle, la légion *fulminata* comptait un grand nombre de chrétiens. Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. V, *P. G.*, t. XX, col. 441 A. Elle devait fournir plus tard les quarante martyrs de Sébaste. Le cas du soldat que Tertullien glorifie pour avoir refusé la couronne militaire, entachée d'idolâtrie, devait être exceptionnel. Du traité, il semble bien résulter que ce geste fut blâmé par les camarades. *De corona*, c. I, *P. L.*, t. II, col. 93. Eusèbe cite d'autres exemples de soldats chrétiens. *Hist. eccl.*, l. VI, c. V, XLI, XLII; l. VIII, c. IV; l. X, c. VIII, *P. G.*, t. XX, col. 533 A, 609 C, 613 B, 749 B, 694 B. En résumé, le christianisme n'a jamais été, à la différence du culte de Mithra, la religion des camps, et ce n'est pas par les soldats qu'il s'est répandu. Mais les chrétiens furent nombreux à l'armée, et, comme ils y étaient plus exposés, on s'explique le nombre assez grand de soldats martyrs.

On a vu plus haut que, dès l'âge apostolique, les femmes elles-mêmes jouèrent un rôle dans l'Église. Ce rôle alla s'accentuant à mesure que les femmes converties appartenaient à des classes sociales plus élevées. Converties ou favorables au christianisme : Domitille, la femme de Flavius Clemens; Marcia, favorite de Commode; Julia Mammæa, mère d'Alexandre-Sévère; enfin, la femme et la fille de Dioclétien. Cf. Rivière, *op. cit.*, p. 36. D'autres indications dans Tertullien, *Ad Scapulam*, c. III, *P. L.*, t. I, col. 780; dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 740 C. Un décret de Calliste aurait autorisé les femmes nobles à contracter des unions illégales avec des esclaves. D'où il ressort que le christianisme n'a jamais été la religion d'une caste, mais qu'au contraire il a été répandu dans tous les rangs et dans toutes les classes. Cf. Arnobe, *Adv. gentes*, l. II, c. V, *P. L.*, t. V, col. 816.

3. *Expansion géographique.* — Les documents sont rares et fragmentaires et, très certainement, dès avant Nicée, il y avait des chrétiens dans bien des endroits où l'on ne peut pas en faire la preuve. Pour les détails, on se reportera à Harnack, *op. cit.*, p. 70-262, bien utilisé par J. Rivière, *op. cit.*, p. 38 sq. Voici, résumées, les conclusions du savant allemand. Au début du IVe siècle, on peut répartir les chrétiens en quatre groupes : *a)* les provinces où le christianisme comptait près de la moitié des habitants et formait la religion dominante : Asie Mineure, sud de la Thrace, Chypre, Arménie, ville et territoire d'Édesse; *b)* les provinces où le christianisme avait gagné une partie notable de la population et exerçait une influence sur l'élite dirigeante et pouvait tout au moins rivaliser avec les autres religions : Antioche, Célé-Syrie, Égypte, Thébaïde, surtout Alexandrie, Rome avec des parties de l'Italie centrale et méridionale, Afrique proconsulaire et Numidie, Espagne, principales parties de la Grèce, côte

méridionale de la Gaule; *c)* les provinces où le christianisme était peu répandu : Palestine, Phénicie, Arabie, quelques districts de la Mésopotamie, intérieur de la péninsule grecque avec les provinces danubiennes, nord et est de l'Italie, Mauritanie et Tripolitaine; *d)* les provinces et pays où le christianisme était tout à fait clairsemé et n'existait pour ainsi dire pas : villes de l'ancienne Philistie, côtes nord et nord-ouest de la mer Noire, ouest de la haute Italie, centre et nord de la Gaule, Belgique, Germanie et Rhétie, Bretagne et Norique.

« A considérer l'ensemble, il n'est pas douteux que le christianisme a pris une extension puissante, et, comme il n'est pas restreint à une classe de la société, comme il a pénétré à la fois les villes et les campagnes, il s'impose comme un facteur important de l'empire. On admet généralement qu'il y avait mille huit cents évêchés (de dimensions fort inégales d'ailleurs) à la fin du règne de Constantin; ce nombre un peu réduit peut représenter l'état de l'Église au commencement du IVe siècle : on ne se tromperait guère en supposant pour cette époque de huit cents à neuf cents évêchés en Orient et de six cents à sept cents en Occident. D'où il suit que le triomphe de l'Église était déjà virtuellement accompli et que Constantin n'a fait que le reconnaître.» Rivière, *op. cit.*, p. 59.

2° *La grandeur du but visé.* — C'est ici surtout que notre argument, pour être complet et probant, devrait revêtir toutes les modalités décrites par le concile du Vatican.

Il s'agissait, en effet, de renouveler le monde dans ses croyances, dans ses mœurs, dans ses aspirations. Cf. saint Thomas, *Cont. gentes*, l. I, c. VI.

1. *Credendum tam ardua.* Saint Thomas, *loc. cit.* — L'argument peut ici être présenté comme un commentaire de I Cor., I, 23 : « Nous, nous prêchons le Christ crucifié; pour les Juifs, vrai scandale; pour les gentils, folie; mais pour ceux qui sont appelés soit Juifs, soit Grecs, vertu de Dieu et sagesse de Dieu. » Faire abandonner aux Juifs l'idée d'un Messie temporel; leur proposer comme un Dieu à adorer celui-là même qu'ils avaient crucifié; leur faire admettre la cessation de la Loi et des rites mosaïques! Aux philosophes grecs, imbus de sagesse tout humaine, faire accepter une doctrine, en apparence tellement opposée aux exigences de la raison : un Dieu, trine dans son unité, le Fils de Dieu devenant homme sans rien perdre de sa divinité; cet homme-Dieu s'exposant à la mort la plus honteuse, lui, le juste et le sage par excellence! Les espérances d'une vie future dans la communication même du bonheur de Dieu, avec la résurrection promise aux corps! On sait comment Paul fut accueilli à l'Aréopage. Act., XVII, 32. A la foule des païens persuader que les idoles, par elle jusque-là adorées, sont de vains simulacres, doivent être brisées, leurs temples renversés, les sacrifices et les superstitions que des siècles de pratique idolâtrique avaient consacrés, doivent devenir un objet de haine!

2. *Operandum tam difficilia. Id., ibid.* — Ici, c'est toute la réforme des mœurs. — *Conversions individuelles :* les hommes doivent abandonner leurs habitudes et coutumes vicieuses invétérées et passer des fautes de la chair, des crimes contre nature, de l'orgueil d'une fausse sagesse à une vie chaste, humble et pauvre. Cf. saint Justin, *Apol.*, I, 14, *P. G.*, t. VI, col. 348; Lactance, *Divinæ institutiones*, l. III, c. XXVI, *P. L.*, t. VI, col. 131; Eusèbe, *Præparatio evangelica*, l. I, c. IV, *P. G.*, t. XXI, col. 39. Ces conversions furent réalisées : les écrivains païens eux-mêmes en témoignent. Pline le Jeune, *Epist.*, l. X, XCVI; Lucien, *Mort de Pérégrinus*, n. 12, éd. Dindorf, p. 691; l'empereur Julien lui-même, au témoignage de Sozomène, *Hist. eccl.*, l. V, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1262. Ces conversions sont le fait non de quelques individus, mais d'une multitude. Cette réforme prend plus de relief encore si on la compare aux « vertus » des païens. Cf. Gatti, cité par Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 276.

Réformes sociales profondes. La vie familiale restaurée; dignité de l'épouse défendue contre la licence des mœurs païennes; unité et indissolubilité du mariage; virginité et chasteté conjugale. Protection de l'enfant, par les pénalités portées contre l'avortement, la répression des expositions, ventes et meurtres d'enfants si fréquents chez les païens. Amélioration de la condition des esclaves, l'esclavage devant finalement être aboli chez les chrétiens. Sur tous ces points, voir Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame*, années 1844-1845; A.-D. Sertillanges, *L'Église*, Paris, 1917, l. IV; M.-S. Gillet, O. P., *L'Église et la famille*, Paris, 1917; A. Cochin, *L'abolition de l'esclavage*, Paris, 1862; P. Allard, *Les esclaves chrétiens*, Paris, 1900, et d'excellentes pages de Joseph de Maistre dans *Le pape*, l. III.

La *société civile* elle-même et les relations entre États devaient à la longue ressentir une influence souverainement bienfaisante : fondement divin de l'autorité légitime, Rom., XIII, 1; résistance aux lois injustes, Act., V, 29; équitable liberté des sujets et rejet du principe tyrannique; constitution des monarchies chrétiennes. Dans l'organisation des sociétés, l'Église se proposa toujours d'améliorer la condition des humbles et de régler, conformément aux exigences de la justice et de la charité, les rapports des riches et des pauvres, des employeurs et des employés, des maîtres et des serviteurs. Dans les relations internationales, l'Église s'est efforcée, dès le début et plus encore au cours des siècles, d'introduire les idées de justice, de charité, de paix : le code de la guerre a été transformé par elle.

On ne peut qu'indiquer en traits généraux ces influences salutaires de la religion chrétienne dans le monde, qui relèvent de sa *sainteté* et de sa *fécondité* en toutes sortes de biens. Cf. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 281 sq.

3. *Sperandum tam alta. Id., ibid.* — Ici encore, c'est une transformation radicale des aspirations humaines que se propose le christianisme.

D'une part, le christianisme précise en regard des espérance humaines les conditions de la vie de l'au-delà, avec la terrible alternative du bonheur éternel sans mélange ou du malheur éternel sans espoir. D'autre part, il pose comme condition au bonheur du ciel la pratique des vertus austères et le renoncement à tout ce qui, dans les biens de ce monde, pourrait faire obstacle à la vertu. Il institue même des écoles de perfection, les ordres religieux, où il invite les âmes d'élite à la pratique des conseils évangéliques. On relira sur ces points les *Conférences* de Lacordaire, 1844.

Tout cela dépasse de beaucoup les horizons auxquels, en dehors de la foi chrétienne et de la religion catholique, sont fixés les regards des hommes.

3° *Les obstacles.* — Arrivés à ce point de la présentation de l'argument, un certain nombre d'apologistes (guidés d'ailleurs en ceci par le souci d'une objectivité historique qu'on aurait tort de critiquer) exposent les causes favorables à l'expansion du christianisme. Nous préférons reporter l'exposé de ces causes au paragraphe suivant, où l'on démontrera simultanément qu'elles ne sauraient constituer une explication suffisante de la propagation de la religion chrétienne.

1. Nombre d'obstacles à l'expansion du christianisme tiennent à la grandeur même du but réformateur cherché par la religion nouvelle.

A sa *doctrine* tout d'abord. « Le culte et la notion même du Dieu spirituel paraissaient trop austères à bien des âmes, de sorte que les chrétiens, qui n'avaient pas d'idoles ni de sacrifices, étaient accusés d'athéisme

beaucoup plus encore que les Juifs, cependant que, d'un autre côté, le culte du Crucifié les couvrait de ridicule. » J. Rivière, *op. cit.*, p. 105. Double point sur lequel les apologistes durent se défendre. Minucius Félix, *op. cit.*, c. x, *P. L.*, t. III, col. 275; saint Justin, *Apol.*, I, 6; II, 3, *P. G.*, t. VI, col. 336, 443; Athénagore, *Legatio pro christianis*, n. 3, *P. G.*, t. VI, col. 896. Religion d'autorité, le christianisme effarouchait la raison à la fois exigeante et sceptique des païens. Voir des citations de Celse, Porphyre et Cécilius, dans Harnack, *op. cit.*, p. 111-117. Ses mystères excitaient de vives répugnances : Porphyre critique l'eucharistie, qu'il entend en un sens matériel et condamne comme « sauvage et absurde, plus absurde que toute absurdité, plus sauvage que la plus grossière sauvagerie ». Cité par Harnack, *op. cit.*, p. 197, note 1. Paradoxal dut être d'abord, pour tous les païens en général, comme pour les Athéniens, le dogme de la résurrection de la chair et du jugement dernier. Cf. Minucius Félix, *op. cit.*, c. XI, *P. L.*, t. III, col. 277; Tertullien, *Apol.*, c. XLVIII, *P. L.*, t. I, col. 527; Athénagore, *De resurrectione mortuorum*, passim, *P. G.*, t. VI, col. 973 sq.

Les exigences *morales* du christianisme étaient également un obstacle considérable à son expansion : réprimer des passions longtemps caressées; rompre avec des habitudes enracinées, telles que la fréquentation des théâtres et la participation aux jeux publics; s'abstenir du luxe sous toutes ses formes et souvent des simples relations de société, facilement entachées de pratiques idolâtriques. « Habituées au mal, quotidiennement exacerbées par la corruption universelle, trouvant dans la religion même, depuis l'envahissement des cultes orientaux, « avant tout un instrument d'excitation malsaine et un prétexte à des désordres de toute « espèce » (Duchesne, *Les origines chrétiennes*, p. 10), combien les âmes se sentaient affaiblies! » P. Buysse, *op. cit.*, p. 38.

Mauvaise préparation à comprendre, à goûter, à suivre jusqu'au dernier souffle une morale dont la chasteté rigoureuse, l'humilité sans réserve, la mortification des sens, l'amour du prochain, tant d'autres sacrifices, forment la trame et qui exclut même la pensée et le désir coupable!

Les *aspirations* chrétiennes apportaient jusqu'au sein des familles ce redoutable obstacle que constituent les luttes du devoir et de l'affection. La religion chrétienne était souvent ce « glaive » de séparation dont a parlé Jésus. Matth., x, 21; 34-38. Le baptême donnait parfois lieu à des drames intimes : enfants déshérités par un père en fureur; épouses répudiées par un mari qui ne sait supporter leur vertu. Tertullien, *Apol.*, c. III, *P. L.*, t. I, col. 328 sq. Faits plus odieux : des femmes furent dénoncées au juge par leurs maris; des jeunes filles, par leurs fiancés. Saint Justin, *Apol.*, II, 1-2, *P. G.*, t. VI, col. 442 sq. En tout cas, séparation pénible des âmes, qui pouvait devenir tragique aux heures de persécution. Cf. Harnack, *op. cit.*, p. 330-331; P. Allard, *Dix leçons sur le martyre*, 10e leç., p. 189-231.

2. En regard de ces obstacles, pour ainsi dire essentiels au christianisme, il faut placer ceux qui lui vinrent de l'opposition du paganisme.

Celui-ci, malgré le discrédit dans lequel il était tombé, gardait tout l'éclat du culte public et le prestige de la tradition nationale. Il plongeait des racines tenaces au plus profond des habitudes familiales et sociales :

Un fardeau fait de satiété, de mépris, de railleries et de dégoût pesait sur l'ensemble du paganisme. Mais on se tromperait fort à croire qu'il en était ainsi partout. Non seulement tout cela gardait une consistance officielle, mais un bon nombre d'âmes s'attachaient encore à ces prescriptions et cérémonies. Les nouvelles religions qui arrivaient d'Orient ranimaient les vieux cultes, et les rites même les plus surannés recevaient parfois une nouvelle signification. De plus, cette religiosité publique, qu'elle ait été, en somme, florissante ou décrépite, n'est pas l'unique élément dont il faille tenir compte. Dans toutes les provinces et dans toutes les villes, à Rome aussi bien qu'à Alexandrie, en Espagne, en Asie, en Égypte, il y avait des idoles dans l'intérieur des maisons et des familles, avec des usages, superstitions et cérémonies de toutes sortes. La littérature s'en est rarement occupée; mais les pierres et les chambres mortuaires, les papyrus magiques nous en ont apporté la connaissance. On y voit que chaque fonction domestique avait son génie protecteur, que toutes les allées et venues étaient soumises à la direction de quelque dieu. Ce monde religieux restait intact, cette religion de second ordre était partout vivante et agissante. Harnack, *op. cit.*, p. 243-244; trad. J. Rivière, p. 106.

L'opposition du paganisme au christianisme engendrait, contre ce dernier, *les pires calomnies*. A la plupart des esprits cultivés, le christianisme apparaissait une doctrine absurde, que seule la crédulité ou l'ignorance pouvaient admettre. Tertullien, *Apol.*, c. III, *P. L.*, t. I, col. 328. On affirmait d'ailleurs que les chrétiens adoraient le soleil, la croix ou même une tête d'âne; que, dans leurs réunions nocturnes, ils se livraient à des orgies suivies de débauches innommables; qu'ils égorgeaient un enfant pour se nourrir de ses membres sanglants. Les plus libéraux parmi les païens les jugeaient tout au moins, en raison de leur intransigeance et de leur manière de vivre, des ennemis du genre humain. Leur impiété et leurs sortilèges étaient cause de tous les fléaux. Toutes légendes qu'ont dû réfuter les apologistes. Cf. Minucius Félix, *op. cit.*, c. VIII-IX, *P. L.*, t. III, col. 266 sq.; Tertullien, *Apol.*, c. VII-VIII, XL, *P. L.*, t. I, col. 358 sq., et, plus tard, saint Augustin, *De civitate Dei*, l. II, c. III; *Enarr. in Psalm.*, LXXX, n. 1, *P. L.*, t. XLI, col. 49; t. XXXVII, col. 1033. De tels racontars, colportés par la rumeur publique, excitaient le fanatisme haineux de la foule. Mais, d'une façon générale, pour tout païen, le christianisme était une superstition : *superstitio prava et immodica*, dit Pline le Jeune, cf. Kirch, *op. cit.*, n. 30; *superstitio nova et malefica*, renchérit Suétone, *ibid.*, n. 40; *exitiabilis superstitio*, ajoute Tacite, qui juge les chrétiens coupables et dignes des derniers châtiments, *sontes et novissima exempla meritos*. *Ibid.*, n. 34. Minucius Félix, à de multiples endroits de son *Octavius*, nous rapporte ces calomnies, dont Harnack donne un bref aperçu, p. 228-229, 408-440; cf. P. Allard, *op. cit.*, p. 117-121. Si la fin du IIe siècle marque la cessation de ces accusations grossières, on reprochera encore, dans le camp païen, leur « stupide crédulité » aux chrétiens. Cf. Marc-Aurèle, *Pensées*, XI, 3, dans Kirch, *op. cit.*, n. 77.

Les philosophes païens attaquèrent le christianisme *au nom de la raison*. Raison d'État chez Celse (vers 178). Ce philosophe, patriote et politique soucieux de défendre l'unité de l'empire, exploite contre le christianisme la division des sectes. Il raille l'histoire évangélique. Le Christ est un illuminé, sinon un imposteur; ses miracles sont dus à la magie; sa morale est copiée sur celle des philosophes. Sa résurrection n'est qu'une hallucination de Madeleine. Le christianisme, issu des fables répétées par les apôtres, est un défi porté à la fois au bon sens et à la Providence. On peut sans doute faire quelques concessions aux chrétiens; mais les chrétiens doivent quitter leur particularisme et se rallier à l'unité nationale. Cf. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 201.

Contre la doctrine chrétienne, un siècle plus tard, Porphyre écrira quinze livres de controverses, « l'ouvrage le plus riche et le plus pénétrant qu'on ait jamais écrit contre le christianisme », Harnack, *op. cit.*, p. 114; cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 553-555. Porphyre s'attache à détruire les mythes chrétiens en montrant qu'ils n'ont pas de fondement historique dans l'Écriture. Pour lui, le Christ est un homme très pieux; mais son image est

défigurée dans l'Évangile par des traits invraisemblables et inadmissibles. L'Ancien Testament ne fournit aucune preuve prophétique de l'Église. Saint Paul est un rhéteur barbare, sans logique et sans bonne foi. Trois points surtout heurtent la raison dans le christianisme : la création et la fin du monde, l'incarnation, la résurrection. Voir l'art. PORPHYRE.

Les apologistes répondirent sans doute; mais leurs ouvrages pénétraient difficilement dans les milieux païens. Au début du IVe siècle, Lactance constate en le déplorant qu'il n'y a pas d'auteurs chrétiens pour le public lettré. *Divinæ instit.*, l. V, c. I, *P. L.*, t. VI, col. 551. En Orient, seuls les ouvrages d'Origène pénétrèrent dans les milieux païens, sans pouvoir toutefois y créer un courant durable.

Un dernier adversaire du christianisme doit être signalé : le *pouvoir politique*. C'est toute la question des martyrs chrétiens qui a déjà été abordée ici, voir t. X, col. 233 sq.

« A réunir tous ces obstacles dans une même vue d'ensemble, comme ils furent réunis dans la réalité, on voit que le christianisme trouva conjuré contre lui tout ce qu'une société peut avoir de forces : le pouvoir et l'opinion, la science et le préjugé, la politique et la philosophie, pendant qu'il portait en lui-même, à côté d'incontestables attraits, au moins autant de principes de faiblesses et de causes de répulsion. » J. Rivière, *op. cit.*, p. 115.

4° *L'insuffisance des moyens favorables à l'expansion du christianisme.* — 1. *Les moyens employés par les prédicateurs eux-mêmes.* — Saint Paul l'a déclaré en quelques mots suggestifs : « Les armes de notre milice ne sont pas charnelles. » II Cor., X, 4. Les apôtres viennent répandre dans le monde la foi au Christ, précisément en luttant contre les habitudes les plus invétérées et les préjugés les plus enracinés, sans même avoir le secours de l'éloquence naturelle, de la science, de la philosophie, du pouvoir politique ! « La manière dont le monde a été amené à la foi paraît, à celui qui la considère attentivement, vraiment incroyable. Des hommes complètement étrangers aux disciplines libérales, n'ayant reçu aucune culture des sciences d'ici-bas, ne possédant ni les ressources de la grammaire, ni les armes de la dialectique, ni l'avantage d'une éloquente rhétorique, voilà les pêcheurs que le Christ a envoyés en très petit nombre avec les seuls filets de la foi vers la mer de ce monde ! Et c'est ainsi qu'il a capturé des poissons en si grand nombre et même, chose d'autant plus admirable qu'ils sont plus rares, les philosophes eux-mêmes. Grâce à un nombre infime d'hommes inconnus, faibles et sans habileté, le monde a été conduit à la foi; et il en fut ainsi parce qu'à l'aide de témoins aussi misérables la divinité s'est imposée plus admirablement. » Saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XXII, c. V, *P. L.*, t. XLI, col. 756. Cf. I Cor., II, 2-5.

2. *Les moyens favorables issus des circonstances sont eux-mêmes insuffisants.* — Ces moyens favorables peuvent se ramener à l'influence du milieu, à l'attirance de la doctrine chrétienne, à la contagion des exemples donnés par les premiers fidèles.

a) Le milieu. — La *paix* et l'*unité romaines* favorisaient l'expansion des idées : les grandes voies militaires coupaient de leurs chaussées de granit les sables de la Syrie comme les forêts de la Gaule; et, comme l'hellénisme avait créé une certaine unité de langues et d'idées, d'Antioche à Cadix, d'Alexandrie à Bordeaux, le marchand, le soldat, le professeur, étaient partout chez eux. Mais, on le voit, cette facilité était toute matérielle et ne concernait pas spécialement les idées religieuses. Toutes les difficultés inhérentes au développement du christianisme subsistaient.

Le *discrédit du polythéisme*, qui augmentait rapidement, était certes un élément favorable. Mais la diffusion de l'Évangile n'en fut avantagée que dans une faible mesure. Les pires ennemis des dieux, écrivains ou philosophes, furent aussi les adversaires les plus actifs du christianisme. Stoïciens et néo-platoniciens rivalisèrent de zèle contre la religion nouvelle.

Sans doute encore il faut compter les *aspirations religieuses* de nombreux païens comme un élément favorable à l'expansion du christianisme. « A mesure que la civilisation pénétra le peuple romain, que le théâtre des luttes armées s'éloigna, que les arts de la paix furent cultivés, que les lettres et la philosophie ouvrirent à l'étroite imagination des Quirites des horizons nouveaux, la vie individuelle se développa. Dès lors, des besoins, que n'avaient pas connus leurs ancêtres, se firent jour dans l'esprit des Romains. Ce que la religion nationale ne leur donnait point, ils le demandèrent aux cultes étrangers, à ces cultes profonds et mystiques, où le symbole cachait une philosophie, où les cérémonies flattaient les sens, où les mystères, en se dévoilant, donnaient à l'âme l'élément qui lui manquait. » André Baudrillart, *La religion romaine*, p. 43; P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 16 sq.

Ainsi, dans l'empire romain tout entier, les cultes d'Isis et de Sérapis, d'Adonis et d'Astarté, de Mithra, de Cybèle et de Sabazius, récoltèrent d'innombrables adeptes. Pour reprendre une expression de L. Duchesne, ces divinités nouvelles « ont empêché le sentiment religieux de mourir et lui ont permis d'attendre la renaissance évangélique ». *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 540. Peut-être même, avec A. d'Alès, faut-il ajouter qu'elles ont « labouré le champ du Christ ». *Lumen vitæ, l'espérance du salut au début de l'ère chrétienne*, Paris, 1916, p. 73. Néanmoins, il faut se garder des exagérations. Le culte de Mithra s'attardait sur les confins de l'empire; son influence sur le christianisme naissant est, à proprement parler, inexistante. Voir A. d'Alès, *Mithra (La religion de)*, dans *Dict. apolog.*, t. III, col. 578 sq. Quant aux autres cultes, « on doit avouer qu'ils étaient pauvres de vie spirituelle : soucieux au premier chef des impuretés toutes matérielles, entre autres de l'effusion du sang — qu'il y ait eu crime ou non — et du contact avec un mort, avides de la domination du monde (fût-ce du monde au delà du tombeau) et désireux d'en capter les forces d'une manière mystérieuse, grâce à des rites magiques, comment seraient-ils devenus les pionniers nécessaires du christianisme, de cette religion que caractérisent des aspirations contradictoires aux leurs : la poursuite de la netteté morale et l'amour du détachement? On sait d'ailleurs qu'Aurélien les opposa à l'envahissement de la foi chrétienne. » P. Buysse, *op. cit.*, p. 30. Cf. Lagrange, *Les mystères d'Éleusis et le christianisme*, dans *Rev. biblique*, 1919, p. 157-217; L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 542 sq.; P. Allard, *op. cit.*, p. 47; M. Brillant, *Les mystères d'Éleusis*, dans *Le Correspondant*, 10 janv. 1920; G. Bardy, recension, dans *Rev. prat. d'apolog.*, 1er mars 1917, de l'étude d'E. Jacquier, *Mystères païens (Les) et saint Paul*, dans *Dict. apolog.*, t. III, col. 964-1014, et l'abondante bibliographie qui suit cet article.

Le *judaïsme* lui-même a rendu d'immenses services à la cause du Christ dans l'empire. Au Ier siècle, répandus sur tous les points importants, les Juifs formaient environ 14 % des sujets de l'empire. Mais, loin du Temple et pour les besoins de la propagande parmi la société romaine, ils avaient simplifié leurs observances, réduisant leur doctrine à quelques traits essentiels, monothéisme élevé et morale pure. Des âmes d'élite, lasses du polythéisme grossier, altérées de vie meilleure, ont sans doute été attirées par une telle religion, et, lorsque le caractère trop national du judaïsme les a rebutées, elles se sont naturellement tournées vers le christianisme.

Mais la particularité peut être la plus favorable fut le *syncrétisme*. « Le syncrétisme, écrit A. Baudrillart, *op. cit.*, p. 515, s'opère par un double procédé. Le premier est la dénationalisation des dieux et leur assimilation. En diminuant le nombre des dieux, il favorise la marche vers le monothéisme. Le second est beaucoup plus hardi. Aux yeux de leurs adorateurs respectifs, le Baal syrien, Isis *(una quæ omnia)*, Sérapis (Zeus Serapis), Mithra, sont chacun le dieu unique. Les autres deités, auxquelles on ne refuse pas le culte, sont considérées soit comme des noms différents du dieu unique, soit comme des génies secondaires. C'est ainsi que, sans manquer à la logique, un dévot peut se faire initier aux mystères de plusieurs cultes, exercer même plusieurs sacerdoces : c'est la divinité; il l'honore, et plus variés sont les modes qu'il emploie, plus il croit l'honorer. » Le christianisme, avec son Dieu unique et transcendant, ne pouvait que profiter d'un tel état d'esprit.

b) La *doctrine chrétienne*, en effet, renforce vivement les traits fondamentaux, issus du syncrétisme. Un Dieu unique, placé au-dessus des races et des peuples, Père provoquant l'amour plus que la crainte; le combat qu'elle ordonne contre toute tendance mauvaise capable de ternir la grâce de l'âme; la fraternité humaine, et l'assistance sociale; l'appel à une vie profonde, à laquelle pécheurs comme justes sont conviés, et surtout un Sauveur, Dieu fait homme, prodigue de bienfaits, victime du péché, vainqueur de la mort, devant récompenser les bons et punir les mauvais, n'est-ce pas là le couronnement des aspirations syncrétistes?

Et cependant, ici encore, il ne faut rien exagérer. Le même état d'âme qui orientait les païens vers la doctrine du Christ les en détournait aussi.

Le syncrétisme est caractérisé par l'acceptation précaire d'éléments choisis, sous réserve de l'autonomie persévérante de l'esprit et de l'action; le christianisme, au contraire, est caractérisé par la soumission à l'autorité et le don intégral de soi. Les éléments de l'un ont beau se retrouver identiquement dans l'autre (ce qui prête à controverse), la manière de les accepter et l'opposition des conséquences pratiques creusent un abîme entre les deux systèmes. Plutôt qu'à l'Église le syncrétisme devait donc *aboutir aux sectes* qui satisfaisaient les mêmes tendances, mais accueillaient de plus les conceptions disparates et les mœurs fantaisistes. Monothéiste en son fond comme le christianisme, la gnose, avec ses eons et ses dieux subalternes, souriait davantage au polythéiste. La religion de Mithra présentait aux cœurs nobles, outre le logos créateur et ami des hommes, outre la « rédemption » et les « sacrements », l'ascèse et la vie future, un appât considérable et même décisif : la tolérance des cultes nationaux et la bonne fortune des faveurs impériales. P. Buysse, *op. cit.*, p. 33-34.

D'ailleurs, la masse populaire « échappait à l'attrait ». L. Duchesne, *op. cit.*, p. 549, 198; cf. L. de Grandmaison, *L'expansion du christianisme d'après M. Harnack*, dans les *Études*, t. XCVI, 1903; B. Allo, *L'Évangile en face du syncrétisme païen*, Paris, 1910.

c) Les *prodiges* dont furent témoins les premiers temps du christianisme et l'*exemple même des premiers chrétiens* devaient provoquer dans leur entourage immédiat « un enthousiasme, dont l'influence doit être comptée au nombre des plus puissants moyens de conversion ». L. Duchesne, *op. cit.*, p. 197. Le meilleur charisme était celui de la moralité : sainteté extraordinaire, exquise charité, dévouement sans bornes surtout au moment des persécutions.

Sans doute, l'argument est bon; mais il ne suffit pas à expliquer naturellement l'expansion du christianisme. Car, tout d'abord, cette charité exquise, ce dévouement sans bornes, cette sainteté, ne sont pas naturellement explicables; ensuite, il resterait à prouver que ces prodiges d'ordre moral ont eu une influence décisive dans la conversion des foules. Il n'y paraît pas.

En conclusion, on peut donc dire que, si la paix et l'unité romaines ont été les conditions de l'expansion du christianisme, elles n'en ont pas été les causes. Et, si les autres circonstances ont pu avoir quelque influence naturelle en faveur de la propagation chrétienne, cette influence fut secondaire et n'atteignit jamais les masses. Il reste donc à conclure que seul un miracle d'ordre moral peut fournir une explication satisfaisante.

III. Valeur probante de l'argument. — Cette conclusion est-elle vraiment légitime? L'argument a-t-il, par lui-même, une valeur réellement probante? Cette dernière question peut présenter deux sens différents.

1° On peut tout d'abord demander si l'argument, tiré de l' « admirable propagation du christianisme », *pris séparément* des autres considérations énumérées par le concile du Vatican, constitue un motif de crédibilité suffisant, ou s'il convient d'y adjoindre les motifs tirés de la sainteté éminente, de l'inépuisable fécondité, de l'unité catholique et de l'invincible stabilité de l'Église, pour avoir l'argument pleinement satisfaisant pour la raison humaine?

Au cours de l'exposé de l'argument, nous avons constaté plus d'une fois qu'il ne prenait sa signification totale qu'à condition d'englober dans l' « admirable » propagation les transformations d'ordre moral qui accompagnèrent cette propagation parmi les hommes et lui donnèrent précisément son caractère admirable. L'unité catholique dans son invincible stabilité ne saurait également être éliminée; n'avons-nous pas constaté que cet élément est primordial pour réduire à ses justes proportions — proportions infimes, on l'a vu — l'influence du syncrétisme religieux dans le développement de la foi chrétienne. Il semble donc que l'argument ne prenne toute sa force qu'à condition d'être maintenu dans le cadre plus complet tracé par le concile du Vatican. Ce qui n'empêche point que la considération exclusive de l' « admirable propagation du christianisme », avec les moyens naturellement insuffisants dont disposaient les premiers missionnaires — et on peut encore, toute proportion gardée, en dire autant de sa propagation actuelle — peut constituer, pour toute une catégorie de personnes, un argument de crédibilité relative très suffisant.

Que notre interprétation soit conforme à la pensée du concile, la chose paraît indubitable. Les Actes nous font voir, en effet, que le premier texte soumis aux Pères proposait simplement l'Église comme un grand et perpétuel motif de crédibilité, sans énumérer aucun des caractères miraculeux qui lui confèrent cet avantage : *quinimo Ecclesia a Christo fundata in seipsa est magnum quoddam et perpetuum credibilitatis motivum, et divinæ suæ legationis irrefragabile testimonium.* Trois amendements furent proposés. Le premier supprimait simplement le paragraphe relatif à la crédibilité de l'Église par elle-même. Le second intercalait, avec quelques variantes insignifiantes de texte, l'énumération des caractères apportant à l'Église sa propre crédibilité, telle que nous l'avons aujourd'hui dans le document conciliaire. Un troisième amendement ajoutait les explications suivantes (*hæc vel alia proponenda*, disait la proposition d'amendement) : ... *tum jugi vaticiniorum de ea existentium complemento, tum mira sua origine et dilatatione, tum innumerabilium suorum martyrum testimonio, tum intemerata inter perennes infensissimosque hostes conservatione, tum doctrinæ unitate, praecelsa plurimorum filiorum suorum sanctitate, certissimisque miraculis per eos patratis, quæ absque peculiari Dei interventu explicari non possunt.*

Mgr Martin, évêque de Paderborn, fut l'interprète de la Députation de la foi pour rejeter le premier amendement et maintenir le texte relatif à la crédibi-

lité de l'Église par elle-même; accepter l'addition proposée en premier lieu et laisser de côté l'énumération, plus complète peut-être, des caractères miraculeux de l'Église, satisfaction suffisante lui étant accordée par le précédent amendement. Cet amendement est accepté, déclare le rapporteur, parce qu'il est une belle exposition *du motif de crédibilité que contient l'Église*. Cf. Vacant, *Études sur les constitutions du concile du Vatican*, t. II, Paris, 1895, p. 383; cf. p. 151, 359. L'Église, avec tous les caractères miraculeux qu'énumère le concile, ne forme qu'*un* motif de sa propre crédibilité.

Ajoutons qu'il n'en saurait être autrement puisque le concile déclare ce motif « perpétuel ». La propagation admirable n'est donc pas *nécessairement*, de nos jours du moins, un accroissement numérique et géographique, mais la permanence à travers les siècles, nonobstant les difficultés de toutes sortes, de la même foi, des mêmes institutions, de la même vie rayonnante. Ici encore, c'est à la formule complexe du motif de crédibilité perpétuel qu'il convient de se rallier. D'où il suit encore que, si l'argument de l'« admirable propagation » du christianisme retient l'attention des apologistes surtout au cours des trois premiers siècles de l'Église, on ne doit pas le restreindre exclusivement à cette époque. L'expansion du christianisme *à* l'époque actuelle peut et doit entrer dans les éléments du motif général de crédibilité. Le cadre de cet argument plus général a été tracé par le P. Brou, dans l'art. *Propagation de l'Évangile* du *Dict. apolog.*, t. IV, col. 362 sq.

2° On peut, en second lieu, se demander si la valeur de l'argument n'exige pas que la propagation admirable soit *tellement particulière* au christianisme qu'il soit impossible de rencontrer un phénomène analogue en d'autres religions.

La réponse affirmative ne saurait faire aucun doute. Si des religions autres que le christianisme pouvaient présenter, dans leur propagation, des caractères aussi exceptionnels que le christianisme, celui-ci ne trouverait plus, dans sa propagation « admirable » un véritable motif de crédibilité.

Les adversaires de la foi chrétienne n'ont pas manqué d'insister sur l'étonnante propagation de certaines religions : bouddhisme, culte des Césars et de Mithra à Rome, mahométisme, plus récemment protestantisme. Nous n'entreprendrons pas ici un travail de comparaison, d'ailleurs ébauché en certains manuels, qui nous entraînerait hors des limites fixées à cet article. La plupart des auteurs, suivant en ceci la marche tracée par saint Thomas pour le mahométisme, *Cont. gentes*, l. I, c. VI, s'efforcent de montrer que la propagation de ces diverses religions, soit pour la rapidité, soit pour les moyens, soit pour l'extension géographique et sociale, ne saurait approcher même de loin la propagation du christianisme. Cf. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 407 sq.; P. Buysse, *op. cit.*, p. 42 sq.; E. Beurlier, *Le culte impérial*, Paris, 1891; A. Stein, *Untersuchungen zur Geschichte und Verwaltung Ægyptens unter römischer Herrschaft*, Stuttgart, 1915; H. Dieckmann, *Der Kaiserkult unter Augustus*, dans *Stimmen der Zeit*, t. CXVI, 1918, p. 46 sq., 129 sq.; G. Herzog-Hauser, *Kaiserkult*, dans Pauly-Wissowa-Kroll, *Real-Encyklopädie der klass. Altertumswissenschaft*, Supplementband IV., Stuttgart, 1924, p. 806-853; Hergenröther-Kirsch, *Handbuch der allg. Kirchengeschichte*, t. I, Fribourg-en-B., 1911, p. 361 sq., 382 sq.; Esser-Mausbach, *op. cit.*, t. III, p. 324, etc.

La position que nous avons adoptée nous permet de négliger même ces études comparatives sur le point précis de la propagation et de ses moyens. Si, en effet, l'argument complet, irréfutable, en faveur de la mission divine de l'Église repose non seulement sur le fait matériel d'une propagation rapide et apparemment inexplicable, mais sur ce fait bien plus remarquable et complexe d'une propagation mettant en relief, à côté de l'expansion surprenante du christianisme nonobstant obstacles et difficultés de toutes sortes, l'inépuisable fécondité de l'Église en tous biens, sa sainteté, son unité catholique, son invincible stabilité, alors aucune comparaison n'est possible pour rapprocher les autres religions du catholicisme. A ces religions, il manquera toujours l'un ou l'autre des caractères transcendants, dont l'*ensemble* forme le motif de crédibilité puissant et irréfragable, possession exclusive de l'Église catholique.

C'est ce point de vue formel qu'a complètement négligé A. Bayet dans sa conférence sur *Les religions de salut et le christianisme dans l'empire romain*. Trois religions pouvaient conquérir l'empire : le métroacisme, le mithriacisme, le christianisme. Seul ce dernier a survécu et s'est développé, sous l'influence des pouvoirs publics, parce que seul, exclusif et intolérant par essence, il pouvait réaliser l'unité politique en même temps que l'unité religieuse. L'auteur oublie que la bienveillance des pouvoirs publics ne fut accordée au christianisme qu'après trois siècles de persécutions, tandis que, malgré la bienveillance impériale, les deux autres religions ont périclité. La situation n'est donc pas identique. En concédant qu'au début du IVe siècle la doctrine et les pratiques chrétiennes reçurent du pouvoir impérial un sérieux appui, il resterait à expliquer comment le christianisme avait pu progresser jusqu'à s'imposer aux empereurs. Il resterait surtout à montrer comment, dans la suite des années, l'expansion chrétienne a pu maintenir l'unité de sa foi, la sainteté de ses principes et de ses institutions, sa stabilité apostolique, que trop souvent compromit l'ingérence des empereurs et que le schisme et l'hérésie ne cessèrent d'attaquer à toutes les époques.

Une bibliographie suffisante a été donnée dans l'histoire de l'argument, au § I. Mais, sur les débuts du christianisme et la disparition du paganisme, on consultera avec profit, nonobstant ses tendances protestantes, l'ouvrage d'I. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1920, dont la bibliographie est remarquable. Sur la lutte entre paganisme et christianisme voir aussi P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude de la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris, 1934.

A. Michel.

PROPHÉTIE. — L'objet de cet article est strictement parallèle à celui de l'article Miracle. Il ne s'agit donc pas d'exposer l'histoire et d'interpréter la réalisation des prophéties relatives au christianisme. On s'en tiendra aux considérations générales concernant la notion de prophétie et l'emploi de l'argument prophétique comme motif de crédibilité.

La division de l'article sera la même que pour le miracle : I. Notion; II. Possibilité (col. 720); III. Constatation (col. 728); IV. Valeur probante (col. 735).

I. Notion. — 1° *Définition.* — Le mot grec προφήτης, de προφάναι (πρόφημι), correspond à l'hébreu *nâbi*, « interprète, héraut, porte-parole », ou encore à *rô'é* ou *hôzé*, « voyant ». Sur l'emploi de ces deux expressions dans l'Ancien Testament voir *Dict. de la Bible*, art. *Prophétie*, t. V, col. 728. Ainsi Aaron est désigné par Dieu comme le « prophète » de Moïse. Ex., IV, 14-16; VII, 1. Cf. saint Augustin, *Quæst. in Hept.*, l. II, q. XVII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 601. Voir, sur cette étymologie, A. Condamin, *Prophétisme israélite*, dans *Dict. apolog.*, t. IV, col. 386-387; Eric Fascher, Προφήτης, *Eine Sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Giessen, 1926. L'étymologie πρὸ-φαίνω, retenue par Eusèbe de Césarée, *Demonstr. evang.*, l. V, prol., *P. G.*, t. XXII, col. 336, et par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXI, a. 1, est moins sûre, quoi qu'il en soit des affirmations d'Isidore, *Etym.*, l. VII, c. VIII, *P. L.*, t. LXXXII, col. 283.

Quoi qu'il en soit, πρὸ ne désigne pas nécessairement une priorité chronologique. Le prophète est celui qui parle pour un autre : dans le cas présent, qui parle aux hommes au nom de Dieu. Prophétiser est donc, en soi, synonyme de proclamer, de « pro férer », et, en ce sens, prophétie équivaut à révélation. Toutefois, ce sens ne saurait être exclusif. Cf. Condamin, *art. cité*, col. 405, contre la prétention contraire de James Darmesteter, *Les prophètes d'Israël*, Paris, 1895, p. 137. Saint Thomas a lui-même reconnu ce sens général : IIa-IIae, q. CLXXI, prol.; *In epist. Iam ad Cor.*, c. XIV, lect. 5; *De veritate*, q. XII, a. 1; *In IIum Sent.*, dist. I, q. I, a. 5.

Ce sens général se retrouve sous-jacent à toutes les acceptions du mot « prophète » dans l'Écriture. Ces acceptions se ramènent à trois.

1. *Un sens très large.* — Est réputée « prophétie » toute parole émise sous l'influence d'un instinct divin, ayant pour objet l'interprétation de la sainte Écriture et principalement des prédictions qu'elle contient, ou encore toute exhortation morale, tout entretien concernant les choses divines, le chant même des divines louanges et des prophéties dans l'église. C'est là le charisme de la prophétie dont parle saint Paul à plusieurs reprises. I Cor., XII, 10, 28; Rom., XII, 6; Eph., IV, 11. A défaut du charisme, les grâces d'état du ministère sacerdotal tenaient lieu du don de prophétie. *Didachè*, c. XV, 1, dans Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 32-34. Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 17e éd., t. I, 1930, p. 500. Sur les actes des prophétisants, voir I Cor., XI, 4, 5; XIV, 1, 3, 4, 5, 24, 31, 38; cf. Num., XI, 25, 27, 29; I Par., XXV, 1-3. Parce que les prophètes confirmaient parfois leurs prédictions par des miracles, ces miracles eux-mêmes étaient appelés prophéties. Ainsi Eccli., XLVIII, 14; cf. IV Reg., XIII, 21; Eccli., XLIX, 18 : les ossements d'Élisée et ceux de Joseph ont « prophétisé ».

2. *Un sens plus strict.* — La prophétie est la connaissance des choses ou des événements occultes, qui ne peuvent être naturellement connaissables à l'homme. Mais il n'est pas nécessairement question de choses ou d'événements futurs. La prophétie est alors la connaissance surnaturelle d'événements ou passés qu'il n'est plus possible de connaître : ainsi Moïse « prophétise » en racontant les origines du monde; cf. saint Thomas, *In IIum Sent.*, dist. I, q. I, a. 5; ou présents, mais impénétrables à toute connaissance humaine : ainsi Élisée connut par prophétie ce que son serviteur Giézi fit en son absence. IV Reg., V, 26. La prophétie est en ce cas une connaissance surnaturelle des choses cachées ou des secrets du cœur, κρυπτογνῶσις et καρδιογνῶσις. Quelquefois même, la simple familiarité avec Dieu, la connaissance des secrets divins, leur prédication, sont appelées prophéties. Ainsi furent appelés prophètes Abraham, Gen., XX, 7, et, en partie du moins, Moïse. Deut., XXXIV, 10.

3. *Un sens très strict.* — La prophétie doit alors être distinguée de toutes ces grâces de connaissance surnaturelle qui ne concernent pas spécialement des événements futurs. On peut la définir : *la connaissance surnaturellement communiquée et la prédiction infaillible d'événements futurs naturellement imprévisibles.* Cf. saint Thomas, IIa-IIae, q. CLXXI, a. 1; *De veritate*, q. XII, a. 2. Elle se distingue de la simple conjecture naturelle, qui manque de certitude, et de la divination, qui procède non de Dieu, mais du démon. Cf. q. XCV, a. 1; voir plus loin.

Dans le *De veritate*, saint Thomas, s'inspirant de Cassiodore, *In Psalt.*, præf., c. I, *P. L.*, t. LXX, col. 12, donne de la prophétie entendue au sens très strict une définition dont les éléments la distinguent de toute « prophétie » humaine : *divina inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians.* Cf. IIa-IIae, q. CLXXI, a. 1, obj. 4 : Dieu est le principe immédiat (qui cependant s'accommode du ministère intermédiaire des anges) de la connaissance vraiment prophétique. *Rerum eventus... denuntians* : il s'agit d'une connaissance révélant les événements futurs, même indéterminés, tandis qu'une « prophétie » naturelle ne peut avoir pour objet que des événements plus ou moins déterminés déjà dans leurs causes. *Immobili veritate* : la prophétie naturelle a toujours quelque part d'incertitude, tandis que la véritable prophétie prévoit les événements futurs d'une manière absolument infaillible. Q. XII, a. 3. Saint Thomas distingue encore la prophétie du songe et de la vision, encore qu'il admette les songes et les visions prophétiques. *Ibid.* Cf. I. Mennessier, O. P., *La religion*, t. II, trad. fr. de la *Somme théologique de saint Thomas*, éd. des Jeunes, note 71.

2° *En quel sens le magistère de l'Église entend-il la prophétie?* — 1. *Les indications scripturaires.* — L'Écriture, prenant la prophétie dans toute la complexité de ses acceptions, ne fournit au magistère qu'une base imprécise. On a vu plus haut que le prophète est un « voyant », un « interprète », un « porte-parole ». La prophétie est donc une vision de Dieu, communiquée par Dieu. I Reg., IX, 15; cf. Ez., I, 1; VIII, 3; XL, 2. Vision est ici synonyme de parole de Dieu. I Reg., III, 1, 15; IX, 10-18, et désigne, dans son acception la plus large, toute révélation divine. Ez., I, 9; II, 2; III, 5; V, 6; VI, 4, etc. Cette acception large se retrouve fréquemment là où les prophètes rapportent les révélations dont Dieu les a favorisés. Is., VI, 1; XXI, 6; Jer., XXIV, 1; Ez., I, 15; III, 23, etc.; Joel, III, 1; Am., VII, 8; VIII, 2; Hab., II, 1; Zach., I, 8; II, 4, etc. C'est Dieu qui, en révélant, fait voir. Jer., XXIV, 1; Ez., XL, 4; Am., VII, 1 sq.; VIII, 1; Zach., II, 3; III, 1.

Mais, en tant que le prophète est un porte-parole, la prophétie est alors une parole révélée par Dieu, *nebûâh*. Cf. II Reg., VII, 17; I Par., XVII, 5 (la parole est ici jointe à la vision); Ez., XII, 23; Jer., XXIII, 16 (il s'agit ici de faux prophètes); on voit la parole, III Reg., XXII, 19; Is., I, 1; II, 1; XIII, 1; Am., I, 1, etc.; Abd., I, 1; Mich., I, 1; Nah., I, 1; Hab., I, 1; Jer., I, 11-13. Jérémie affirme même « avoir une vision de la bouche de Dieu », XXIII, 16. Plus expressément, la prophétie, *nebûâh*, désigne un oracle. I Esd., VI, 14; II Esd., VI, 12; II Par., XV, 8. En sorte que l'Ancien Testament enseigne simplement d'une manière générale que « la prophétie consiste en une action extraordinaire ou surnaturelle, par laquelle Dieu communique au prophète certaines lumières ou connaissances, avec mission de les transmettre aux autres hommes ». *Dict. de la Bible*, art. *Prophète*, t. V, col. 728.

La même complexité se retrouve dans l'Évangile. Prophétie y a parfois le sens de « prédiction », Matth., XIII, 14; Joa., XII, 40; Act., XXVIII, 26, 27, et les évangélistes ont certainement présente à l'esprit cette acception quand ils montrent, dans l'histoire du Christ, la réalisation des anciens oracles. Mais on y parle aussi fréquemment des prophètes de l'Ancien Testament considérés simplement dans la plénitude de leur rôle historique. Cf. Matth., V, 12, 17; VII, 12; XI, 13; XIII, 17; Luc., XXIV, 25, 27, 44. Ainsi, dans le même sens, le titre de prophète est donné à Jean-Baptiste, Luc., I, 76; VII, 28; Matth., XIV, 5; XXI, 26; Jésus lui-même se verra attribuer cette qualité. Matth., XVI, 14; XXI, 46; Marc., VI, 15; Luc., VII, 16; IX, 8, 19; XXIV, 19; Joa., VII, 40. En définitive, le prophète est un envoyé divin, Matth., X, 41; XI, 9; XIII, 57; XXIII, 34, 47; Luc., VII, 39; Joa., IV, 19; IX, 17; aussi doit-on se défier des « faux » prophètes. Matth., VII, 15; XXIV, 11, 24; Luc., VI, 26; cf. II Petr., II, 1; I Joa., IV, 1.

Les écrits apostoliques gardent toutes ces nuances. La « prophétie » signifie l'Écriture tout entière, II Petr., I, 19-21, et elle constitue un des charismes de la primitive Église, Rom., XII, 6; I Cor., XII, 10, à la fois

pénétration des mystères et don de la parole, comme il a été dit plus haut. On peut donc dire que, par le nom de prophétie, l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament, désigne toute illumination surnaturelle des âmes.

Cependant, nous y trouvons déjà une indication précieuse au sujet de l'argument apologétique tiré de la réalisation des prophéties, entendues au sens strict du mot prédiction : des futurs libres que l'intelligence humaine ne peut naturellement connaître. Les évangélistes et les apôtres, en effet, aiment à montrer que le Christ et ses mystères sont déjà prédits dans l'Ancien Testament et qu'il a réalisé — preuve de sa divinité et de sa mission — ce que les Écritures avaient annoncé du Messie futur. *Dans saint Matthieu :* I, 23, cf. Is., VII, 14; II, 6, cf. Mich., V, 2; II, 15, cf. Os., XI, 1; IV, 15, cf. Is., IX, 1; XI, 5, coll. Is., LXI, 1, 5; XII, 17, coll. Is., XLII, 1; XXI, 5, cf. Zach., IX, 9; XXVI, 54; XXVII, 9, col. Zach., XI, 12; XXVII, 35, coll. Ps., XXI, 19; XXVIII, 6. — *Dans saint Marc :* II, 2, cf. Is., XL, 3; IX, 11, cf. Is., LI, 3, 4; XII, 36 (Matth., XXII, 44; Luc., XX, 42), cf. Ps., CIX, 1; XIV, 49; XV, 28, coll. Is., LIII, 12; XVI, 7. — *Dans saint Luc* : IV, 18, cf. Is., LXI, 1; XXII, 37, cf. Is., LIII, 12; XXIV, 25 sq., 46. — *Dans saint Jean :* III, 14, cf. Num., XXI, 9; V, 46; XII, 14, cf. Zach., IX, 9; XIX, 24, cf. Ps., XXI, 19; XIX, 28, cf. Ps., LXVIII, 22; XIX, 37, cf. Zach., XII, 10.

Saint Pierre reprend le même argument dans les Actes des apôtres, II, 30, cf. Ps., CXXXI, 11; II, 34, cf. Ps., CIX, 1; III, 18; III, 22-26; IV, 11, cf. Ps., CXVII, 22, et Is., XXVIII, 16. Saint Étienne invoque aussi l'argument prophétique, Act., VII, 52. Saint Paul également, et plus spécialement quand il s'adresse aux Juifs, Act., XIII, 16 sq.; Hebr., I, 5 sq.; VII, 1 sq.; cf. I Cor., XV, 3, 4. Et même, dans son enseignement sur l'insuffisance de la Loi, il invoque constamment l'autorité de l'Ancien Testament. Gal., III, 6, 11; Rom., I, 17; IV, 3.

2. *L'argument prophétique dans la tradition.* — La mission du Christ étant acceptée de la première génération chrétienne, il n'y a rien d'étonnant que l'argument prophétique, dans les écrits des Pères apostoliques, ait fréquemment cédé la place à la doctrine même du Christ. Cependant, la *Didachè* rappelle, au sujet du sacrifice eucharistique, la prophétie de Malachie, XIV, 3, et, au sujet du jugement, Zach., XIV, 5. Le *Pasteur* d'Hermas fait aux prophètes deux fugitives allusions, *Vis.*, II, III, 4 (prophètes Eldad et Modat, Num., XI, 26, 27); *Sim.*, IX, XV, 4. Mais l'épître du pseudo-Barnabé fait un constant appel à l'Ancien Testament pour démontrer la vérité du Nouveau, et l'auteur ne sait pas toujours se mettre en garde contre les exagérations. On notera cependant la prophétie d'Isaïe, LIII, 5-7, invoquée pour justifier la passion du Christ. La *Ia Clementis* commente tout le psaume XXI, en l'appliquant au Sauveur, et s'appuie constamment sur les prophètes de l'Ancien Testament.

Chez les apologistes, les prophètes occupent une position privilégiée. Saint Justin a appris d'eux tout ce qu'il sait de la vie, des miracles, de la mort, de la résurrection, de la glorification du Christ. *Apol.*, I, 31, *P. G.*, t. VI, col. 375. La moitié de cette apologie est ordonnée à prouver que l' « Esprit-Saint a annoncé d'avance par les prophètes tout ce qui se rapporte à Jésus ». *Ibid.*, 30, col. 373. Même tendance générale dans le *Dialogue*, n. 43 sq. *Ibid.*, col. 569. La réalisation des prophéties garantit la mission divine des prophètes et la vérité de l'économie prédite. *Apol.*, I, 53, *ibid.*, col. 405. Les prophéties du Christ sont appelées elles-mêmes comme argument. *Ibid.*, 12, col. 345. Plus expressément se retrouve la prophétie de Malachie, *Dial.*, n. 117, *ibid.*, col. 745; la prophétie de Michée sur le lieu de naissance du Messie; celle d'Isaïe sur sa conception virginale, la prophétie de Zacharie sur l'entrée de Jésus à Jérusalem. *Dial.*, n. 43, 53, 78, 120, *ibid.*, col. 569, 592, 657, 753.

Déjà saint Ignace d'Antioche avait invoqué l'autorité des prophètes en faveur de Jésus-Christ, *Ad Phil.*, V, 2; IX, 2. Saint Irénée reprend la prophétie de Michée à l'occasion du sacrifice eucharistique. *Cont. hær.*, IV, XVII, 5; XVIII, 1, *P. G.*, t. VII, col. 1023 sq.

L'argument tiré de la prophétie des soixante-dix semaines de Daniel fut invoqué par Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. I, c. XXI, *P. G.*, t. VIII, col. 853 sq. C'était un argument qui avait sa place aussi bien dans la controverse juive que dans la controverse païenne. Nous n'avons pas à étudier ici les différentes solutions qu'y apportèrent les apologistes et les Pères. Nous signalons simplement les auteurs qui s'y référèrent. Tertullien, *Adv. Judæos*, c. VIII, *P. L.*, t. II, col. 612; Origène, dans ses *Stromates*, cité par saint Jérôme, *In Danielem*, c. IX, *P. L.*, t. XXV, col. 548; saint Hippolyte, *In Danielem*, *P. G.*, t. X, col. 652-656; Eusèbe, *Demonst. evang.*, l. VIII, c. II, *P. G.*, t. XXII, col. 577; saint Athanase, *De incarnatione*, c. XI, *P. G.*, t. XXV, col. 165; saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XII, 19, *P. G.*, t. XXXIII, col. 748; saint Jean Chrysostome, *Homil. adv. Judæos*, c. V, n. 10, *P. G.*, t. XLVIII, col. 898; l'auteur des *Quæstiones ex veteri Testamento*, n. 44, *P. L.*, t. XXXV, col. 2245; saint Isidore de Séville, *De fide catholica*, l. V, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 461.

Dans son ensemble, l'argument prophétique était consacré dans l'apologie du christianisme, et sous une forme bien déterminée, depuis saint Justin, qui, on l'a vu, avait inséré dans sa première *Apologie* les oracles de Jacob, de Michée, d'Isaïe et d'autres prophètes relatifs à la venue du Messie et aux circonstances de cette venue. La conclusion qui s'en dégageait était l'attestation divine en faveur de la mission du Christ. On retrouve cette apologie chez saint Cyprien, *Quod idola dii non sint*, n. 13 et 14, *P. L.*, t. IV, col. 579, 580; chez Lactance, *Divinæ institutiones*, l. IV, c. XI; l. V, c. III, *P. L.*, t. VI, col. 476, 560; chez saint Jean Chrysostome, *Quod Christus sit Deus*, n. 11, *P. G.*, t. XLVIII, col. 828; et saint Augustin y recourt fréquemment, *Enarr. in Psalmos*, ps. LVI, enarr. 9, *P. L.*, t. XXXVI, col. 666; *De fide rerum quæ non videntur*, c. V-IX, *ibid.*, t. XL, col. 174-179; *De unitate Ecclesiæ*, c. XIX, n. 50, *ibid.*, t. XLIII, col. 430. Cf. *Epist.*, CXXXVII, 16, *P. L.*, t. XXXIII, col. 323.

Les auteurs qui, au Moyen Age, écrivirent contre les Juifs utilisèrent en passant l'argument prophétique pour prouver la vérité de l'incarnation et la mission divine du Christ. On peut citer Amolon, *Liber contra Judæos*, *P. L.*, t. CXVI, col. 141; Fulbert de Chartres, *Tractatus contra Judæos*, t. CXLI, col. 305; saint Pierre Damien, *Antilogus contra Judæos*, t. CXLV, col. 42; Guibert de Nogent, *De incarnatione contra Judæos*, t. CLVI, col. 489; Gislebert, *Disputatio Judæi cum christiano*, t. CLIX, col. 1005; Pierre le Vénérable, *Tractatus contra Judæos*, t. CLXXXIX, col. 507; Abélard, *Dialogus inter philosophum, judæum et christianum*, t. CLXXVIII, col. 1611; Pierre de Blois, *Contra perfidiam Judæorum*, t. CCVII, col. 825, etc. Saint Thomas d'Aquin a étudié la prophétie beaucoup plus en théologien qu'en apologiste; voir ci-après; c'est donc tout à fait accidentellement qu'il s'est servi de l'argument prophétique pour démontrer la vérité chrétienne. Voir cependant *Sum. cont. gentes*, l. I, c. VI.

L'apologétique chrétienne s'est renouvelée au XIIIe siècle, en ce qui concerne l'usage de l'argument prophétique, avec le dominicain Raymond Martini, dans son *Pugio fidei*. Ce savant dominicain avait étudié la littérature talmudique; il avait constaté que les anciens rabbins avaient cru aux prophéties messianiques tout comme les Pères de l'Église, et il entreprit donc de prouver aux Juifs la divinité de Jésus-Christ

par leurs propres docteurs. C'est ainsi que dans la *pars IIa*, c. III sq., il démontre les prophéties messianiques à l'aide des traditions rabbiniques, et, dans la *pars IIIa*, il démontre successivement la Trinité, dist. I, c. III, IV; le péché originel, dist. II, c. VI; la divinité du Messie, dist. III, c. I-III.

3. *Ultimes précisions, consacrées par le concile du Vatican et les décisions récentes de la Commission biblique.* — L'argument prophétique, prenant comme point de départ la prophétie entendue en son sens très strict — connaissance surnaturelle et prédiction d'un événement futur imprévisible — a été définitivement consacré au concile du Vatican. On se reportera aux textes conciliaires reproduits à l'art. MIRACLE, t. X, col. 1799. Dans la constitution *Dei Filius*, le concile place les prophéties sur le même plan que les miracles, et il les appelle des « arguments extérieurs de la révélation », des « faits divins... qui, parce qu'ils manifestent excellemment la toute-puissance divine et sa science infinie, sont des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous ». Et, comme confirmation de son assertion, le concile apporte le texte de II Petr., I, 19 : *Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis, attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco.* C. III, *De fide*, Denz.-Bannw., n. 1790. Ces idées se retrouvent dans la formule du serment antimoderniste de Pie X. *Ibid.*, n. 2145. Voir l'art. MIRACLE, col. 1799. Depuis, les décrets de la Commission biblique sur Isaïe (29 juin 1908), dub. I-III; sur les psaumes (1er mai 1910), dub. VIII; sur le sens du ps. XV, 10-11 (1er juill. 1933), dub. I; sur les prédictions proprement dites renfermées dans ces écrits, montrent bien en quel sens l'autorité ecclésiastique entend le mot prophétie en apologétique.

Cela étant, les prophéties doivent donc être envisagées comme de vrais miracles, mais d'ordre intellectuel. Les miracles proprement dits manifestent la *toute-puissance* divine; les prophéties manifestent son *infinie science*. Mais une fois établie cette différence, les quatre caractères de faits, préternaturels, divins et sensibles, sont communs au miracle et à la prophétie.

La prophétie est un *fait* de l'ordre intellectuel. Car il s'agit, dans la pensée du concile, non de la vérité elle-même qui est prophétisée, mais de la *manifestation* qui nous en est faite; or, cette manifestation est toujours un fait, qui se passe à une date et en un lieu déterminés. — Pour être prophétie, cette manifestation doit être *préternaturelle* et *divine*, c'est-à-dire qu'elle doit venir de Dieu par voie de révélation. Enfin, cette manifestation doit être *sensible*, de manière à pouvoir devenir pour tous une preuve de la divinité du christianisme.

Mais il y a plus : le concile entend par prophétie non la manifestation de toute vérité révélée, mais l'annonce d'un événement futur. En effet, dans la première rédaction du texte conciliaire, les théologiens se servaient non du mot *prophetiæ*, mais du mot *vaticinia* qui, dans son acception première, signifie « annonce de l'avenir ». En outre, le texte scripturaire invoqué n'était pas II Petr., I, 19, mais Is., XLI, 23 : *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos.* Ce qui ne laisse aucune place à l'équivoque. En substituant le terme *prophetiæ* à *vaticinia* et le texte de saint Pierre à celui d'Isaïe, le concile n'a pas voulu changer le sens de la déclaration relative aux prophéties. D'ailleurs, ce que nous lisons dans le décret touchant la force probante des prophéties ne serait pas exact si la prophétie devait être comprise dans le sens de manifestation de n'importe quelle vérité révélée, tandis que tout est vrai des prophéties entendues au sens très strict.

La constitution, en effet, déclare que les prophéties font reconnaître la révélation divine, dont elles sont, comme les miracles, des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous. Or, la manifestation de n'importe quelle vérité révélée ne remplirait pas ces conditions. L'annonce d'événements futurs, indéterminés dans leurs causes prochaines, et par conséquent naturellement imprévisibles, constitue au contraire une preuve de la révélation. De tels événements ne peuvent être connus que de Dieu; car il s'agit de futurs contingents, dont la connaissance requiert la science infinie de Dieu. La prophétie, entendue en ce sens, est donc vraiment une preuve de l'intervention divine, aussi certaine que la preuve des miracles de l'ordre physique.

Ajoutons, avec la constitution, que c'est une preuve à la portée de l'intelligence de tous les hommes. Tous les hommes, en effet, comprennent que leurs libres déterminations ne peuvent être connues à l'avance que par Dieu seul. De plus, il est facile de constater l'existence d'une prophétie véritable puisqu'il suffit de rapprocher deux faits fort simples : d'une part, l'annonce d'un événement longtemps avant sa réalisation; d'autre part, la réalisation de cet événement comme il avait été annoncé.

Mais pourquoi le concile a-t-il laissé de côté le texte d'Isaïe pour s'arrêter au texte de saint Pierre? C'est que, précisément, s'appuyant sur les prophéties pour démontrer la vérité de la révélation chrétienne, il s'arrête avec complaisance aux prophéties messianiques qu'a en vue la IIa Petri : « Nous possédons les oracles des prophètes dont la certitude est affermie *(firmiorem propheticum sermonem)*, sur lesquels vous faites bien d'attacher vos regards, comme sur une lampe qui brille en un lieu ténébreux. » De toute évidence, ce texte présente les prophéties messianiques de l'Ancien Testament comme une preuve excellente de la divinité de la mission et de la personne de Jésus-Christ. Sur le sens du comparatif *firmiorem*, le concile n'a rien déterminé, et il semble difficile d'y trouver une comparaison véritable avec la certitude apportée par d'autres faits dont vient de parler saint Pierre. Cf. A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. II, p. 54.

Ajoutons enfin que, bien que le texte de saint Pierre ne s'applique qu'aux prophéties de l'Ancien Testament, le concile propose cependant comme preuves manifestes de la révélation, non seulement les prophéties de Moïse et des prophètes, mais encore et surtout celles de Jésus-Christ : *quare tum Moyses et Prophetæ, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt.* Denz.-Bannw., n. 1790.

3° *Analyse théologique de la notion catholique de prophétie.* — Nous suivons ici saint Thomas, IIa-IIæ, q. CLXXI-CLXXIV; *De veritate*, q. XII. Sur la prophétie, il y a quatre choses à examiner : son essence, sa cause, le mode de la connaissance prophétique, la division de la prophétie. Voir q. CLXXI, prol.

1. *Essence.* — La prophétie est un miracle d'ordre intellectuel; donc, quel que soit le sens auquel on l'entende, elle appartient à l'ordre de la connaissance. Dans son sens strict, accepté par le concile du Vatican, elle est *d'abord* connaissance par le prophète des événements futurs humainement imprévisibles, *ensuite* annonce de ces événements. Nous avons conservé cet ordre dans notre définition. Saint Thomas, q. CLXXI, a. 1; *De veritate*, a. 2.

Cette connaissance, dans l'intelligence du prophète, n'est pas une habitude; elle est une passion ou mieux une impression qui passe; aussi, les prophètes n'ont-ils pas toujours la faculté de prophétiser. Si la lumière surnaturelle de la prophétie appartenait à l'homme d'une manière permanente, son intelligence serait habilitée à connaître Dieu dans son essence même, ce ce qui est impossible à l'homme, même prophète, ici-bas. *Ibid.*, a. 2; *De veritate*, a. 1.

La lumière divine étant le principe de la connaissance prophétique, cette connaissance peut donc s'étendre à toute vérité, comme la science divine de laquelle elle reçoit sa lumière.

Mais la prophétie ayant pour objet ce qui est éloigné de notre connaissance, une chose lui appartient d'une manière d'autant plus propre qu'elle est plus éloignée de la connaissance humaine. Or, cet éloignement peut revêtir trois degrés. Le premier comprend les choses éloignées de la connaissance de tel individu..., mais non de tous les hommes... Ainsi, Élisée connut prophétiquement ce que son disciple Giézi fit en son absence, IV Reg., v, 26; ainsi, les pensées du cœur sont manifestées prophétiquement à un autre. I Cor., xiv, 24-25. Le second degré renferme les choses qui dépassent la connaissance de tous les hommes... parce que la connaissance humaine est trop imparfaite pour les atteindre. Tel le mystère de la Trinité... Le dernier degré embrasse les choses qui sont loin de la connaissance de tous les hommes parce qu'elles ne peuvent être connues en elles-mêmes : ainsi les futurs contingents dont la vérité n'est pas déterminée... Cette révélation des événements futurs est ce qui appartient le plus en propre à la prophétie. *Ibid.*, a. 3; *De veritate*, a. 2.

La lumière prophétique, étant une participation transitoire de la vérité éternelle, portera non sur tout l'objet de la science divine, mais sur certaines vérités déterminées, celles-là mêmes qu'il plaît à Dieu de faire connaître par son prophète. *Ibid.*, a. 4.

Le vrai prophète, au sens plein du mot, connaît lui-même cette *lumière* prophétique qui l'éclaire, et sa certitude des choses par lui prédites est absolue. Comment pourrait-il parler aux hommes au nom de Dieu? Le simple *instinct* prophétique, qui résulte de l'habitude de prophétiser, ne lui offre pas la même certitude : il ne peut pas toujours distinguer les pensées qui viennent de l'inspiration divine et celles qui viennent de son esprit propre. Ce fut le cas de Nathan, II Reg., vii, 3, obligé ensuite par Dieu, *ibid.*, vii, 5, de se rétracter. Saint Thomas, q. clxxi, a. 5. Enfin, la prophétie inconsciente, comme celle de Caïphe, Joa., xi, 49-51, n'est appelée prophétie qu'improprement. Cf. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925, p. 315, note 51. Saint Thomas n'y voit qu'une inspiration prophétique. Q. clxxiii, a. 4.

La prophétie étant le signe divin de la prescience de Dieu, il est impossible que ce qu'elle annonce soit faux. Ce qui ne veut pas dire que l'événement arrivera toujours tel qu'il a été annoncé, comme dans le cas des prophéties dites « de menaces ». *Ibid.*, a. 6 et ad 2um; cf. q. clxxiv, a. 1; *De veritate*, a. 11.

2. *Cause.* — Prise en son sens strict, la prophétie ne peut avoir de cause naturelle. Sans doute, avec les seules ressources de son intelligence, l'homme est capable de pronostiquer, jusqu'à un certain point, l'avenir. IIa-IIæ, q. clxxii, a. 1; cf. Ia, q. lxxxiv, a. 3, 6, 7. Mais cette prévision humaine, quelle qu'en soit d'ailleurs la cause, se différencie doublement de la vraie prophétie, qui seule peut atteindre des vérités dépassant les forces de la raison et les atteindre d'une manière infaillible. Or, cela requiert une cause supérieure à toute cause créée, une révélation divine. Q. clxxii, a. 1.

Pour communiquer aux hommes ses révélations, Dieu se sert du ministère des anges. *Ibid.*, a. 2. Il semble bien que, d'après saint Thomas, le ministère des anges soit requis, tout au moins pour la formation des images nécessaires à exprimer en langage humain les idées prophétiques. *De veritate*, a. 8.

Venant ainsi uniquement de la lumière divine comme de sa source originelle, la prophétie ne présuppose, dans l'âme du prophète, aucune disposition intellectuelle antérieure : Dieu « peut simultanément produire, avec l'effet spirituel, la disposition qui convient ». *Ibid.*, a. 3; *De veritate*, a. 4. Quant aux dispositions d'ordre moral exigées dans l'âme du prophète, il faut en juger d'après la psychologie et la finalité de la prophétie. Psychologiquement, la prophétie appartient à l'intelligence dont l'acte précède l'acte de la volonté que perfectionne la charité. De ce chef, la prophétie n'exige donc pas l'état de grâce dans l'âme du prophète. De plus, la prophétie est une grâce gratuitement donnée, ayant pour fin l'utilité de l'Église, I Cor., xii, 7, mais non l'union de la volonté du prophète à Dieu par la grâce sanctifiante. Ici encore, même conclusion que précédemment. Toutefois, la psychologie et la finalité de la prophétie montrent que « la perversité des mœurs est un obstacle à la prophétie. Car la prophétie exige la plus grande élévation de l'âme pour la contemplation des choses spirituelles, et cette élévation est empêchée par la violence des passions et l'occupation déréglée des choses extérieures. » *Ibid.*, a. 4; *De veritate*, a. 5.

Le ministère angélique dans la communication de la lumière divine aux prophètes pose le problème de la prophétie venant par l'intermédiaire des démons. Dieu, d'après saint Thomas, ne se sert pas des démons pour communiquer aux hommes des vérités divines, mais, en raison de leur science supérieure à la science humaine, les démons peuvent communiquer aux hommes certaines révélations étonnantes, bien que toujours inférieures, en soi, aux révélations proprement divines : ainsi faut-il expliquer l'existence des *faux prophètes*, des *prophètes des idoles*, comme les nomme l'Écriture. *Ibid.*, art. 5. Ces prophéties diaboliques présentent d'ailleurs des caractères qui les font discerner des vraies prophéties. Elles ne s'étendent pas aux futurs contingents, ignorés des démons; par elles, l'intellect du prophète ne reçoit aucune lumière; c'est l'imagination qui est excitée d'une manière sensible; enfin, l'incertitude et l'erreur s'y mêlent à la vérité. De plus, des « signes extérieurs » permettent de faire la discrimination : c'est toute la question de la finalité du vrai miracle qui se pose ici à propos de la prophétie, et que saint Thomas résout en quelques mots. *Ibid.*, ad 1um, ad 2um, ad 3um. Mais, d'autre part, les prophètes des démons peuvent parfois dire des vérités, lorsque leur inspirateur veut se servir de la vérité pour faire pénétrer plus facilement l'erreur, ou encore lorsque, par une disposition expresse de sa providence, Dieu entend se servir des faux prophètes pour proclamer la vérité, ainsi qu'il arriva jadis à Balaam, Num., xxii, 12 sq. *Ibid.*, a. 6.

3. *Mode de la connaissance prophétique.* — La connaissance prophétique qui doit disparaître au ciel, I Cor., xiii, 8, ne saurait être identifiée avec la vision de l'essence divine, de sa nature immédiate, inamissible, principe d'impeccabilité et de félicité sans mélange. Voir Intuitive *(Vision)*, t. vii, col. 2386 sq. La prophétie comporte la vision, sous l'influence d'une lumière divine, d'images représentant les vérités qui sont sous la prescience de Dieu. Q. clxxiii, a. 1.

Dans l'art. 2, saint Thomas analyse cette vision des vérités divines, par comparaison avec l'ordre de la connaissance naturelle. Dans la connaissance naturelle, les choses extérieures parviennent à l'intellect possible par l'intermédiaire des représentations sensibles, coordonnées par l'imagination et finalement illuminées par l'intellect agent. Et c'est seulement après cette prise de contact avec l'objet de sa connaissance que l'intelligence peut formuler un jugement sur les objets ainsi représentés. La connaissance prophétique comporte pareillement la représentation dans l'intelligence d'un événement futur et un jugement infaillible sur sa réalité. Quant au premier élément, représentation d'événements futurs, l'enseignement humain, qui se fait à l'aide des signes du langage, peut faire comprendre comment Dieu instruit les prophètes.

Mais le maître ne peut pas éclairer son élève intérieurement, et, sur le point précis de l'illumination divine permettant au prophète de formuler un jugement infaillible, le terme de comparaison nous fait défaut :

Tantôt les formes sensibles sont représentées par Dieu extérieurement à l'entendement des prophètes, au moyen de leurs sens : ainsi Daniel vit ce qui était écrit sur la muraille. Dan., v, 25. Tantôt les ressemblances sont produites par des formes imaginaires, que Dieu imprime dans l'âme du prophète sans passer par les sens, comme si, dans l'imagination d'un aveugle né, on imprimait les représentations des couleurs. D'autres fois, Dieu arrange et ordonne des représentations fournies par les sens : ainsi Jérémie vit une chaudière embrasée du côté de l'aquilon. Jer., i, 13. Enfin, Dieu imprime parfois directement dans l'intelligence des espèces intelligibles, comme ce fut le cas de Salomon et des apôtres, qui reçurent la science ou la sagesse infuse.

Quant à la lumière intelligible, Dieu la communique à l'esprit humain, ou bien pour juger ce que d'autres ont vu, comme le fit Joseph expliquant les songes du pharaon, comme aussi ce fut le cas des apôtres auxquels Dieu ouvrit *l'intelligence pour leur faire comprendre les Écritures*. Luc., xxiv, 45, et c'est ce qui constitue le don d'interprétation; ou bien pour juger conformément à la vérité divine certaines choses perçues par la seule raison naturelle, ou encore pour déterminer avec vérité et efficacité ce que l'on doit faire. *Ibid.*, a. 2.

Il ressort de cette analyse que la lumière divine est l'élément principal de la prophétie, élément toujours nécessaire au prophète pour formuler un jugement certain sur la vérité des choses annoncées. Quant aux représentations des choses prophétisées, Dieu peut ou se servir de représentations naturelles déjà existantes, ou produire dans l'âme du prophète des représentations nouvelles ou tout au moins un arrangement nouveau de représentations déjà acquises.

Cette analyse permet encore d'expliquer comment en certains cas le prophète ne saurait faire abstraction de ses sens extérieurs : quand la révélation prophétique se réalise par l'impression de formes sensibles; comment, en d'autres cas, au contraire, « il est nécessaire que le prophète fasse abstraction de ses sens, afin que l'apparition des images (imprimées intérieurement par Dieu) ne se rapporte pas à ce qu'il sent extérieurement ». *Ibid.*, a. 3. Ce dernier cas est celui des prophéties communiquées en songe, par vision imaginative, ou au cours d'une extase ou d'un ravissement. La théologie mystique note la réalisation de ces principes : on consultera Condamin, *Prophétisme israélite*, dans *Dict. apolog.*, t. iv, col. 410.

Ces différentes manières de recevoir communication de la science divine par rapport aux événements prophétisés n'apportent pas de modification à la certitude que la lumière divine peut donner au prophète. Les auteurs spirituels font cependant à ce sujet quelques remarques. Parmi les moyens dont Dieu se sert pour communiquer à une âme la vérité, il en est un qui, par lui-même, exclut illusion et erreur : c'est la vision intellectuelle, sans image mentale, et la parole intellectuelle, transmission de la pensée sans mots, sans signes sensibles. Les visions imaginatives ou même les songes sont par eux-mêmes des moyens sujets à illusion et erreur. Toutefois, en certains cas, l'illusion et l'erreur sont écartées par la lumière divine : ce cas se produit nécessairement dans l'hypothèse d'une prophétie contenant une révélation *universelle*, c'est-à-dire d'une prophétie destinée à transmettre une doctrine ou un ordre aux fidèles, en exigeant d'eux un assentiment de foi. Cf. q. clxxi, a. 5; Condamin, *art. cité*, col. 411.

En certains cas, le prophète ne comprend pas lui-même la portée de ce qu'il annonce, par exemple Caïphe, ou de ce qu'il fait, par exemple les soldats se partageant les vêtements du Christ. Mais c'est le cas d'une prophétie bien imparfaite et qui, avons-nous déjà dit, mérite à peine ce nom. Cependant, même dans les véritables prophéties, saint Thomas note avec raison que, « l'esprit du prophète étant un instrument défectueux, les vrais prophètes ne connaissent pas tout ce que l'Esprit-Saint s'est proposé dans leurs visions, leurs paroles ou leurs actes ». *Ibid.*, a. 4. Cette dernière remarque, jetée comme en passant, est cependant d'une importance considérable. Elle explique que la clarté de la prophétie n'est pas toujours, même pour le prophète, d'une netteté absolue dans toutes ses parties. Plus loin, saint Thomas exposera que « la prophétie comporte toujours une certaine obscurité, un certain éloignement de la vérité intelligible ». IIa-IIae, q. clxxiv, a. 2, ad 3um. Elle laisse surtout ouverte la porte à une explication psychologique à laquelle les auteurs modernes ont dû avoir recours pour expliquer certaines invraisemblances apparentes dans d'authentiques prophéties, le *manque de perspective* des prophètes.

La réalisation du plan divin, qui comporte des étapes distinctes, séparées par des laps de temps considérables, n'en est pas moins une dans son ensemble et se présentera donc au prophète sous des images enchaînées entre elles, faisant abstraction des intervalles, et amenant à la lumière, hors du fleuve anonyme des événements futurs, les seuls faits et les seuls traits qui marquent la continuité du dessein providentiel. Les précisions numériques et les coïncidences de détail, sans être nécessairement exclues, sont ici de peu: notre vieille tendance au littéralisme sera déçue. L'optique de la prophétie n'est pas celle de l'histoire. L'histoire, écrit le cardinal Billot, *La parousie*, Paris, 1920, p. 22, a son poste d'observation dans la plaine, elle suit les événements pas à pas, au fur et à mesure qu'ils se déroulent. C'est un cinématographe qui, ayant d'abord enregistré la marche et la succession des faits, les présente ensuite par ordre les uns après les autres, sans jamais enjamber sur les intermédiaires, en autant de tableaux correspondants et distincts. Mais la prophétie, au contraire, se tient sur ces hauts sommets qui dominent tout le cours du temps, illuminés qu'ils sont par le seul soleil de la prescience de Dieu... Quoi d'étonnant alors que la description prophétique ne soit pas assujettie aux mêmes règles que la narration historique? qu'il lui arrive de brûler les étapes qui relativement à nous jalonnent la route de l'avenir? que souvent, franchissant, comme d'un bond tous les intermédiaires, elle joigne, dans un même tableau, des événements que devront pourtant séparer les uns des autres de longues séries de jours, d'années, voire même de siècles? » L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. ii, p. 252.

On trouvera ici même des applications de ces modalités prophétiques; voir les art. Isaïe, t. viii, col. 62; Parousie, t. xi, col. 2050.

4. *Division*. — Tout ce qui précède permettra de mieux comprendre les principes qui président à la division de la prophétie. Le P. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. ii, p. 113, a donné, d'après saint Thomas, un excellent schéma de la matière. La prophétie peut être considérée, quant à son objet, l'événement futur annoncé et, quant à son sujet, le mode de la connaissance dans le prophète. De là deux grandes divisions, commandant les autres subdivisions.

Voici ce schéma, transposé du latin en français :

La prophétie se divise :

a) En raison de l'*objet connu* :

a. Quant à l'*extension de la connaissance* à l'événement futur.	La prophétie détermine ou non l'époque même où se réalisera l'événement, l'origine divine de la prophétie elle-même, la signification de la chose prophétisée.
b. Quant à la *nature même de l'événement* futur.	S'il s'agit d'un futur *absolu*, prophétie de *prescience*. S'il s'agit d'un futur *conditionnel*, prophétie de *menace*.

b) En raison du mode de connaissance :

a. Formellement.	Prophétie par vision intellectuelle. Prophétie par vision imaginative. Prophétie par vision sensible.
b. Matériellement.	Prophétie dans l'état de veille. Prophétie dans l'extase ou le ravissement. Prophétie dans le sommeil.

a) Division en raison de l'objet. — *a. Par rapport à l'extension* de la connaissance de cet objet, la prophétie admet quatre degrés de perfection décroissante.

Le *premier*, le plus parfait, comporte la connaissance de l'événement futur, du temps où il se produira, de la signification prophétique de cet événement et de l'origine divine de la prophétie. Cas extrêmement rare. Cf. Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques*, dans la *Revue biblique*, 1906, p. 540. Dans l'Ancien Testament, on a voulu en trouver un exemple dans les soixante-dix semaines de Daniel. Voir t. IV, col. 75. Dans le Nouveau Testament, on peut citer les prophéties du Christ relatives à son retour à Jérusalem, aux souffrances qu'il devait y endurer, à sa mort, à sa résurrection le troisième jour. Matth., XVI, 21; XVII, 22; XX, 19. Ou encore la prédiction du triple reniement de Pierre, la nuit même de l'arrestation de Jésus, avant le chant du coq. Matth., XXVI, 34.

Le *second* degré comporte la connaissance de l'événement futur, de sa signification, de l'origine divine de la prophétie, mais non de l'époque où se réalisera cet événement. Cette indétermination résulte fréquemment du manque de perspective historique des prophéties, comme on l'a exposé plus haut. Voir les cas d'Is., VII, 14, et de Matth., XXIV, 1-36.

Le *troisième* degré comporte simplement la connaissance de l'événement futur et de sa signification prophétique; mais l'origine divine de la prophétie et le temps de sa réalisation sont ignorés. C'est le cas du simple instinct prophétique, dont parle saint Thomas, IIa-IIæ, q. CLXXI, a. 5; q. CLXXIII, a. 4, dont les prédictions peuvent être parfois incertaines ou fausses.

Le *quatrième* degré ne comporte que l'annonce d'un événement futur, mais le prophète ignore l'origine divine de sa prophétie et même la signification de la chose annoncée. C'est le cas de Caïphe.

Quant à la signification de la chose annoncée et en raison de sa surnaturalité ou de son caractère purement naturel, la prophétie, dit encore le P. Garrigou-Lagrange, comporte deux degrés : ou bien elle implique une lumière surnaturelle quant à la substance s'il s'agit d'une prophétie concernant un mystère de la foi, ou bien elle s'accommode d'une simple lumière surnaturelle quant au mode s'il s'agit d'un événement d'ordre naturel.

b. Par rapport à la nature du fait futur annoncé, la prophétie se subdivise en prophétie de prescience ou en prophétie de menace.

La prophétie de *prescience* ou *absolue* atteint l'objet prédit dans sa réalité même et se réalise toujours. La prophétie de menace marque simplement le rapport des causes aux effets; elle signifie « que la disposition des causes inférieures, soit qu'il s'agisse d'événements naturels, soit qu'il s'agisse d'actes humains, est telle qu'il en doit résulter l'effet prédit ». L'événement n'arrive pas toujours pour autant tel qu'il était annoncé; cette prophétie n'est qu'*hypothétique*, car nos prières, nos mortifications, nos sacrifices, toutes choses prévues par Dieu dans l'ordre des causes aux effets, IIa-IIæ, q. CLXXIII, a. 2, peuvent modifier le résultat de la menace et nous obtenir miséricorde au lieu du châtiment. Q. CLXXI, a. 6, ad 2um; q. CLXXIV, a. 1; *De veritate*, q. XII, a. 10 c., et ad 7um, 8um, 9um, 10um, 13um; a. 11, ad 13um sq.: *In Jeremiam*, c. XVIII; *In Isaiam*, c. XXXIV; *In Matth.*, c. I. Ainsi. bien que l'effet prédit ne s'accomplisse pas, la prophétie n'est pas fausse parce qu'elle indique ce qui arriverait, si les dispositions de causes à effets n'étaient pas modifiées par notre libre intervention, postérieurement à la prophétie. *Ibid.*, q. CLXXI, a. 6, ad 2um; *De veritate*, q. XII, a. 11, ad 2um; *Cont. gentes*, l. III, c. CLV. La prophétie faite avec serment, cf. Ps., CIX, 4, est toujours absolue. Exemples de prophéties comminatoires, Jon., III, 4; Is., XXXVIII, 2.

b) En raison du mode de connaissance, la prophétie peut être considérée soit formellement, soit matériellement.

a. Formellement, elle se divise en prophétie par vision intellectuelle, imaginative, sensible. Voir ci-dessus, col. 716 sq.

La vision *intellectuelle* rend la prophétie en soi plus parfaite, car « la manifestation de la vérité divine dans la contemplation pure de la vérité est supérieure à toute manifestation de la même vérité sous l'image de choses corporelles; elle ressemble davantage à la vision céleste qui fait voir la vérité dans l'essence divine ». *Ibid.*, q. CLXXIV, a. 2. Toutefois, « parce que la prophétie implique une certaine obscurité et un éloignement de la vérité intelligible, on donne, en un sens plus propre, le nom de prophète à celui qui voit au moyen de la vision imaginative ». A. 3.

La vision *imaginative* se produit soit à l'aide de formes imaginaires imprimées dans les sens intérieurs, cf. Is., VI, 1 sq.; Ez., I, 3 sq.; Am., VII, 7 sq., soit dans des visions symboliques. Ez., II, 9 sq., XXXVII, 1 sq.; XL-XLVI. Elle comporte de multiples degrés et aspects : la lumière prophétique est plus vive à l'état de veille que si elle emprunte le songe pour se communiquer; les paroles directement perçues sont plus expressives que les simples signes, symboles de la réalité prophétisée; plus les signes sont expressifs, et plus haute est la prophétie; et si le prophète non seulement entend, mais voit celui qui lui parle, le degré de la prophétie sera plus parfait : au rang suprême, s'il voit en celui qui lui parle une représentation de Dieu même, comme jadis Isaïe, VI, 1; moins parfait, si un ange apparaît; moins parfait encore, si l'interlocuteur n'est qu'un homme.

La prophétie par simple vision *sensible* est celle dans laquelle le prophète reçoit communication de la vérité par le moyen même de ses sens externes. Ainsi Abraham vit trois anges, Gen., XVIII, 2; Moïse, le buisson ardent, Ex., III, 2; Daniel, les caractères mystérieux, Dan., V, 25; cf. VIII, 15. Cf. saint Thomas, q. CLXXIII, a. 3.

b. Matériellement, la prophétie est réalisée dans un triple état possible : l'état de *veille*, l'état d'*extase* ou de *ravissement*, l'état de *sommeil*. Cf. q. CLXXIV, a. 1, 2, 3. Il n'y a dans les Livres saints qu'un exemple de révélation faite par songe au prophète lui-même. Dan., VII, 1.

Voir, dans le *Dictionnaire de la Bible*, l'art. *Songe*, t. V, col. 1833-1834, et ici EXTASE, particulièrement col. 1881-1884. Cf. saint Thomas, IIa-IIæ, q. CLXXV, a. 2, 3.

II. POSSIBILITÉ. — Nous exposerons d'abord la démonstration catholique de la possibilité de la prophétie, ensuite les difficultés soulevées contre cette possibilité, tant au point de vue de la doctrine qu'en regard des faits.

1° *Démonstration catholique.* — Pour comprendre toute la portée de cette démonstration, il faut, à sa base, poser que l'argument prophétique engage la

science infinie de Dieu, ainsi que le déclare le concile du Vatican. Il faut donc montrer que Dieu, et Dieu seul, peut communiquer à l'homme la connaissance prophétique, entendue au sens strict que nous avons précisé.

1. *Dieu peut communiquer à l'homme la connaissance prophétique.* — Cette assertion n'est, en somme, qu'un aspect particulier du problème plus général de la possibilité de la révélation. L'objet spécial de la prophétie entendue au sens strict est le futur contingent, ou encore les secrets intimes des cœurs que saint Thomas rattache à la prophétie stricte. Cf. Ia-IIæ, q. CXI, a. 4; IIa-IIæ, q. CLXXI, a. 3, ad 2um.

Or, d'une part, il est certain que Dieu connaît d'une façon certaine et infaillible les événements futurs, même libres, et le secret des cœurs. Ce point sera exposé ailleurs (voir SCIENCE DIVINE); mais, étant données la souveraine perfection de Dieu et son immutabilité, il apparaît nettement qu'il ne peut en être autrement. Si Dieu ne connaissait pas de toute éternité et infailliblement tous les futurs libres et les secrets des cœurs, sa science ne serait ni parfaite et infinie ni éternelle et immuable : progressive, elle passerait de l'imperfection à la perfection, de la puissance à l'acte. Bien plus, elle recevrait sa détermination des événements extérieurs, au fur et à mesure de leur succession. En somme, Dieu serait instruit par les créatures elles-mêmes. Or, tout cela est impossible. Dieu est acte pur; aucune potentialité en lui. Comme l'explique saint Thomas, sa science n'est pas causée par les choses; c'est elle qui, jointe à la volonté toute-puissante, est cause des choses. Ainsi donc Dieu connaît de toute éternité tous les futurs contingents et libres. *Sum. theol.*, Ia, q. XIV, a. 8; *In Ium Sent.*, dist. XXXVIII, a. 1; *Cont. Gentes*, l. I, c. LXI, LXII; *De veritate*, q. II, a. 4; cf. *De malo*, q. XVI, a. 7. — *Sum. theol.*, Ia, q. XIV, a. 13; q. LXXXVI, a. 3, 4; *In Ium Sent.*, dist. XXXVIII, a. 5; *Cont. Gentes*, l. I, c. LXVII; *De veritate*, q. II, a. 12; *Quodl.*, XII, q. III. — *Sum. theol.*, Ia, q. XIV, a. 15; q. XIX, a. 7; *In Ium Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, a. 2, 5; dist. XXXIX, q. I, a. 1, ad 2um; *De veritate*, q. II, a. 5. Cf. L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, p. 249-251.

Nous n'avons pas à entrer ici dans l'exposé théologique de l'accord de cette prescience divine avec la liberté humaine. Les différents systèmes proposés par les écoles catholiques ont été présentés ici même d'une façon abondante (voir les art. CONCOURS DIVIN, PRÉMOTION, GRACE, etc.); il nous suffit d'ailleurs de savoir que Dieu, de toute éternité, sait d'une science parfaite et immuable tous les événements résultant du jeu des libertés créées pour que nous puissions conclure à la possibilité de la communication de cette science à certains hommes choisis de Dieu. Si la révélation des mystères proprement dits est possible, grâce à l'intelligence analogique que nous en pouvons avoir (voir MYSTÈRE, t. X, col. 2591), à plus forte raison la communication de vérités, qui ne sont surnaturelles que *quoad modum*, est-elle possible dans le triple genre de vision, intellectuelle, imaginative, sensible, que nous avons énuméré ci-dessus, voir col. 720. Il suffit que Dieu imprime dans l'âme du prophète de nouvelles espèces intelligibles, ou de nouvelles images, ou qu'il ordonne les espèces déjà acquises en vue d'exprimer les événements futurs, et qu'enfin il accorde à l'intelligence du prophète la lumière qui lui permettra de porter un jugement certain et infaillible sur cette connaissance. Cf. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, t. II, p. 118 sq.; Ottiger, *op. cit.*, th. VIII.

2. *Dieu SEUL peut de lui-même donner à l'homme cette connaissance prophétique des futurs contingents et des secrets des cœurs.* — On saisit la portée de cette seconde assertion, à laquelle l'apposition *seul* donne toute sa signification. L'argument prophétique doit être une preuve convaincante de l'intervention divine en faveur d'une institution ou d'une vérité : il faut donc, de toute nécessité, que la connaissance des événements futurs libres et des secrets des cœurs ne puisse être communiquée par un autre que Dieu aux anges ou aux hommes. Aussi rattache-t-on cette seconde proposition à l'enseignement de saint Thomas touchant la connaissance des choses futures par les anges, *Sum. theol.*, Ia, q. LVII, a. 3, et, touchant la divination, IIa-IIæ, q. XCV; cf. q. CLXXII, a. 1, 5.

Telle qu'on l'a exposée, la notion de prophétie comporte la connaissance et la prédiction infaillibles d'un événement libre futur, connaissance et prédiction essentiellement distinctes de la simple conjecture. Or, Dieu *seul* peut avoir une telle connaissance des événements futurs. Donc, lui seul peut en donner communication aux hommes.

Que Dieu seul puisse avoir cette connaissance infaillible et certaine, cela résulte, d'une part en ce qui concerne Dieu, de sa science parfaite, coexistant éternellement à tout ce qui se déroule dans le temps et ayant, par sa causalité même, une véritable priorité de nature sur la réalisation même des événements; d'autre part, en ce qui concerne l'intelligence angélique créée, de l'imperfection relative de cette intelligence, qui, n'étant pas cause des événements, doit s'accommoder de la succession même des choses à concevoir. De sorte que, si parfait que soit, par rapport à l'homme, l'esprit angélique, il ne peut cependant prévoir l'avenir que d'une manière conjecturale, dépourvue de toute certitude infaillible. Une telle connaissance ne saurait, communiquée à l'homme, mériter le nom de connaissance prophétique. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LVII, a. 3; *De veritate*, q. VIII, a. 12.

Quant à la connaissance des secrets des cœurs, s'il est possible aux anges et aux hommes eux-mêmes de les discerner à travers leurs effets extérieurs, il appartient à Dieu seul de les connaître infailliblement tels qu'ils sont dans les esprits et les volontés. « La raison en est que la volonté d'une créature raisonnable n'est soumise qu'à Dieu et que Dieu seul peut agir sur elle, lui qui est son objet principal et sa fin dernière, comme on le dira (q. LXIII, a. 1, et q. CV, a. 5). Aussi, les choses qui ne dépendent que de la volonté ou qui n'existent qu'en elle ne sont connues que de Dieu. » Ia, q. LVII, a. 4; *De veritate*, q. VIII, a. 13. Pareillement donc, un ange, si parfait qu'il soit, ne pourra connaître d'une façon certaine ces secrets et les communiquer à un homme.

2° *Les difficultés soulevées contre la possibilité de la prophétie proprement dite.* — 1. *Au point de vue de la doctrine spéculative.* — La possibilité de la prophétie est niée spéculativement par les philosophes qui refusent à Dieu la prescience des futurs contingents. Tels les anciens épicuriens et stoïciens, tels les modernes sociniens et de nombreux rationalistes. La raison mise en avant pour nier cette prescience est la prétendue nécessité de sauvegarder la liberté humaine. La possibilité de la prophétie mène droit au fatalisme. Ainsi, Wegscheider écrivait : « Toute prédiction divinement manifestée, par laquelle serait annoncé expressément le destin inévitable d'un homme ou d'un peuple, en dépendance de faits dont l'accomplissement dépend d'eux, répugne à l'idée d'un Dieu très saint et très bon, favorise le fatalisme et supprime la liberté morale de l'homme. » *Institutiones theologicæ christianæ dogmaticæ*, Halle, 1826, t. I, c. II, § 50, p. 189. Sur ce théologien rationaliste protestant, qu'on a appelé *den bekanntesten Dogmatiker des Rationalismus*, voir H. Hoffmann, dans *Protest. Realencyklopadie*, t. XXI, p. 34.

La réfutation de semblables objections appartient

au domaine de la philosophie. Il suffit d'indiquer ici brièvement le point délicat à mettre en relief. D'une part, il convient de montrer que la connaissance des futurs libres par Dieu n'impose à ceux-ci aucune nécessité. La science divine est nécessaire, mais, « à l'égard de leurs propres causes, les (futurs libres) demeurent contingents : ils sont donc contingents tout court, car le contingent est précisément ce qui n'est pas déterminé dans sa cause. A l'égard de Dieu, rien n'est contingent... ; mais ce n'est pas là une qualification *en soi* et qui réponde au langage ; ce n'est qu'une vérité de point de vue, contrairement à ce qu'a cru Renouvier, qui renverse ici l'ordre des rapports. De même que ce qui est infini en soi peut être fini pour Dieu, ce qui est contingent en soi peut être nécessaire pour Dieu, ou pour mieux dire supérieur à l'un et à l'autre, vu que Dieu est au-dessus de toute différence, dépassant et contenant en soi la double sphère du contingent et du nécessaire. De même, en ce qui concerne proprement la vision, la supériorité de Dieu par rapport au temps fait que le temps n'est pour lui qu'un attribut quelconque des choses, et qu'il n'éprouve pas plus de difficulté à voir une chose présente ou future qu'à voir une chose bleue ou rouge. C'est ce qu'on veut dire quand on affirme qu'il voit le futur comme présent. » A.-D. Sertillanges, *Somme théologique de saint Thomas, Dieu*, t. I, note 126. Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XIV, a. 13, ad 1um, ad 2um, et parall. : *In Ium Sent.*, dist. XXXVIII, a. 5 ; *Cont. gentes*, l. I, c. LXVII ; *De veritate*, q. II, a. 12 ; *Quodl.*, XII, q. III.

D'autre part, nonobstant la certitude infaillible de l'événement futur dans la connaissance prophétique, ni la liberté humaine ni la moralité de l'acte prévu ne peuvent être mises en cause. Les auteurs font à ce sujet différentes réflexions opportunes. Tout d'abord, même en admettant que la prophétie concerne une personne déterminée, mise elle-même au courant de ce qu'elle fera dans l'avenir, ni sa liberté ni sa responsabilité ne sont contrariées par la prophétie, car la prescience divine n'enlève aux événements rien de leur caractère propre. L'exemple typique est ici le reniement de saint Pierre prédit par Jésus, et qui néanmoins s'est produit sans que la liberté et la responsabilité de Pierre fussent diminuées en quoi que ce fût. Mais il peut se faire aussi que, si la prophétie prévoit un événement futur libre, elle laisse de côté la désignation de la personne par qui cet événement se produira. Auquel cas, d'une façon indiscutable, la responsabilité morale de l'agent humain demeure entière. Cf. F.-X. Schouppe, *Elementa theologiæ dogmaticæ*, t. I, Bruxelles, n. 165, p. 108. Enfin, si l'événement futur libre ne dépend pas de la liberté humaine (par exemple, un miracle), la difficulté tombe d'elle-même. Voir Ottiger, *op. cit.*, p. 247.

On insiste en affirmant que la prophétie, faisant prévoir l'avenir aux hommes, est une occasion et même une cause de moindre mérite et de moindre effort pour le bien et contre le mal. A quoi il convient de répondre que, si la prophétie devait intervenir à tout instant dans la marche de ce monde, l'objection pourrait être formulée avec quelque apparence de raison. Mais, fait exceptionnel et insolite, la plupart du temps ignorée de la grande masse quand elle est formulée, la prophétie, comme le miracle lui-même, « non seulement n'est pas un obstacle aux fins de Dieu, de l'homme, de la religion et de la révélation, mais les aide admirablement. Elle est : *a) très digne de Dieu*, qui, par elle, manifeste ses perfections, notamment son omniscience, supérieure à tous les esprits créés, et confond les faux oracles ; *b) très conforme à la nature de l'homme*, qui est par instinct naturel porté vers la connaissance des choses futures ; *c) souverainement utile à la religion*, car les prophéties excitent l'homme à honorer Dieu, à croire aux mystères, à craindre les menaces divines, à espérer les récompenses (s'il fallait trouver ici de l'imperfection répugnant à la sagesse divine, il faudrait condamner la vertu d'espérance et la contrition imparfaite) ; enfin *d)* très accommodée à la révélation, qui reçoit d'elle une preuve de sa vérité et comme une marque de la divinité. » Knoll, *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, pars Iª, Insprück, 1852, § 69, p. 147.

2. *Au point de vue des faits.* — Nombre de ceux qui, en regard de la science divine et de la liberté humaine, ont voulu nier la possibilité de la prophétie ont demandé à l'histoire comparée des religions et à la psychologie de réduire et d'expliquer les faits prophétiques anciens, pour démontrer la non-existence de la véritable prophétie. L'impossibilité spéculative de la prophétie n'est pas pour autant affirmée, car l'axiome reste toujours vrai : *a non esse ad non posse, non valet illatio* ; mais du moins on affirme avec conviction que, si théoriquement on peut concevoir une prophétie véritable comme possible, en fait, une telle prophétie n'a jamais existé, et sa possibilité pratique demeure ainsi aléatoire.

Le travail fondamental contre la doctrine catholique reste, sur ce point, celui d'Abraham Kuenen, dans le second volume de sa *Recherche historique et critique sur la composition et la collection des livres du Vieux Testament*, t. II (en néerlandais), Leyde, 1863, 2e éd., 1889, ouvrage traduit en allemand, en anglais, en français, et qui a inspiré toute la critique libérale.

Toute la thèse revient, sous plusieurs formes différentes, et avec de multiples arguments, à prouver que le phénomène désigné sous le nom de prophétie est naturellement explicable, sans faire intervenir la science divine et une communication de Dieu à l'homme.

a) On s'efforce tout d'abord de démontrer que des religions antérieures au judaïsme ont eu leurs prophètes et que les Hébreux n'ont fait que copier cette institution ancienne et tout humaine.

L'origine *arabe* du prophétisme, soutenue par C.-H. Cornill, *Der Israelitische Prophetismus*, 2e éd., Strasbourg, 1896, p. 12, et par T.-K. Cheyne, *Encyclopædia biblica*, t. III, col. 3857, ne repose sur aucun argument sérieux : simples étymologies ou détails de costumes.

L'origine *chananéenne* est affirmée par Kuenen, qui exploite les passages de la Bible relatifs aux « fils de prophètes », au temps de Samuel. L'éclosion du prophétisme daterait du temps de Samuel. L'époque des Juges, explique Kuenen, fut remplie par les luttes entre Hébreux et Chananéens, avec des résultats très divers : la religion du vainqueur supplantait l'autre, ou bien une fusion s'opérait. Un renouvellement religieux s'opéra en Israël à la fin de cette période : la prophétie fut une des formes de ce réveil religieux. « Les phénomènes d'exaltation extatique, écrit Kuenen, qui jusqu'alors ne s'étaient vus que chez les sectateurs des dieux du pays, et qui certainement n'avaient point passé inaperçus des Israélites, se propagèrent chez les serviteurs du Dieu national Jahvé. Il se forma des associations de prophètes de Jahvé. Comme les associations pareilles des Chananéens, elles excitent l'enthousiasme de leurs adeptes par la musique et par le chant. Ce qui se passe chez les prophètes de Jahvé est attribué à l'opération de l'Esprit de Jahvé... » P. 156. Kuenen rejette l'étymologie qui donne à *nâbî* le sens de « porte-parole, d'interprète ». Il veut voir en ce mot un dérivé de *nâba'*, avec le sens de « bouillir, bouillonner », pour exprimer l'effervescence, l'exaltation prophétique, et cela, avoue-t-il ingénument, afin que ce sens puisse s'appliquer aux deux catégories de prophètes, les Chananéens et les Hébreux. Cette théorie, qui a trouvé un succès assez considérable près d'un certain

nombre d'auteurs protestants et rationalistes, ne repose en définitive que sur de simples conjectures sans base solide. Les « prophètes chananéens » ont été créés de toutes pièces et introduits dans l'histoire pour les besoins de la cause. L'existence de ces bandes de fanatiques semblables à des derviches est une *pure conjecture*. Il n'est question de pareils « prophètes » que deux cents ans plus tard, et encore ne sont-ils pas chananéens, mais prêtres prophètes du Baal tyrien, entretenus aux frais de Jézabel. Le nom de *nâbî* n'a d'ailleurs pas été emprunté aux Chananéens : le mouvement prophétique en Israël étant, nous dit-on, un mouvement national, il est difficile de penser que, pour le désigner, les Hébreux soient allés chercher des termes étrangers. Enfin, bien avant cette époque, le prophétisme existait en Israël. Voir les traditions anciennes consignées dans le Pentateuque et le livre des Juges, sur Moïse, Marie, sœur de Moïse, Ex., xv, 20, les soixante-dix anciens du peuple, Num., xi, 24-30; Déborah, Jud., iv, 4, et les juges Othoniel, Gédéon, Samson, Jud., iii, 10; vi, 34; xiv, 6, 19; xv, 14. Cf. Condamin, *Prophétisme israélite*, dans *Dict. apol.*, t. iv, col. 390. L'opinion de Kuenen sur l'origine chananéenne du prophétisme est aujourd'hui presque entièrement abandonnée. On trouvera dans Condamin, *ibid.*, la bibliographie des adversaires de Kuenen chez les protestants.

Il ne faut pas accorder plus d'importance à l'opinion supposant au prophétisme d'Israël une origine *égyptienne*, opinion proposée par H.-O. Lange, à l'occasion de fragments de papyrus contenant un texte de la XIXe dynastie, assez mal conservé. Communication faite dans les *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1903, p. 601 sq. On y voit un prophète, Ipouwer, annoncer un malheur à venir, une révolution sociale, des invasions étrangères, puis un libérateur qui apporte le salut et rétablit l'ordre. N'est-ce pas le schéma des futures prophéties messianiques en Israël? L'hypothèse a été reprise par d'autres auteurs; Condamin cite : Eduard Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle, 1906, p. 451-453; Maspero, *New light on ancient Egypt*, trad. fr. par E. Lee, Londres, 1908, c. xxxi, p. 228-233; J.-H. Breasted, qui fait remonter cette prophétie à la XIIe dynastie, *A history of the ancient Egyptians*, Londres, 1908, p. 151; Ch.-F. Kent, *The sermons, epistles and apocalypses of Israel's prophets*, Londres, 1910, p. 5. Mais l'hypothèse a été réduite à sa juste valeur de simple description d'une grande détresse causée par des discordes civiles, par A.-H. Gardiner. Voir les autres mises au point dans Condamin, *art. cité*, col. 391. D'ailleurs, de l'aveu des critiques rationalistes eux-mêmes, si l'institution de la prophétie avait été réellement empruntée par les Hébreux à d'autres peuples, elle aurait subi chez eux de telles transformations qu'elle en serait devenue une sorte de création nouvelle. Le prophétisme hébreu possède trois caractéristiques capitales qui en font un phénomène tout à fait à part : le Dieu qui parle, les vérités qui sont proclamées, l'état d'âme du prophète. Cf. F.-C. Eiselen, *Prophecy and the prophets*, New-York, 1909, p. 18, 22. Cornill lui-même adopte cette manière de voir.

b) On invoque également l'existence de prétendues « écoles de prophètes », dans un sens favorable aux thèses naturalistes et évolutionnistes. Les groupes de prophètes, les « fils » de prophètes dont à plusieurs reprises parle l'Écriture, sont un signe que le prophétisme n'est qu'un enthousiasme religieux dont la contagion est irrésistible. En lui, aucune manifestation surnaturelle. Voir les textes dans Condamin, *art. cité*, et dans Mangenot, art. *Écoles de prophètes*, dans le *Dict. de la Bible*, t. ii, col. 1567. On a ainsi imaginé des associations religieuses, centres d'études préparant à l'exercice des fonctions prophétiques, et ces écoles auraient été à l'origine du monothéisme hébreu. En réalité, l'expression « fils de prophètes » n'implique pas la signification de *disciple* de prophète, d'où est venue l'idée des « écoles » de prophètes; elle signifie simplement membre de l'association des prophètes. En sorte que les fils des prophètes sont simplement des prophètes d'un genre spécial, groupés entre eux, vraisemblablement « dans un but religieux, pour défendre et maintenir intacte (non pour instituer) la religion de Jahvé et pour lutter contre l'entraînement vers le culte de Baal ». Condamin, *art. cité*, col. 394. Loin de voir dans ces écoles de prophètes des groupements d'individus fanatisés, bandes d'énergumènes courant le pays, à la façon des derviches hurleurs et danseurs, il serait plus exact de comparer leurs manifestations aux prédications du temps de la Ligue, ou encore, de nos jours, aux manifestations de l'Armée du salut. Sur tous ces points, on devra consulter Condamin, *art. cité*, col. 393-394. Quoi qu'il en soit, même si parfois ces « prophètes » furent favorisés de mouvements extatiques provenant de l'esprit divin, on ne saurait en conclure qu'ils reçurent des inspirations ou des révélations d'origine divine. Il existe une différence essentielle entre ces prophètes et les personnages choisis pour annoncer des vérités cachées.

c) On veut également détruire le caractère surnaturel de la prophétie et, par là, ruiner la thèse catholique de sa possibilité et de sa réalité, en réduisant les prophètes à n'être que des hommes providentiels, suscités par le cours normal des événements, sans intervention miraculeuse de Dieu, comme purent l'être Confucius, le Bouddha, Zoroastre, Platon. C'est la thèse de Kuenen et, en général, des rationalistes. Ces auteurs conservent les expressions de révélation, miracle, surnaturel, mais ils les vident de leur sens classique pour n'y loger que des concepts naturalistes. Ainsi, la notion de prophétie est ruinée par la base : les prophéties ne sont plus « que les prévisions de quelques hommes de génie, les espérances religieuses de quelques saintes âmes, des aspirations vers un avenir idéal et, en somme, de pures conjectures dont la réalisation prouverait seulement la perspicacité de leur auteur ». Condamin, *art. cité*, col. 396.

Cette notion de la prophétie est contraire à la conviction des prophètes, qui se considèrent comme des messagers de Jahvé en un sens très spécial. Leurs témoignages sont formels. Am., vii, 15; Is., vi, 8-9; Jer., i, 7; xxvi, 12-15; Ez., ii, 2-5; Zach., ii, 13 (9); iv, 9, etc. Pour les éluder, les rationalistes interprètent en un sens naturaliste ces assertions des prophètes et en proposent trois explications possibles : l'*imposture* : les prophètes se réclament ouvertement et formellement d'une mission divine, surnaturelle, sans l'avoir reçue et sans même y croire; l'*illusion* : les prophètes croient à cette mission surnaturelle, mais cette croyance est en réalité une illusion de leur part, ils sont des illuminés, des hallucinés; enfin l'explication dite *psychologique*, de beaucoup la plus spécieuse et la plus répandue : les prophètes voient dans cette mission un devoir imposé par les circonstances, un rôle conforme aux desseins de Dieu, qu'ils se sentent appelés à jouer, ce qui leur permet de se dire « envoyés de Dieu », non au sens strict et par un message direct, mais au sens large d'une mission providentielle. La révélation divine, attestée par ces mots : *Dieu dit, Dieu m'envoie, Dieu parle*, signifie donc tout simplement une conviction intime du prophète, proclamant ce qu'il imagine être parole ou volonté divine, encore qu'il ne connaisse nullement cette parole et cette volonté par voie de révélation personnelle.

Cette dernière explication, la seule qui jouisse encore d'un certain crédit, se trouve chez Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, trad. Pierson, t. ii, p. 28-30; elle est supposée par Ewart, *Die Prophe-*

ten des Alten Bundes, 1867, trad. angl. par J. Frédérick-Smith, t. I, 1875, p. 29-40; par Albert Réville, *Revue des Deux Mondes*, 15 juin 1867, p. 826 sq. Elle est explicitement proposée par Auguste Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1e éd., p. 158-159. William James y ajoute l'explication subsidiaire tirée de la doctrine moderne du subconscient, qui, d'après lui, rend compte « des visions, des voix, des extases, des révélations fulgurantes ». Chez les prophètes, « l'inspiration automatique ou semi-automatique... paraît avoir été fréquente ou même habituelle ». *L'expérience religieuse, essai de psychologie descriptive*, trad. Frank Abauzit, 2e éd., 1908, p. 399, 400.

Cette explication psychologique, même avec le perfectionnement de la théorie du subconscient, ne saurait être acceptée. Elle se heurte aux témoignages les plus formels des prophètes. Ceux-ci comprennent parfaitement que la « parole de Jahvé » ne vient pas de leurs propres pensées ni de leur « cœur », c'est-à-dire de leur propre esprit. Ils savent, au contraire, quand cette parole leur est venue et qu'ils la doivent à une communication divine. Et précisément ils reprochent aux faux prophètes de faire passer comme parole divine leurs propres paroles. Cf. Ez., XIII, 3-7; XXII, 28; Jer., XXIII, 16-22; XXVIII, 15-17. De plus, la théorie du subconscient suppose une période d' « incubation », de « cérébration », préalable à l'éclosion de l'idée forte dont l'apparition brusque peut produire l'illusion d'une influence étrangère qui s'impose. Or, les illuminations des prophètes d'Israël n'ont pas été précédées de cette période d'incubation. Ce sont des illuminations soudaines et impréparées. Voir les cas de Balaam, Num., XXIII, 8-26; XXIV, 13; de Nathan, II Reg., VII, 4-5; de Michée, III Reg., XXII, 14 sq.; d'Isaïe, rectifiant soudainement son premier oracle à Ézéchias, IV Reg., XX, 1-5. En ces circonstances, la « parole de Dieu » se fait connaître à l'improviste et d'une façon inattendue. Bien plus, le prophète reçoit parfois sa mission contre sa volonté : ainsi, pour Moïse, Ex., IV, 13. Élisée et Amos sont choisis par Dieu sans préparation à leur ministère, IV Reg., II, 14-15; Am., VII, 15. Isaïe, que Dieu a appelé dans une vision, est d'abord terrassé par la majesté et la sainteté de Jahvé. Is., VI, 5 sq. Jérémie se plaint de sa faiblesse, I, 6, et des ennuis que lui attire l'esprit de prophétie auquel cependant il ne peut résister, XX, 7-9. Les conditions dans lesquelles est envoyé Ézéchiel sont peu attrayantes, II, 4-8; III, 6-7. Baruch se lamente d'être le porte-parole de Dieu. Jer., XLV, 3.

Toutes ces remarques font constater combien peu la prophétie répond, chez ces personnages, à l'idée que nous en donnerait la philosophie du subconscient, ce *deus ex machina*, comme dit Pierre Janet, auquel on fait appel pour tout expliquer. *Les médications psychologiques*, t. II, p. 282. Il ne reste qu'une hypothèse valable pour expliquer le phénomène prophétique de l'Ancien Testament, c'est que Dieu a vraiment parlé aux prophètes. Cf. II Petr., I, 21. C'est aussi la conclusion à laquelle aboutissent certains théologiens protestants conservateurs. Voir C. von Orelli, art. *Prophetentum des A. T.*, dans *Protest. Realencyklopädie*, t. XVI, p. 92. Les paroles suivantes d'Ed. Riehm sont à citer : Le prophétisme de l'Ancien Testament est inintelligible si l'on n'admet pas la révélation divine proprement dite, c'est-à-dire « *une opération extraordinaire de l'Esprit de Dieu sur l'esprit des prophètes*... Car c'est un fait indéniable — un fait attesté à chaque page des écrits prophétiques — les prophètes avaient la conscience claire et certaine d'exprimer non leurs propres pensées, mais les pensées de Dieu qui leur étaient révélées... C'est précisément sur ce point qu'ils insistent quand ils montrent comment ils se distinguaient des faux prophètes. » *Messianic prophecy*, trad. de l'allemand, nouv. éd., 1900, p. 15; cité par Condamin, *art. cité*, col. 105.

III. CONSTATATION. — La prophétie ne saurait avoir valeur de motif de crédibilité si nous ne pouvions en vérifier le caractère préternaturel. Il faut donc, comme pour le miracle, que sa constatation soit possible.

Puisque la prophétie est une prédiction infaillible d'un événement naturellement imprévisible, sa constatation comporte nécessairement deux éléments : 1° constatation du fait de la prédiction elle-même; 2° constatation du fait de sa réalisation.

1° *Constatation du fait de la prédiction elle-même*. — Sauf le cas exceptionnel où le souvenir personnel peut intervenir, cette démonstration, comme toute information historique, doit se faire par la recherche et par la critique des témoignages et des textes écrits. Par ce moyen, on doit aboutir à une certitude historique véritable.

Le critique doit, dans sa démonstration, préciser plusieurs points :

1. Démontrer que *la prophétie est une annonce précise d'événements ultérieurs* et non une formule générale pouvant s'adapter également à des faits très différents. Ces formules générales et équivoques sont employées par les devins et les chiromanciens. Les anciens oracles sibyllins rentrent dans cette catégorie. Mais des prédictions de ce genre ne sauraient être appelées prophéties. Plusieurs rationalistes, notamment James Darmesteter, Auguste Sabatier, Reuss, ont voulu réduire les prophéties bibliques à ces simples généralités que l'habileté humaine suffit à expliquer. Cette théorie est insoutenable quand on examine un grand nombre de prophéties de l'Ancien Testament : ainsi Isaïe annonce de façon précise l'échec de la coalition syro-éphraïmite, l'invasion des Assyriens, la prochaine humiliation du royaume du Nord, la chute de Damas, la ruine de Samarie, la délivrance miraculeuse de Jérusalem bloquée par Sennachérib, la guérison d'Ézéchias atteint d'une maladie mortelle. Ainsi Jérémie prédit la mort d'Ananias à brève échéance. Ainsi beaucoup des détails de la naissance, de la vie et de la mort du Messie nous sont prédits par les prophètes. Dans le Nouveau Testament, les prophéties de Jésus relativement à sa passion, à sa mort, au reniement de Pierre, à sa résurrection après trois jours, à la venue du Saint-Esprit, à la ruine de Jérusalem avant la disparition de la génération contemporaine, ne peuvent en aucune manière s'expliquer à la façon des oracles sibyllins ou des prédictions des devins ou des chiromanciens.

2. Démontrer que *la prophétie n'a pas été écrite ou tout au moins arrangée après les événements*. — Affirmer, pour ruiner la valeur démonstrative de la prophétie, qu'en réalité toutes les prophéties ont été écrites après coup, *vaticinia post eventum*, c'est là une théorie trop commode. C'est « la pire de toutes ». A.-B. Davidson, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 120 *b*. Elle est aujourd'hui totalement abandonnée, même des rationalistes, tant elle est contredite par l'esprit et le ton des œuvres prophétiques.

Mais, du moins, les prophéties pourraient-elles avoir été compilées, arrangées après les événements? Ainsi, Renan affirme que « les extraits des anciens prophètes ont été faits d'une manière tendancieuse... Les passages n'ont pas été fabriqués, mais ils ont été choisis. » *Histoire du peuple d'Israël*, t. II, p. 439, note 1. Pour le même auteur, Osée ne serait qu'une compilation dont, après coup, on n'aurait gardé que ce qui se serait vérifié. *Ibid.*, p. 467, note 2. Mais l'opinion, sous cette forme adoucie, n'est pas plus acceptable que sous sa forme brutale. Il est facile à l'apologiste catholique de montrer qu'une telle hypothèse répugne au caractère manifeste de sincérité des auteurs bibliques qui s'attachent à ne rien cacher en bien comme en mal de ce

qu'ils savent et qui, par conséquent, font preuve d'une telle bonne foi qu'on ne peut les accuser d'avoir arrangé après coup leurs écrits.

3. Démontrer que *la prophétie n'est pas l'expression d'un simple pressentiment, d'une simple intuition de l'avenir* et *la distinguer de ce qui pourrait être simple conjecture.* C'est là, à vrai dire, le point délicat dans la constatation du fait de la prophétie comme telle.

Tout d'abord, il convient de reconnaître que cette discrimination de la prophétie proprement dite et de la conjecture humaine n'est pas directement possible dans tous les cas. Il en est cependant où l'apologiste peut la faire apparaître nettement, soit d'une façon directe par l'intelligence des textes eux-mêmes, soit d'une façon indirecte, par l'examen des circonstances dans lesquelles se produisent prophétie ou conjecture.

a) Discrimination directe de la prophétie véritable et de la simple conjecture. — Deux procédés doivent être ici employés, selon le genre de prophétie avec quoi l'apologiste a affaire.

a. Parfois, il pourra considérer la prophétie surtout comme un miracle de prescience : *c'est dans le nombre, la précision des détails concernant les événements futurs imprévisibles qu'éclate le caractère prophétique de la prédiction* : méthode d'analyse et plus populaire. Plus la prophétie comporte de détails concernant les circonstances des événements futurs, plus longtemps d'avance sont annoncés ces détails, et plus il apparaît qu'il ne saurait être question d'une simple conjecture ou d'un pressentiment humain. Or, l'apologiste catholique n'aura aucune peine à montrer que bien des prophéties ont prévu, non d'une façon dubitative ou équivoque, mais avec certitude et précision, des circonstances et des faits de détail, contingents et libres, devant se produire dans un avenir lointain, dans des conjonctures multiples et complexes et en dépendance complète de la libre détermination de plusieurs personnages n'ayant aucunement l'intention d'agir pour réaliser les prophéties. Les prophéties messianiques abondent de ces précisions particulières qui suffisent à les distinguer sans hésitation possible de ce qu'auraient pu être, en pareils sujets, de simples conjectures humaines. Bossuet insiste sur cet aspect, analytique et populaire, de l'argument prophétique considéré dans l'abondance et la précision des détails, quand il écrit :

Les autres prophètes n'ont pas moins vu le mystère du Messie. L'un voit *Bethléem, la plus petite ville de Juda*, illustrée par sa naissance, et en même temps, élevé plus haut, il voit une autre naissance, par laquelle *il sort de toute éternité* du sein de son Père (Mich., V, 2). L'autre voit la virginité de sa mère, un *Emmanuel, un Dieu avec* nous (Is., VII, 14) sortir de ce sein virginal, et un enfant *admirable* qu'il appelle *Dieu* (Is., IX, 6). Celui-ci le voit entrer *dans son temple* (Mal., III, 1); cet autre le voit *glorieux dans son tombeau*, où la mort a été vaincue (Is., XI, 10; LIII, 9). En publiant ses magnificences, ils ne taisent pas ses opprobres. Ils l'ont vu *vendu*, ils ont su le nombre et l'emploi des *trente pièces d'argent dont il a été acheté* (Zach., XI, 12, 13). En même temps qu'ils l'ont vu *grand et élevé* (Is., LII, 13), ils l'ont vu *méprisé et méconnaissable au milieu des hommes; l'étonnement du monde*, autant par sa bassesse que par sa grandeur; *le dernier des hommes; l'homme de douleurs chargé de tous nos péchés; bienfaisant et méconnu; défiguré par ses plaies et par là guérissant les nôtres; traité comme un criminel; mené au supplice avec des méchants, et se livrant, comme* un *agneau* innocent, paisiblement *à la mort; une longue postérité naître de lui* (*ibid.*, LIII) par ce moyen, et la vengeance déployée sur son peuple incrédule. Afin que rien ne manquât à la prophétie, ils ont compté les années jusqu'à sa venue (Dan., IX), et, à moins de s'aveugler, il n'y a plus moyen de la méconnaître. *Discours sur l'histoire universelle*, part. II, c. IV.

b. Mais, d'autres fois, surtout s'il veut prendre l'argument des prophéties messianiques dans son ensemble, l'apologiste catholique ne s'arrêtera pas aux détails pour marquer ce qui sépare la vraie prophétie des simples pressentiments humains, des pures conjectures. Il trouvera dans la prophétie *le signe d'une action divine à longue échéance sur les destinées religieuses du monde*, action qui va se développant et se précisant au milieu des agitations humaines, à travers les vicissitudes des événements et nonobstant les chocs contraires des volontés libres. Méthode synthétique et plus philosophique.

Ici, en effet, pour discriminer la prophétie des simples conjectures, intervient le principe philosophique de finalité appliqué à l'ordre général imposé par la Providence à la marche du monde. Cet ordre général relève de Dieu et non des hommes, tout d'abord dans la marche des événements eux mêmes qui aboutissent à ce que Dieu avait prévu, voulu et signifié aux hommes par les prophètes, sans que ceux-ci aient pu, par leurs seules lumières et quelle qu'ait pu être leur puissance d'intuition, prévoir ou pressentir un tel aboutissement. Cet ordre général relève encore plus spécialement de Dieu parce qu'il doit se réaliser en matières contingentes, dépendant des déterminations libres d'hommes, souvent peu disposés par eux-mêmes à chercher l'accomplissement des décrets divins, comme par exemple la volonté des bourreaux du Christ dans la crucifixion. Enfin et surtout, cet ordre général relève uniquement de Dieu en ce qu'il comporte la prévision de miracles dépendant de la seule volonté divine : l'incarnation du Fils, sa résurrection, la mission du Saint-Esprit, la propagation admirable de l'Église, sa durée indéfectible. Tous ces miracles ne sauraient être pressentis d'un simple pressentiment humain.

Sous cet aspect, la prophétie, considérée comme signe de l'action divine dans la marche du monde, doit être dégagée des éléments accessoires qui pourraient l'obscurcir : l'apologiste retiendra surtout les lignes générales qui en font ressortir la trame et le développement aux différentes époques du monde en attendant sa réalisation :

Nous retenons, comme résolvant bien des difficultés, l'opportune distinction, mise en relief par M. Touzard, entre les éléments *essentiels* et les éléments *accessoires* des prédictions. *L'argument prophétique*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, t. VII, p. 92. Sur les premiers, « les hommes de Dieu insistent dès le début; ils reviennent et renchérissent à qui mieux mieux, fournissant les uns après les autres leur apport de progrès et de développement, tout en sauvegardant une parfaite continuité de direction ». Parmi ces prédictions essentielles, il faut nommer « celle du règne universel de Jahvé dans la religion, la justice et la paix; celle du jugement qui devait préluder à l'inauguration de ce règne; celle du royaume qui devait grouper tous les individus de tous les temps et de tous les lieux, en qui et par qui s'établirait le règne de Dieu; celle du roi messianique, futur représentant de Jahvé, à la tête de la nouvelle société, appelé à ce titre à présider à son inauguration et à son développement, et, pour être digne de cette mission, revêtu par une influence très spéciale de l'Esprit de Dieu, de toutes les vertus morales et religieuses qui doivent fleurir dans le royaume. Telle encore l'annonce de la continuité qui doit régner entre les diverses interventions de Dieu dans le monde, son intervention dans le royaume d'Israël et de Juda, son intervention dans le royaume messianique, continuité telle que le royaume futur aura des Juifs pour premier noyau et point de départ, que le futur roi sera de race davidique. » Les autres éléments, « tout en occupant une place importante dans les prédictions messianiques, n'occupent pourtant, à raison de leur caractère même, qu'un rang secondaire, une place accessoire. Ils constituent comme les enveloppes, la gaine qui devait renfermer, entourer les éléments essentiels, pour les présenter sous une forme acceptable aux premiers destinataires des prophéties; mais leur sort était de se rompre, de se déchirer et finalement de disparaître le jour où le fruit en serait venu à sa pleine maturité. » Et le savant auteur mentionne, comme exemples d'éléments accessoires, « tout ce qui tend à restreindre le

royaume de Dieu au profit d'Israel : reconstitution du pouvoir terrestre d'Israel autrement que comme fait préparatoire aux événements futurs, conquêtes terrestres d'Israël, extension terrestre de sa domination, prospérité physique, etc. » Art. Jésus-Christ, t. viii, col. 1111.

Les efforts de la critique rationaliste portent sur ce point précis : il n'y aurait aucune intervention divine dans la marche religieuse de l'humanité, qui tout entière s'expliquerait par les lois de l'évolution. Le monothéisme hébreu aurait ainsi naturellement succédé au polythéisme primitif. La supériorité du monothéisme sur les religions polythéistes environnantes aurait persuadé les Hébreux de leur propre supériorité et fait naître en leur esprit la persuasion de leur future grandeur. Une ère de gloire et de domination universelle leur était réservée, et ainsi apparut naturellement l'espérance messianique. Renan ajoute, *Vie de Jésus*, p. 4, que l'espérance messianique a créé d'une certaine façon le Messie. L'ardente imagination des Juifs, l'attente universelle du Messie, avaient tellement exalté les esprits qu'à l'arrivée de Jésus-Christ ses contemporains lui imposèrent le nom et les attributs du Messie. Et Jésus lui-même, inconsciemment, peu à peu se persuada qu'il était le Messie, et ses disciples n'eurent d'autre préoccupation que de montrer qu'en lui les prophéties messianiques étaient accomplies.

Une telle conception est en opposition avec toutes les données de l'histoire. Nous ne faisons que la signaler ici : la réfuter serait reprendre toute l'histoire du monothéisme juif, des prophéties messianiques, de la manifestation messianique et divine de Jésus-Christ. Voir *Juif (Peuple)*, du *Dict. apolog.*, t. ii, col. 1566 sq., la première partie montrant que le monothéisme juif est un fait primitif, unique dans l'histoire des religions, et ne trouvant pas son explication dans les conditions naturelles du peuple juif; la seconde partie marquant l'origine divine de l'espérance messianique, laquelle accentue la transcendance du monothéisme juif et trouve sa réalisation en la personne et dans l'œuvre de Jésus-Christ. Voir aussi dans le présent dictionnaire l'art. Jésus-Christ, t. viii, col. 1110-1123, 1137-1138.

b) Discrimination indirecte. — La méthode de discrimination indirecte s'emploie surtout pour découvrir les fausses prophéties. C'est exactement le même procédé qu'à l'égard des miracles d'ordre inférieur. Voir l'art. Miracle, t. x, col. 1843 sq. Certaines prédictions, aux apparences prophétiques, peuvent avoir pour origine le démon. C'est par l'ensemble des circonstances qui conditionnent ce prodige d'ordre intellectuel que l'on pourra discerner son origine réelle, le classer comme surnaturel divin ou comme préternaturel diabolique. Notre méthode est indiquée par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. clxxii, a. 5, ad 3um : « La prophétie des démons peut se distinguer de la prophétie divine par des *signes extérieurs*. Aussi, saint Jean Chrysostome affirme-t-il que certains prophétisent par l'esprit du démon, tels les devins; mais on les distingue en ce que le démon dit parfois des choses fausses, tandis que l'Esprit-Saint n'en dit jamais. » On devra donc, en face d'une prophétie douteuse, se demander si elle se présente entourée de circonstances favorables : sérieux, honnêteté, esprit religieux, ou si, au contraire, elle respire l'impiété, la vaine curiosité, le dessein de nuire aux âmes. Il faut aussi considérer la personne qui prophétise. Sans doute, absolument parlant, Dieu peut choisir accidentellement un pécheur et s'en servir pour l'utilité des autres; cependant, d'une manière générale, ses prophètes sont des âmes d'élite. En conséquence, si l'indignité de sa vie n'est pas une preuve directe que le « prophète » n'ait pas parlé au nom de Dieu, c'est cependant un élément de doute sérieux dont il faut tenir compte. Si, au contraire, le prophète présente tous les aspects de la sainteté, on peut être certain que le mensonge tout au moins n'existe pas. Si plus tard la prophétie se réalise, on peut conjecturer avec une certitude morale qu'elle venait de Dieu. Cf. II Petr., ii, 1-3.

2° *Constatation du fait de la réalisation.* — Cette constatation comporte deux éléments : vérification du fait matériel réalisant la prophétie; démonstration du rapport réel existant entre la prophétie et sa réalisation.

1. *Vérification du fait matériel réalisant la prophétie.* — En principe, cette vérification devrait être extrêmement simple. D'un côté, en effet, la prophétie; de l'autre, sa réalisation : concordance de l'annonce et de la réalisation. Pour certaines prophéties, il en est ainsi : comme Jésus avait prédit à Pierre son prochain reniement, ainsi en fut-il dans la réalité. Mais il arrive fréquemment que cet acte de la vérification ne soit pas aussi simple. « Il est en effet dans l'ordre que la vision des événements futurs reste plus ou moins confuse, soit parce que l'avenir, surtout quand il est transcendant, déborde trop les notions et les cadres dont dispose le prophète, soit parce que celui-ci, en conséquence, y mêle nécessairement une part de ses images et de ses conceptions. L'action divine ne change pas, sur ce point, les conditions de la nature humaine. Aussi, loin de relever du seul empirisme, la vérification d'une annonce prophétique demande-t-elle le plus souvent l'interprétation préalable de la prophétie elle-même pour y distinguer le fond substantiel de son revêtement imaginatif. Moyennant cet esprit de finesse, qui s'efforce de restituer les proportions et les nuances, il n'est pas impossible, au moins dans certains cas, de mettre en suffisante évidence, à force de rapprochements, la continuité essentielle de la promesse à la réalité. » J. Rivière, art. *Prophétie*, dans le *Dict. prat. des connaissances religieuses*, t. v, col. 841.

Ces remarques trouvent fréquemment leur application. On en notera deux particulièrement frappantes.

La première concerne la réalisation des prophéties dans leurs détails. Nous avons dit plus haut que la clarté de la prophétie n'est pas toujours telle pour le prophète qu'il en puisse distinguer, avec toute la netteté voulue, tous les éléments. De là très souvent un manque de perspective qui fait projeter sur un plan prochain des événements très lointains. Il appartiendra donc à l'apologiste de faire le dégagement que n'a pu faire le prophète lui-même, afin de restituer à la prophétie sa perspective exacte et d'en fournir la véritable interprétation.

La seconde concerne la réalisation des prophéties messianiques prises dans leur ensemble et manifestant l'action divine sur la marche religieuse de l'humanité. Nous avons dit plus haut, col. 730, que ces prophéties comportaient deux sortes d'éléments, les uns essentiels, les autres secondaires, ceux-ci n'étant que le revêtement donné à ceux-là pour les rendre acceptables aux premiers destinataires. Il sera donc indispensable à l'apologiste de rendre à la prophétie sa physionomie véritable pour qu'il puisse ensuite en faire constater la réalisation.

De plus, sur ce premier point de la vérification du fait matériel réalisant la prophétie, il faut, pour prévenir certaines objections, noter que la prophétie conditionnelle ne se réalise pas nécessairement, tout en étant en soi une véritable prophétie. Voir ci-dessus, col. 720. Cf. saint Thomas, *Cont. gentes*, l. III, c. clv. Certains rationalistes, notamment Kuenen, n'admettent pas de prophétie conditionnelle, à moins que la condition n'ait été expressément formulée par le prophète, ce qui leur permet de trouver un certain nombre de prophètes en défaut. Mais d'autres, Kautzsch par

exemple, comprennent fort bien que « la prédiction comminatoire, même exprimée en termes catégoriques, n'a toujours qu'un *caractère conditionnel* ». Hastings, *Dictionary of the Bible*, extra vol., p. 675 a. Toutefois, même les prophéties comminatoires peuvent, en raison des circonstances qui les entourent, être discernées des simples conjectures humaines et, précisément parce qu'elles ne se réalisent pas dans telles conjonctures prévues et annoncées, devenir un argument apologétique.

2. *Démonstration du rapport réel existant entre la prophétie et sa réalisation.* — Il s'agit de démontrer que la réalisation de la prophétie n'est pas l'effet du hasard ou d'une causalité naturelle entrevue conjecturalement, mais qu'elle dépend uniquement de la prescience et de la volonté divines (sans exclure d'ailleurs le jeu naturel des causes secondes, même libres).

La démonstration, ici, est conduite par voie d'exclusion : ni le hasard ni la prévision conjecturale des rapports naturels de causes à effets n'expliquent la réalisation de l'événement annoncé; donc, la seule explication possible reste l'influence de la prescience et de la volonté divines.

a) Le hasard ne saurait donner une explication rationnelle de l'accomplissement des prophéties, même s'il s'agissait uniquement d'un détail particulier. Si, avec certains théologiens, on invoque ici le calcul des probabilités, la probabilité en faveur de l'accomplissement d'une prophétie devient pratiquement nulle. Cf. Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. I, n. 211. Mais cet argument « mécanique » du calcul des probabilités, tout en exprimant une part de vérité, ne répond pas absolument aux conditions du problème. Il s'agit, en effet, d'événements dont la réalisation dépend d'une série d'actes libres que nul, sinon Dieu, ne peut prévoir. L'agencement des causes à leurs effets que présuppose la réalisation de l'événement prédit ne saurait être expliqué par le hasard; il faut en venir à l'intervention d'une causalité unique, transcendante, imprimant à l'ordre des causes à leurs effets la direction voulue pour que se réalise tel événement déterminé.

Les différents principes qui montrent que l'ordre du monde ne saurait être le résultat du hasard montrent également la différence qui existe entre l'accomplissement d'une véritable prophétie et la réalisation fortuite d'une conjecture naturelle. En effet :

1. De multiples causes ne peuvent concourir fortuitement pour produire un effet déterminé : autrement, cette unité serait sans raison suffisante. Or, dans l'accomplissement de plusieurs prophéties, de multiples causes concourent pour produire tel effet contingent déterminé et prédit. Exemple : le Christ a annoncé sa passion et sa résurrection, en indiquant les principales circonstances : « Voilà que nous montons à Jérusalem, et le Fils de l'homme sera livré aux princes des prêtres, aux scribes et aux anciens; ils le condamneront à mort et le livreront aux gentils, et ils l'insulteront, cracheront sur lui, le flagelleront et le tueront; et, le troisième jour, il ressuscitera. » Marc., x, 33-34. De même, il prédit le triple reniement de Pierre, l'indéfectibilité de l'Église, les circonstances de la ruine de Jérusalem. De même, les prophètes de l'Ancien Testament ont annoncé diverses vertus du Messie et les principaux faits de sa vie.

2. D'un seul principe ne peuvent provenir fortuitement de multiples effets parfaitement et essentiellement connexes. Or, de la primitive et simple promesse du Rédempteur procèdent de nombreux faits, essentiellement et parfaitement coordonnés entre eux : la série des prophéties messianiques et toute la religion judéo-chrétienne... Une telle progression des événements ne saurait être fortuite; elle est agencée par Dieu.

3. D'un seul principe ne peut provenir fortuitement l'ordre de consommation et de perfection pour d'innombrables effets. Or, de la promesse primitive du Rédempteur, qui est à l'origine de toutes les prophéties, provient la consommation de toute la religion judaïque, puis chrétienne, qui aboutit au Christ, en une unité parfaite, d'innombrables actes de bonne volonté. Ici encore, une telle direction est imprimée, non par le hasard, mais par Dieu.

4. Des choses semblables, annoncées comme telles, fréquemment ou toujours, ne sauraient être réalisées par le hasard. Or, dans les différentes prophéties de l'Ancien Testament, les mêmes événements sont toujours annoncés, spécialement ce qui concerne la personne et les œuvres du Messie. De telles prophéties ne peuvent donc être réalisées par le hasard.

5. Enfin, il est impossible de faire de la religion judéo-chrétienne le résultat d'un hasard et d'en exclure l'intention divine. Or, toute la religion judaïque est pour ainsi dire une prophétie dont l'accomplissement est la religion chrétienne. Un tel accomplissement n'est pas l'œuvre du hasard. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. II, p. 129-130.

En bref, là où apparaissent un ordre, une coordination s'imposant aux causes secondes pour aboutir à la réalisation d'un événement prédit, le hasard n'est pas une explication. Au principe de cet ordre et de cette coordination doit se trouver la cause première de tout ordre, Dieu.

b) La prévision conjecturale des rapports naturels de causes à effets ne saurait expliquer la réalisation des prophéties. — La démonstration de cette vérité s'appuie sur les mêmes principes que la réfutation de la thèse du hasard. A un ordre manifeste dans l'agencement des causes et des effets pour produire un effet naturellement imprévisible correspond comme seule raison suffisante la direction transcendante imposée par la volonté divine, éclairée par la prescience. Pour connaître et prédire infailliblement les événements, résultats derniers de cet agencement des causes (dont plusieurs sont libres) et des effets, la simple prévision humaine conjecturale ne suffit pas; il faut une communication de la prescience divine.

Quatre considérations font valoir la force de cet argument :

1. Comme l'ordre du monde ne peut provenir d'une nécessité aveugle, parce qu'ainsi le plus parfait sortirait du moins parfait, le plus du moins, l'intelligible du non-intelligible; ainsi l'ordre des prophéties et leur accomplissement ne peuvent provenir d'une nécessité naturelle sans la direction supérieure de la divine Providence.

2. De plus, sous cette direction divine, l'ordre des prophéties et de leur accomplissement n'est pas encore naturel; car les événements annoncés ne sont pas des effets naturels et nécessaires, déterminés déjà dans leurs causes naturelles; ce sont des événements futurs contingents et libres, dépendant fréquemment de la liberté de plusieurs individus qui n'entendent pas accomplir une prophétie, comme il apparaît dans la crucifixion du Christ.

3. Bien plus, le futur contingent annoncé est souvent un miracle dépendant de la liberté divine : telles l'incarnation du Fils, sa résurrection, la mission de l'Esprit-Saint, la propagation admirable de l'Église et sa durée indéfectible. Or, le miracle, parce qu'il dépend immédiatement de la liberté divine, ne peut provenir ni du hasard ni de la nécessité naturelle, et la Providence, qui s'étend non seulement à la substance du miracle, mais à ses circonstances, ne peut réaliser un miracle qui viendrait accidentellement en confirmation d'une fausse prophétie, puisque invinciblement cette prophétie serait admise comme vraie et que les hommes seraient par Dieu lui-même incités à l'erreur.

4. Enfin..., l'espérance messianique n'est pas apparue naturellement chez les Juifs; bien plus, fréquemment les Juifs refusaient leur créance aux prophètes et les tuaient. Am., VII; Os., IV, 5-14; Is., XXVIII, 7-13; Mich., III, 5-7; Jer., XIX, 14; XX, 6; XXVI-XXIX. Et il n'est pas vrai (comme l'insinue Renan) que les apôtres et les évangélistes se soient efforcés de réduire les faits historiques à leurs préjugés, voulant à tout prix montrer les prophéties accomplies dans la vie de Jésus-Christ. Cet accomplissement des prophéties anciennes est, en effet, une vérité historique, attestée non seulement par les évangélistes, mais encore par d'autres écrivains. Quant aux apôtres, pendant la passion et la crucifixion du Sauveur, ils ne comprenaient pas encore que tout arrivait « afin que s'accomplît l'Écriture », et, le troisième jour, ils se refusaient à croire à la résurrection. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 130-131.

On l'a constaté, plusieurs des arguments utilisés ont été déjà invoqués plus haut pour discriminer la vraie

prophétie de la simple conjecture. Mais ils avaient également leur place ici. Enfin, sans tomber dans un cercle vicieux, on doit à priori supposer que la réalisation d'une prédiction manifestant, par sa finalité même et par les circonstances qui la conditionnent, un lien intime avec la religion et le salut des âmes ne saurait être reliée à l'intelligence du prophète par un simple lien de conjecture. Une garantie divine est nécessaire là où le signe apparaît comme un témoignage divin en faveur de la vérité.

IV. VALEUR PROBANTE. 1° *Doctrine de l'Église.* — Nous avons vu plus haut que le concile du Vatican, couronnant toute la tradition de l'Église sur l'emploi de la prophétie comme argument en faveur de la vérité révélée, place les prophéties sur le même plan que les miracles, et qu'il les appelle des « arguments extérieurs de la révélation », des « faits divins..., qui, parce qu'ils manifestent excellemment la toute-puissance divine et sa science infinie, sont des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous ». Voir col. 713.

L'exposé que l'on a fait plus haut de la nature de la prophétie montre le bien-fondé de cette doctrine.

1. La prophétie est un *fait divin*, connu comme tel par les hommes, dans lequel, par conséquent, Dieu engage son autorité. C'est un fait d'ordre intellectuel, manifestation d'une vérité connue de Dieu seul. C'est une manifestation *divine* et *prélernaturelle*, par voie de révélation. C'est une manifestation *sensible*, c'est-à-dire extérieure, de manière à pouvoir devenir pour tous une preuve de la divinité du christianisme.

2. Les prophéties sont, comme les miracles, *des arguments de la révélation*, dont elles sont, parce qu'elles manifestent la toute-puissance divine et sa science infinie, des signes très certains.

« La preuve de la révélation par l'annonce prophétique de l'avenir n'est (donc) pas moins certaine que la preuve par les miracles de l'ordre physique. » J.-A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. II, n. 586.

3. Enfin, le concile déclare que l'argument tiré des prophéties doit être rangé parmi les arguments *omnium intelligentiæ accommodata.*

Théoriquement, la chose est indubitable. Tous les hommes, même d'intelligence très moyenne, comprendront facilement que leurs libres déterminations ne sauraient être connues d'avance par aucun moyen naturel et qu'en conséquence Dieu seul peut les prévoir. Il leur est en outre facile de constater l'existence d'une prophétie véritable : il suffit pour cela, comme on l'a montré plus haut, de constater deux faits : d'une part, la prédiction d'un événement futur, imprévisible naturellement, et faite plus ou moins longtemps avant la réalisation de cet événement; d'autre part, cette réalisation même, survenue de la façon dont elle avait été annoncée d'avance.

Pratiquement, l'argument prophétique peut parfois présenter, pour certaines intelligences, des difficultés inhérentes à la manière dont il est exposé. Mais ces difficultés ne sont pas telles qu'elles puissent en aucune façon infirmer la vérité de l'assertion du concile.

Quoi qu'il en soit, si l'on compare l'argument prophétique à celui du miracle, il présente « tout d'abord une double infériorité. Par rapport au miracle, la prophétie est manifestement de caractère moins sensible et, par suite, d'efficacité moins saisissante. De ce chef, l'argument du miracle est la preuve populaire par excellence, tandis que l'argument prophétique convient surtout aux esprits cultivés. En second lieu, par sa nature même, la valeur de la prophétie reste suspendue jusqu'au moment de sa réalisation. Mais, d'un point de vue plus général, ces deux inconvénients se tournent en avantage : la prophétie fournit une preuve d'autant plus profonde et durable que l'intervention divine se produit ici dans un ordre plus élevé. » J. Rivière, *art. cité*, col. 812.

2° *Comment l'argument prophétique s'adapte-t-il à l'intelligence de tous?* — Nous avons constaté plus haut, col. 729, que l'apologiste pouvait employer deux procédés pour faire valoir l'argument prophétique.

1. Il peut le considérer, au sens le plus strict du mot prophétie, comme manifestant un miracle de prescience. C'est l'apologétique par le *détail* des prophéties. C'est là, dit encore J. Rivière, *ibid.*, « une argumentation d'architecture simple, de forme précise et de résultat péremptoire ». Sans doute, la rigueur dialectique de l'argument a pour contre-partie la difficulté de son établissement; aussi, l'apologiste ne pourra-t-il mettre ici en avant que des textes « d'authenticité certaine et de signification bien définie, ce qui oblige à une exégèse préalable toujours longue et parfois délicate ». Mais enfin c'est à l'apologiste de faire ce travail difficile et préalable : une fois en possession des éléments certains de son argumentation, il n'a plus qu'à proposer à ses auditeurs ou lecteurs sa démonstration, qui sera ainsi merveilleusement adaptée à l'intelligence de tous. Qu'on ne dise pas que cette preuve, s'attachant aux coïncidences de détail, perd en importance ce qu'elle gagne en précision. Un détail, s'il manifeste une intervention miraculeuse de Dieu, prend la proportion d'un événement considérable.

De nos jours, on a peut-être un peu trop sous-estimé l'argument prophétique des détails. Pourtant, l'exposé des détails, dont la réalisation s'est faite en Jésus-Christ, est la thèse classique et traditionnelle, celle qu'on retrouve dans toutes les théologies fondamentales, celle qu'a esquissée saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CLXXIV, a. 6, et utilisée Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle, loc. cit.*, et *Élévations sur les mystères*, xᵉ semaine, *Élévations sur les prophéties.* Ainsi que l'a fort justement rappelé le R. P. Lagrange, *Revue biblique*, 1917, p. 594, la méthode des « grandes lignes » ne doit pas faire oublier celle des « précisions détaillées ».

2. Mais l'apologiste peut considérer l'argument prophétique dans l'*ensemble* des prophéties. Voir col. 730. « Moins rigoureuse en apparence, la méthode qui consiste à chercher l'argument prophétique dans les intuitions et anticipations du plan divin, fussent-elles les plus confuses, ne demande au point de départ que des données plus générales, faciles à mettre en œuvre. A défaut de preuve géométrique, elle est susceptible de fournir un ensemble d'indices plus ténus, mais capables de faire ressortir par leur convergence un de ces cas de finalité historique où se révèle la main de la Providence. Toutes suggestions qui sont appelées à convaincre l'esprit, sans perdre ce caractère religieux dont la démonstration chrétienne ne saurait jamais se départir. » J. Rivière, *art. cité*, col. 843. C'est sous cette forme que M. Touzard a présenté l'« argument général de la préparation messianique ». *Comment utiliser l'argument prophétique?* Paris, 1911, collection *Science et religion*, p. 36 sq. Voir également le P. Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques*, dans la *Revue biblique*, 1906, p. 553, et surtout *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1907, p. 258 sq.

D'ailleurs, une méthode n'est pas exclusive de l'autre, et c'est précisément le judicieux emploi des deux méthodes, en conformité des exigences pratiques du sujet, qui parvient à dissiper toutes obscurités et à accommoder parfaitement l'argument prophétique à l'intelligence de tous. Nous avons nous-même tenté une esquisse de l'emploi des deux méthodes conjuguées dans l'art. JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1112-1124.

3. Remarquons pour terminer que l'argument prophétique accommodé à l'intelligence de tous ne prétend pas s'appuyer sur toute prophétie indistinctement.

Il est trop évident que, lorsque l'obscurité d'une prophétie présuppose elle-même une mise au point préalable du sens et de la portée de la prophétie, cette mise au point est nécessaire si l'on veut construire un argument valable. C'est le cas des prophéties qui manquent de la perspective nécessaire pour que leur objet apparaisse clairement déterminé. Dans ce cas spécial, il semble bien que l'argument tiré de l'ensemble des prophéties puisse apporter une aide sérieuse aux arguments tirés des détails obscurs.

L'argument prophétique peut être envisagé : 1° au point de vue strictement doctrinal. Et c'est à ce point de vue que l'on s'est presque exclusivement placé dans cet article. On pourra consulter, à cet égard, Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. II, art. 101, n. 584-587; saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXI-CLXXIV; *De veritate*, q. XII; Suarez, *De fide*, disp. VIII, sect. IV; Hooke, *Tract. de vera religione*, diss. II, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. II; t. Ottiger, S. J., *Theologia fundamentalis*, t. I, Fribourg-en-B., 1897, § 22-24; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. II, Paris, 1918, c. XX; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. I, Fribourg-en-B., 1915, n. 209-217; Monsabré, *Introduction au dogme catholique*, t. II, *De la préparation rationnelle de l'acte de foi par l'examen des prophéties*; L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, Paris, 1928, p. 216-255.

2° Au point de vue historique, critique et exégétique. On n'a abordé cet aspect du problème que d'une façon extrêmement sommaire et par de simples indications générales. Pour étudier à fond le problème historique du prophétisme et des prophéties, il faudrait se référer aux commentaires publiés sur les livres des prophètes. Les indications générales sont largement indiquées par le P. Condamin, M. Touzard, le P. Lagrange, dans les études indiquées au cours de l'article.

A. Michel.

PROPRE CURÉ. — I. Généralités. II. La clandestinité avant le Code (col. 738). III. Le droit du Code (col. 747).

I. Généralités. — La question du *propre curé* en matière matrimoniale n'est pas séparable de celle de la *clandestinité* ou de la *forme* du mariage.

1° *De la solennité du mariage.* — De *droit naturel*, le mariage consiste essentiellement dans l'échange du mutuel consentement que se donnent, en vue de la vie conjugale, deux personnes habiles à contracter; aucune espèce de formalité ou solennité extérieure n'étant requise, il est hors de doute que le contrat matrimonial est valide même s'il est conclu sans la présence de témoins. Cf. l'art. Mariage, t. IX, col. 2041 sq. Mais, parce que le bien commun est intéressé à la publicité de ces sortes de contrats, le *droit positif* est intervenu pour déterminer certaines solennités dont il a rendu l'usage obligatoire. Ce sont ces solennités, telles que les a imposées le droit ecclésiastique, qui ont reçu le nom de *forme* du mariage.

Cette forme présente un double aspect : *juridique*, en tant qu'elle concerne le mariage envisagé comme contrat, et *liturgique*, qui regarde le mariage comme une chose sacrée et un sacrement. La forme juridique, au moins depuis le concile de Trente, se divise en *substantielle*, dont l'observation est requise pour la validité, et *accidentelle*, qui n'intéresse que la licéité, par exemple la proclamation des bans. La forme liturgique, si on la considère comme séparée de la forme juridique, n'a qu'un caractère accidentel, par exemple la bénédiction nuptiale après l'échange des consentements.

2° *De la clandestinité.* — En général, on donne le nom de *clandestin* à tout acte posé en violation d'une loi qui exige une certaine publicité ou solennité. S'agissant du mariage, la *clandestinité* est précisément l'omission de la forme prescrite par l'Église. Mais cette forme ayant varié au cours des âges, le terme clandestinité a revêtu diverses significations. Dans l'antiquité et jusqu'au XIIIe siècle, on appelait mariage clandestin tantôt celui qui avait été contracté sans solennité ni présence d'aucun témoin et ne pouvait être juridiquement prouvé, tantôt celui qui n'avait pas été célébré devant l'Église, *a facie Ecclesiæ*, ordinairement sans l'assistance de témoins et sans la bénédiction du prêtre. A ces deux espèces de clandestinité vint s'en ajouter une troisième lorsque le IVe concile du Latran (1215) eut exigé que tout mariage fût précédé de la publication des bans; le mariage était clandestin si cette formalité avait été omise. Jusque-là, les solennités requises n'étaient qu'une forme accidentelle n'intéressant pas la validité du contrat. Ce fut le concile de Trente, dont le décret *Tametsi* exigeait comme forme substantielle la présence du propre curé et de deux ou trois témoins, qui créa une quatrième espèce de clandestinité, laquelle avait pour effet de rendre le mariage nul. C'est la clandestinité proprement dite. A noter que la clandestinité ne nuisait pas à la validité des mariages contractés dans les pays où le décret *Tametsi* n'avait pas été promulgué. Pour ces diverses raisons, on ne saurait donc identifier *toujours* mariages clandestins et mariages nuls. Clandestin n'est pas davantage synonyme de *secret*, car des mariages ont pu être célébrés jadis dans la forme du concile de Trente et peuvent l'être encore aujourd'hui selon toutes les prescriptions du Code sans être néanmoins publiés ni inscrits dans les registres habituels de l'Église; c'est le cas des mariages de conscience (can. 1104-1107), que l'évêque peut autoriser pour des raisons très graves et très urgentes. Ajoutons qu'aujourd'hui le Code ne parle plus de clandestinité (le mot se trouve cependant dans l'index analytique, avec un renvoi à *matrimonium*), mais de *forme de célébration du mariage*, laquelle forme est imposée à toute l'Église latine, ainsi que nous l'expliquerons.

3° *Du propre curé.* — L'appellation de *propre curé* relativement au mariage est encore un legs du concile de Trente. Afin de remédier aux graves inconvénients qui résultaient des mariages purement clandestins, il fut statué que désormais les unions, pour être valides, devraient être contractées en présence du curé et de deux ou trois témoins. C'est ce prêtre que la jurisprudence subséquente a qualifié de *propre curé*, parce qu'il était le curé du domicile ou quasi-domicile des contractants.

L'expression même n'a été retenue par le décret *Ne temere* (1907), art. 10, et par le Code, can. 1097, § 3, qu'une fois en passant et pour exprimer une disposition qui n'intéresse que la licéité.

II. La clandestinité avant le Code. — Le droit de l'Église concernant la forme de célébration du mariage a franchi une triple étape avant d'arriver aux dispositions contenues dans le Code actuel. La première période, d'allure assez incertaine, va des origines au concile de Trente. Les prescriptions du chapitre ou décret *Tametsi* marquent la seconde et restent la loi générale jusqu'au début du XXe siècle. Le décret *Ne temere* du 2 août 1907, promulgué par Pie X, instaure une nouvelle discipline, qui prélude à celle du Code et demeure jusqu'à la mise en vigueur de celui-ci, le 19 mai 1918.

1° *Des origines au concile de Trente.* — Théologiens et canonistes sont d'accord pour reconnaître à l'Église, en ce qui concerne le mariage, le droit d'établir, outre les conditions requises par le droit naturel, des solennités *positives*, soit comme forme accidentelle, afin de donner au contrat une publicité qui en facilite la preuve, soit même comme forme substantielle et sous peine de nullité. Cf. Wernz-Vidal, *De matrim.*, n. 531. Mais c'est une question débattue entre historiens du droit de savoir si, en fait, l'Église a usé de ce droit durant les quinze premiers siècles.

1. *Coutumes en dehors du christianisme.* — Il est hors de doute que, chez la plupart des peuples, le mariage a

revêtu un caractère public et sacré; souvent même sa célébration a été accompagnée de rites religieux.

a) Chez les Hébreux, les noces étaient précédées de tractations entre les parents, d'accords au sujet de la dot, de fiançailles conclues du consentement de la jeune fille et rigoureusement gardées; enfin, au jour fixé avait lieu la conduite de l'épouse dans la maison de l'époux. Ces divers actes s'accompagnaient de rites et de prières, en souvenir de la bénédiction donnée par Dieu au premier couple humain. Gen., I, 28; cf. Tob., VI, 7.

b) Des tractations et des cérémonies analogues se retrouvent chez les Grecs et les anciens Germains. Cf. Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. V, n. 525; références, *ibid.*, p. 618, note 1.

c) Chez les Romains, la loi reconnaissait que le consentement mutuel suffit à constituer le lien matrimonial. Cependant, le vieux droit patricien prévoyait pour les gens de cette classe une cérémonie religieuse appelée *confarreatio* : c'était un sacrifice offert à Jupiter en faisant usage d'un pain de farine d'épeautre; cette offrande, qui avait pour but d'associer solennellement la femme au culte privé du mari, se faisait en présence du grand pontife et de dix témoins. G. May, *Éléments de droit romain*, n. 41, 8e éd., p. 114. Pour les plébéiens, la forme était moins solennelle, mais les signes de consentement restaient habituellement accompagnés de rites religieux. Cf. Rosset, *De sacramento matrimonii*, t. V, n. 2849, et Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. V, n. 525.

2. *Attitude de l'Église.* — La place prépondérante donnée au consentement dans le droit romain se concilia facilement, dans le droit de l'Église, avec l'élévation du mariage à la dignité de sacrement. En sanctifiant le contrat, le Christ n'avait imposé aucune forme solennelle pour sa validité. Il semble bien établi de nos jours, en dépit des hésitations et des réserves des Pères du concile de Trente (cf. Pallavicini, *Hist. conc. Tridentini*, l. XXII, c. IV), que l'Église n'a pas, avant le XVIe siècle, prescrit de solennités substantielles à accomplir sous peine de nullité du mariage.

Toutefois, dès la plus haute antiquité, elle blâma et prohiba les mariages clandestins à cause des abus très graves auxquels ils pouvaient donner lieu, du fait de la malice des hommes. Concile de Trente, sess. XXIV, c. I, *De ref. matrim.* Tout d'abord, elle accepta ou laissa subsister les diverses formalités extérieures introduites par les lois civiles ou la coutume, telles que la demande en mariage de la fiancée à ses parents ou tuteurs, le consentement accordé par ceux-ci, la dotation pour cause de mariage, la tradition ou conduite de l'épouse à la maison de l'époux, l'imposition du voile ou de la bandelette *(vitta rosea)* qui joint les fronts des époux, la remise de l'anneau, de pièces d'argent, etc. Cf. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, spécialement t. I, p. 153-163, 196-198; t. II, p. 163-170. Des documents anciens nous apprennent que, dès l'origine, l'Église s'ingénia à donner aux unions entre fidèles une certaine publicité et que, de bonne heure, ses ministres intervinrent pour assister à ces mariages ou les bénir de quelque manière. Sans faire état d'une lettre apocryphe attribuée par pseudo-Isidore au pape Évariste (96), et insérée dans le *Décret* de Gratien, caus. XXX, q. V, c. 1, ni de la légende du bréviaire romain (26 oct.), qui lui attribue un décret imposant la célébration publique du mariage avec bénédiction du prêtre, on peut citer le témoignage de saint Ignace, martyr : Πρέπει τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ Κύριον καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν. *Epist. ad Polycarpum*, c. V, *P. G.*, t. V, col. 723. Tertullien affirme de son côté : *Apud nos occultæ quoque conjunctiones, id est non prius apud Ecclesiam professæ, juxta mœchiam et fornicationem judicari periclitantur. De pudicitia*, c. IV, *P. L.*, t. II, col. 987. Il dit ailleurs : *Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet. Ad uxorem*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. II, col. 1302. On sait le reproche qu'à tort ou à raison Hippolyte fait au pape Caliste d'avoir autorisé dans certains cas des mariages clandestins entre de jeunes patriciennes et des hommes de basse extraction. Si injuste que soit le grief, il montre que l'opinion chrétienne considérait avec défaveur de telles unions. Voir *Philosoph.*, l. IX, c. XII, 24, éd. Wendland, p. 250. Saint Ambroise donne comme une règle établie de son temps : *Ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari... Epist.*, XIX, *Ad Vigil.*, 7, *P. L.*, t. XVI, col. 984.

Malgré leur caractère apocryphe, les canons dits arabes attribués au concile de Nicée, ainsi que le 13e canon des *Statutæ Ecclesiæ antiqua*, faussement attribués à un certain concile de Carthage (398), restent des témoins de la pratique de l'Église vers la fin du Ve siècle (cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, p. 511 sq.; G. Morin, dans *Rev. bénédictine*, t. XXX, 1913, p. 334-342); ils nous montrent les époux se présentant devant le prêtre à l'église et recevant de lui la bénédiction. Cf. Gratien, caus. XXVII, q. II, c. 50; caus. XXX, q. V, c. 4. Souvent aussi, la célébration du mariage était accompagnée par l'offrande du saint sacrifice de la messe qui se substituait ainsi aux sacrifices offerts par les païens aux fausses divinités. Mais toutes ces formalités, tous ces rites, n'étaient pas regardés comme essentiels, et le mariage clandestin, c'est-à-dire conclu sans leur observation, n'était pas considéré comme nul, quoique gravement illicite.

3. *Discipline ultérieure en Orient.* — En Orient, on constate une réprobation semblable des mariages clandestins de la part des conciles et des Pères. Cf. *Canons dits de Laodicée*, 1.

Bientôt, les lois impériales viennent confirmer les règlements de l'Église. Justinien exige que les futurs époux se présentent à l'église, devant le prêtre ou l'évêque, qui, en présence de trois ou quatre clercs, rédigera un acte en forme, daté et revêtu de la signature des contractants et des témoins. Novelle 74, c. IV *Illud*; cf. novelles 22 et 117. A cette publicité on ajouta, à partir du IXe siècle, la pratique de la bénédiction et du couronnement des époux par le prêtre, parfois avec menace de peines à l'égard des contrevenants. Mais jusque-là nul n'avait fait dépendre de cette publicité et de cette bénédiction la validité du mariage. L'étape fut franchie en 893 par l'empereur Léon le Philosophe, qui déclara nuls et sans effet les mariages contractés sans la bénédiction de l'Église. Pourtant, dès 866, dans sa réponse aux consultations des Bulgares, le pape Nicolas Ier avait opposé la coutume occidentale à celle de l'Orient et précisé que seul le consentement faisait le mariage, que rien ne saurait le remplacer et que toutes les cérémonies que voulaient imposer les Grecs n'obligeaient pas sous peine de péché. Gratien, caus. XXX, q. V, c. 3; Denz.-Bannw., n. 334.

4. *Les coutumes germaniques et l'Église.* — Les Germains convertis au christianisme conservèrent leurs anciennes coutumes relativement à la célébration solennelle des mariages. Afin d'en sauvegarder le caractère public et sacré, les papes, spécialement Nicolas Ier, leur recommandèrent de conserver les solennités traditionnelles : constitution de la dot, présence des témoins, sans oublier les rites sacrés, entre autres la bénédiction par le prêtre. Gratien, caus. XXXI, q. II, c. 4; cf. caus. XXVIII, q. I, c. 17; caus. XXX, q. V, c. 6. Mais, comme beaucoup des formalités en usage ne convenaient guère à la sainteté des églises, les Germains, habitués à traiter leurs affaires en plein air, se mirent à célébrer les mariages devant la porte de l'église; c'est là que le

prêtre interrogeait les futurs époux et leur donnait sa bénédiction; ils entraient ensuite dans le lieu saint pour y assister au saint sacrifice. Cette coutume, passée en France et en Angleterre, y demeura en usage durant tout le Moyen Age et jusqu'au XVIe siècle. C'est ce qu'on appelait « contracter devant l'Église ou en présence de celle-ci », *in facie Ecclesiæ*.

Cet effort tenté pour donner aux noces publicité et solennité ne dut pas aller sans résistance, si l'on en juge par les proscriptions lancées contre les mariages clandestins par les autorités civile et ecclésiastique. Des capitulaires de Charlemagne (par ex. cap. 35, an. 803) ordonnent aux fiancés de venir déclarer leur projet au prêtre; celui-ci est tenu de faire une enquête avant de procéder au mariage. Esmein, *op. cit.*, t. I, p. 21 et 179 sq. Plusieurs synodes ou conciles provinciaux rappellent l'obligation de contracter publiquement : ainsi le synode de Ver (755) : *ut omnes homines laici publicas nuptias faciant, tam nobiles quam ignobiles*, can. 15. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 938. Les synodes de Trosly, au diocèse de Soissons (909), can. 8, et de Londres (Westminster, 1175), can. 11, s'élèvent pareillement contre les noces clandestines. *Ibid.*, t. IV, p. 725; t. V, p. 1060. Le pape Alexandre III alla jusqu'à édicter des peines pour frapper les contrevenants : les époux étaient passibles d'une pénitence, et le prêtre qui les avait unis en secret se voyait infliger une suspense de son office durant trois ans. *Decr. Greg. IX*, l. IV, tit. IV, *De cland. desp.*, in fine. Enfin, dès le début du XIIIe siècle, on voit s'établir dans certains lieux comme une législation particulière, la pratique de faire annoncer publiquement par le prêtre la promesse de mariage des fiancés. Un synode de Londres (Westminster), tenu en 1200, pose en règle que le mariage sera annoncé *trois fois* et qu'il sera célébré *in facie Ecclesiæ et præsente sacerdote*, can. 11. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. V, p. 1225. Ces sortes de *denunciationes* ou bans étaient aussi en usage dans l'Église gallicane vers cette époque.

3. *L'obligation des bans.* — C'est afin de lutter plus efficacement contre les abus des mariages secrets que le pape Innocent III fit de ces proclamations une loi générale au IVe concile du Latran en 1215. *Decr. Greg. IX*, l. IV, tit. IV, c. 3.

Mais la pratique s'introduisit difficilement, peut-être parce que la législation n'était pas assez précise et que l'interprétation en était incertaine. Le nombre des bans n'était pas déterminé rigoureusement : le pluriel *bans* indiquait pourtant qu'il en fallait au moins deux, les autres étaient abandonnés à l'arbitraire du prêtre. D'autre part, on n'indiquait pas la ligne de conduite à tenir lorsque les fiancés appartenaient à des paroisses différentes ou lorsqu'un étranger arrivant d'un pays éloigné se présentait pour contracter mariage. Les conciles locaux, tout en rappelant la nécessité de contracter mariage *in facie Ecclesiæ*, fixent le nombre des publications : ordinairement trois, à faire de préférence les dimanches ou jours de fête. Synode de Trèves (1227), c. 5; statuts de Mayence (1233?), art. 17. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. V, p. 1459 et 1518 sq. Certaines assemblées diocésaines ou provinciales vont jusqu'à prescrire une certaine forme de célébration, excluant les laïques, surtout les femmes, pour sanctionner le lien, exigeant la présence du curé et même d'un certain nombre de témoins; le 17e canon du concile tenu à Aranda (Espagne) en 1473 requiert, sous peine d'excommunication, la présence de cinq témoins, si le mariage est célébré à la maison. *Ibid.*, t. VIII, p. 16. Un synode tenu à Château-Gontier déclare que les mariages clandestins « ne sont pas tolérés et seront cassés par l'évêque », can. 1. *Ibid.*, t. V, p. 1518. Ces diverses réglementations préludaient en quelque sorte à la réforme que devait apporter le concile de Trente.

2° *Le propre curé du décret « Tametsi ».* — 1. *Inconvénients de la clandestinité.* — La validité jusque-là généralement reconnue aux mariages clandestins comportait de graves inconvénients : elle rendait difficile la preuve de ces sortes d'unions, donnant lieu à des conflits entre le for interne et le for externe et à de nombreux abus que signale le concile de Trente : *Multi sunt qui vagantur et incertas habent sedes, et, ut improbi sunt ingenii, prima uxore relicta, aliam et plerumque plures illa vivente diversis in locis ducunt*, sess. XXIV, c. VII, *De ref. matrim.*; cf. *ibid.*, c. I; Esmein, *op. cit.*, t. II, p. 127 sq. En envisageant les moyens de réforme de la discipline matrimoniale, les Pères du concile durent d'abord constater (séance préparatoire du 20 juill. 1563) l'insuffisance ou l'inutilité des prohibitions et pénalités édictées par l'Église contre les mariages clandestins. Il fallait, de toute nécessité, en venir à des mesures plus radicales.

2. *Le décret « Tametsi ».* — Après bien des délibérations et de nombreuses discussions (cf. Pallavicini, *op. cit.*, surtout l. XVI, c. I; l. XXII, c. IV, VIII, IX; l. XXIII, c. V, IX), on décréta, ainsi que le demandaient les ambassadeurs du roi de France, que *serait nul désormais tout mariage qui n'aurait pas été contracté dans la forme spéciale qui était désormais de rigueur.* Cette déclaration est contenue dans le Ier chapitre de la XXIVe session, resté célèbre sous le nom de décret *Tametsi*.

En voici le passage essentiel concernant la forme : *Qui aliter quam* PRÆSENTE PAROCHO, *vel alio sacerdote de ipsius parochi seu ordinarii licentia,* ET DUOBUS VEL TRIBUS TESTIBUS *matrimonium attentabunt eos sancta synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et hujusmodi contractus irritos et nullos esse decernit, prout eos præsenti decreto irritos facit et annullat.* Denz.-Bannw., n. 992. La rédaction même de ce texte se ressent des difficultés et discussions doctrinales dont elle fut entourée. Le concile ne dit pas : « sont seuls valides les mariages conclus devant le curé... »; il établit, semble-t-il, une sorte d'incapacité personnelle des contractants : *eos omnino inhabiles sancta synodus reddit.* Il ajoute aussitôt, mais comme par voie de conséquence, que le contrat lui-même est nul et sans valeur. En réalité, c'était bien le contrat et non les personnes qui directement était soumis à la nouvelle forme, sous peine de nullité. Cf. Esmein, *op. cit.*, t. II, p. 155-163. Voir aussi l'art. MARIAGE, t. IX, col. 2236 sq.

A la théorie du contrat matrimonial purement consensuel admise jusqu'alors dans l'Église, c'était substituer la nécessité du contrat solennel. Ces prescriptions du concile ont été substantiellement conservées jusqu'à nos jours; les modifications subies ne sont qu'accidentelles : la clandestinité ou défaut de forme est devenue et demeure un empêchement dirimant, malgré les vœux qu'exprimèrent certains évêques au concile du Vatican en faveur de l'abrogation pure et simple du décret de Trente ou du moins de son atténuation, aux fins de réduire l'assistance du propre curé à une simple question de *licéité*. *Collect. Lacen.*, t. VII, p. 842. Cf. *Canoniste contemp.*, 1906, p. 454 sq.

3. *La présence du propre curé.* — Le curé, *parochus*, dont le décret *Tametsi* exige la présence, est l'ecclésiastique placé à la tête d'une paroisse, soit à titre de « propriétaire », soit comme délégué de l'évêque ou du titulaire. Cf. Sanchez, *De matrim.*, l. III, disp. XXXI. Mais il ne suffit pas d'un *parochus* quelconque; il faut le *parochus proprius* des conjoints. Le décret de Trente ne contient pas la mention expresse de l'adjectif *propre*, mais c'est le sens qui est donné par l'interprétation commune, en conformité, semble-t-il, à ce que le IVe concile du Latran avait statué relativement à la confession et à la communion pascale dans le canon *Omnis utriusque sexus*. *Decr. Greg. IX*, l. V, tit. XXXVIII, c. 12.

La conséquence de cette précision restrictive apportée par la doctrine et la jurisprudence fut d'attribuer une compétence *exclusive* au curé du domicile ou quasi-domicile des conjoints. Lorsque ceux-ci appartenaient à des paroisses différentes, les deux curés étaient également compétents pour une assistance *valide*, le contrat étant indivisible; pour la *liceité*, la coutume et parfois la loi particulière posaient comme règle l'assistance habituelle du curé de l'épouse. Mais tout mariage conclu, même par erreur, devant un autre prêtre que le propre curé, était, à moins d'autorisation expresse de ce dernier, frappé de nullité.

La compétence du propre curé était *personnelle*, de telle sorte qu'il n'était pas nécessaire que le mariage fût célébré sur sa paroisse; le curé de la fiancée pouvait intervenir dans la paroisse du fiancé, et réciproquement; les deux curés pouvaient même procéder au mariage de leurs paroissiens hors du diocèse et en tous lieux. Le curé conservait sa compétence matrimoniale, encore qu'il fût suspens, irrégulier, excommunié, interdit, non encore ordonné, putatif; bien plus, son assistance restait valide même s'il était contraint ou refusait positivement de la prêter. S. C. Concile, 1er déc. 1598, 3 mars 1599, 31 juill. 1627, 29 mars 1653. Cf. l'art. MARIAGE, t. IX, col. 2218 sq.

L'Ordinaire était assimilé au curé pour le mariage de tous les diocésains; par Ordinaire, on entendait aussi le vicaire général, bien que la chose ne fût pas claire au début. S. C. Concile, 4 juill. 1602. A côté du témoin *qualifié*, curé ou Ordinaire, était requise la présence d'*au moins deux* autres témoins : « deux ou trois », dit le texte.

Nous n'entrerons pas dans l'exposé des controverses qui s'élevèrent à propos du sens « originel » du mot *parochus* dans le décret de Trente. Fallait-il l'entendre seulement du *propre curé?* A vrai dire, si le mot *proprius* est absent du passage concernant la forme, il se trouve dans le contexte qui précède et qui suit, à propos des proclamations de bans. Quoi qu'il en soit, on interpréta et on appliqua le décret « comme si » le texte avait porté les mots *præsente proprio parocho*. La discussion théorique se poursuivit et dura jusqu'au XXe siècle. On peut voir les arguments impressionnants de part et d'autre dans *Le mariage et les fiançailles*, de Mgr Boudinhon, p. 23 sq., et le *votum* de Mgr Sili, *Acta sanctæ Sedis*, t. XL, 1907, p. 533-541.

4. *La promulgation du décret « Tametsi »*. — Pour saisir toute l'étendue de la réforme introduite par le concile de Trente, il faut rappeler brièvement la procédure de promulgation qui fut prescrite spécialement pour le chapitre *Tametsi*.

a) En raison de sa nouveauté et de son importance, il était nécessaire de porter la nouvelle législation d'une manière sûre et efficace à la connaissance des fidèles. C'est pourquoi il fut décidé que les dispositions relatives à la forme du mariage seraient publiées en langue vulgaire dans *chaque paroisse*, puis inculquées et rappelées à plusieurs reprises, la loi ne devant entrer en vigueur qu'un mois après la première promulgation.

b) Une autre raison portait les Pères du Concile à recourir à ce procédé exceptionnel, unique dans l'histoire du droit ecclésiastique. Ne voulant pas frapper de nullité les mariages des protestants et ne voulant pas d'autre part faire une place dans la loi à ces fils récemment rebelles, ils décidèrent que les solennités nouvelles seraient requises, à peine de nullité, pour tous les *baptisés*, sans distinction de catholiques et d'hérétiques. La promulgation, devant se faire par paroisse, ne pouvait avoir lieu dans les contrées entièrement protestantes; pour les paroisses à population mixte, les évêques étaient laissés juges de l'opportunité de la promulgation.

c) De fait, le décret ne fut pas publié en d'assez nombreuses régions. Toute la France le reçut et y fut soumise, sauf le territoire de Montbéliard, au diocèse de Besançon, qui dépendait des ducs de Wurtemberg et était passé au protestantisme. Ailleurs, il fallait faire la distinction entre les lieux soumis au décret *Tametsi* et ceux où il n'était pas en vigueur. La détermination était difficile, souvent impossible, aucun catalogue officiel n'existant sur ce point. On peut en juger par les tables que publièrent quelques canonistes et dans lesquelles ils s'efforcèrent, avec combien d'incertitudes, de détailler les régions ou paroisses soumises au décret. Cf. Gasparri, *De matrim.*, 2e éd., 1893, allegatum VI, p. 182-521; Deshayes, *Questions pratiques sur le mariage*, 1898, p. 286; Bassibey, *La clandestinité dans le mariage*, 1904, p. 337 sq.

d) A ces hésitations s'ajoutèrent celles qui survinrent du fait de l'admission en doctrine du principe suivant : le décret peut tomber en désuétude par une pratique contraire prolongée; inversement, il peut être promulgué par un long et constant usage.

e) D'autre part, même publié dans un lieu déterminé, le décret n'obligeait pas toujours *tous* les habitants : si les non-catholiques formaient des communautés distinctes, si une paroisse jadis catholique tombait dans l'hérésie, on admettait la validité des mariages clandestins de ces dissidents lorsque ceux-ci formaient la majorité de la population.

f) C'était encore un principe de droit reconnu que, si l'une des parties n'était pas soumise à la forme prescrite, elle communiquait à l'autre son immunité.

g) Enfin, le décret de Trente avait une efficacité à la fois territoriale et personnelle : dans les lieux où il était promulgué, tous les mariages célébrés clandestinement étaient invalides; dans les régions exemptes, la nullité ne frappait que les contractants venus dans le territoire *in fraudem legis*, c'est-à-dire pour échapper aux formalités imposées par la loi. Dans la pratique, on jugeait de la fraude objectivement, sans se préoccuper de la bonne ou mauvaise foi des contractants : quiconque n'avait ni domicile ni quasi-domicile dans le territoire exempt était inhabile à contracter validement.

5. *Complications amenées par le décret.* — Même pour les régions où la loi de Trente s'appliquait intégralement, on s'aperçut, à l'usage, que beaucoup de règles étaient fort compliquées ou manquaient de précision. La question du domicile et surtout du quasi-domicile, qui servait à désigner le « propre curé », était une des plus épineuses. L'*animus manendi*, qui en était la base, a toujours été difficile à déterminer; mais cet inconvénient atteignit au cours du XIXe siècle une gravité et une extension auparavant inconnue, par suite de la facilité des communications et de la fréquence des déplacements. Ajoutons que la théorie même du quasi-domicile était incertaine, flottante, et ne fut définitivement fixée en droit que tardivement, par l'instruction du Saint-Office du 7 juin 1867. Encore est-il que ce document, d'abord peu connu et discuté, en déterminant le droit, ne fit pas cesser les inconvénients pratiques. De là beaucoup de mariages douteux ou « exposés au danger de nullité »; beaucoup aussi qui, par l'ignorance ou la fraude des contractants, furent trouvés « absolument illégitimes et nuls » et déclarés tels par l'autorité du juge ecclésiastique. Cf. les considérants du décret *Ne temere*.

A la demande de quelques évêques, des efforts furent faits pour remédier à cet état de choses. Par décision du Saint-Office en date du 9 novembre 1898, une concession particulière fut faite, au diocèse de Paris, permettant de *présumer le quasi-domicile* après un séjour effectif de six mois, sans y ajouter d'autres recherches sur l'*animus manendi*. *Canoniste contemporain*, 1899, p. 219. Déjà en 1881 le concile plénier de Baltimore avait demandé un indult limitant à *un mois*

le séjour requis pour la validité du mariage, et le Saint-Office avait accordé cette faveur, le 6 mai 1886, pour tout le territoire des États-Unis. Cf. *Canoniste contemp.*, 1893, p. 591. La même concession fut faite au diocèse de Paris le 20 mai 1905. *Ibid.*, 1905, p. 502. Mais ce n'étaient là que des mesures locales.

6. *Mariages entre catholiques et protestants.* — Une grave controverse s'étant élevée au sujet de la validité des mariages clandestins contractés entre protestants, et aussi entre protestants et catholiques dans les Provinces-Unies de Hollande et de Belgique, le pape Benoît XIV publia, le 4 novembre 1741, sa fameuse déclaration *Matrimonia*, reconnaissant la validité de tous les mariages clandestins dans ces provinces, ceux du passé et ceux de l'avenir, lorsqu'ils étaient mixtes ou conclus entre protestants; seuls les catholiques s'unissant entre eux restaient soumis à la forme de Trente.

Depuis ce temps, la « déclaration bénédictine » fut étendue par le Saint-Siège à d'autres pays qui se trouvaient dans une situation analogue : tantôt les seuls mariages des dissidents étaient dispensés de la forme; tantôt les mariages mixtes bénéficièrent de la même faveur; pour le Japon et Curaçao, le privilège fut étendu même aux unions purement catholiques. Pour la liste détaillée, cf. Deshayes, *Questions pratiques sur le mariage*, p. 49, note 1, et p. 263-264.

Parmi les nombreux documents émanés du Saint-Siège sur la question de la clandestinité, il faut citer spécialement la constitution *Provida* de Pie X, qui conserva son efficacité pratique jusqu'à la législation du Code. Datée du 18 janvier 1906, elle déclarait valides à l'avenir tous les mariages mixtes et acatholiques (d'hérétiques ou de schismatiques) célébrés clandestinement dans tout l'*empire allemand;* de plus, elle prononçait la « sanation » de toutes les unions qui, de ce chef, avaient été invalidement contractées dans le territoire avant le 15 avril 1906. C'était une amorce de la réforme plus ample qui se préparait. *Acta sanctæ Sedis*, t. XXXIX, p. 81; cf. *Canoniste contemp.*, 1906, p. 244 et 462.

3° *Le décret* « *Ne temere* ». — 1. *Sa nécessité.* — *a)* Le mode très spécial de promulgation du décret *Tametsi* imposé par le concile de Trente avait eu pour résultat imprévu de ruiner en grande partie le but que s'était proposé l'illustre assemblée. « Plusieurs localités, dit Pie X dans le préambule de sa réforme, furent privées du bienfait de la législation du concile de Trente, et en sont privées aujourd'hui encore, demeurant ainsi exposées aux imprécisions et aux inconvénients de l'ancienne discipline. »

b) De plus, il semblait urgent de régler d'une façon uniforme la question du mariage des non-catholiques et celle des mariages mixtes.

c) Enfin, l'heure semblait venue de modifier la publicité du mariage en faisant droit aux vœux formulés dès le concile du Vatican par les évêques de diverses nations, notamment par ceux de France. Cf. *Canoniste contemp.*, 1906, p. 451 sq. Ils demandaient que la validité du mariage ne fût pas subordonnée aux mille erreurs si faciles sur les questions de domicile et de quasi-domicile : si l'on voulait conserver la présence du curé nécessaire à peine de nullité, que du moins l'assistance du *propre curé* fût réduite à une simple question de licéité. Boudinhon, *Le mariage et les fiançailles*, p. 33-34.

Ce fut sur ces trois points que porta principalement la réforme de Pie X, instaurée par le décret *Ne temere;* on y trouvait en outre de sages précisions sur la discipline matrimoniale, dont la plupart sont encore en vigueur aujourd'hui. Le document, publié par l'organe de la Sacrée Congrégation du Concile, portait la date du 2 août 1907; mais son entrée en vigueur fut reportée jusqu'à la fête de Pâques de l'année suivante, 19 avril 1908.

2. *Son contenu.* — En dehors des considérants, le dispositif du décret comporte onze articles, dont deux concernent les fiançailles. Pour le mariage proprement dit, les modifications les plus importantes concernent l'assistance du curé. Il n'y est plus question du *propre curé* au sens du concile de Trente, encore que les qualités de celui-ci soient équivalemment requises pour une assistance *licite;* cette dernière étant expressément distinguée de l'assistance *valide*.

a) Sont déclarés *seuls valides* « les mariages contractés devant le curé, ou l'Ordinaire du lieu, ou le prêtre délégué par l'un des deux, et devant au moins deux témoins ». Art. 3. La question du *propre curé* mise à part, c'est en somme la discipline du concile de Trente, mais énoncée de façon plus claire et plus incisive : il ne s'agit plus de l'inhabileté des contractants, c'est le contrat lui-même qui est frappé de nullité en cas de violation de la loi. Mais d'autres précisions sont données qui vont modifier la discipline ancienne.

b) La compétence du curé et de l'Ordinaire n'est plus désormais personnelle, mais exclusivement *territoriale*, en ce sens qu'elle ne peut s'exercer en dehors du territoire, même à l'égard de sujets, et qu'elle peut s'exercer dans les limites de ce même territoire, même à l'égard des étrangers.

c) Cette compétence commence au jour de la prise de possession canonique; elle cesse si le curé ou l'Ordinaire ont été nominativement excommuniés ou déclarés suspens de leur office.

d) Le *mode* d'assistance est aussi modifié. Le curé n'est plus un témoin purement passif, ou surpris, ou contraint. Il est un témoin *volontaire*, ayant été préalablement invité et ayant mené l'enquête requise pour la licéité; il est un témoin libre : toute contrainte ou violence grave à son endroit serait cause de nullité; enfin, il est un témoin *actif* puisqu'il doit requérir le consentement des époux. C'est pour jamais la porte close à l'abus des mariages dits « de surprise », qui, paraît-il, n'étaient pas chose si rare. Cf. Boudinhon, *op. cit.*, p. 59-63.

e) Cinq dispositions sont prévues pour une assistance *licite : a.* le curé devra s'assurer préalablement que rien ne s'oppose au mariage des futurs, en particulier qu'ils sont libres l'un et l'autre des liens du mariage; — *b.* il procédera au mariage de ses seuls paroissiens, c'est-à-dire de ceux qui ont sur la paroisse domicile ou du moins séjour d'un mois (la question du quasi-domicile n'est pas soulevée, peut-être comme trop épineuse et en raison des controverses soulevées dans le droit précédent); — *c.* sinon, il demandera, sauf le cas de nécessité, l'autorisation du propre curé ou de l'Ordinaire; — *d.* la permission de l'Ordinaire ou d'un prêtre délégué par lui à cet effet est nécessaire pour l'assistance au mariage des *vagi ;* — *e.* enfin, la règle est que, sauf juste cause, le mariage soit célébré devant le curé de l'épouse. Art. 5.

f) Prescriptions complémentaires. — Le *mode de délégation* lui-même est déterminé. — *Les cas extraordinaires* de péril de mort et de l'absence prolongée du curé sont prudemment prévus et sagement réglés. Art. 7 et 8. — Surtout, les diverses catégories de personnes *assujetties* à la forme prescrite sont nettement déterminées. Art. 11. — L'inscription de l'union au registre des mariages et la mention du mariage au registre des baptêmes est imposée. Art. 9. — Enfin, des peines sont prévues contre les curés qui violeraient les prescriptions du présent décret, et le prêtre qui usurperait les fonctions du propre curé en assistant indûment au mariage devrait restituer à celui-ci les droits d'étole. Art. 10.

Ces dispositions ayant passé à peu près intégrale-

ment dans le Code et avec les termes mêmes usités dans le décret, c'est dans la discipline *actuelle* que nous les étudierons en détail.

3. *Ses effets.* — *a)* Selon la teneur même du texte, la promulgation légale devait se faire par l'envoi des documents aux Ordinaires. Ceux-ci recevaient l'ordre de le faire connaître et expliquer dans les églises paroissiales.

b) L'entrée en vigueur étant fixée au 19 avril 1908, tous les mariages conclus avant cette date devraient être jugés selon les dispositions de l'ancienne discipline, le décret n'ayant pas d'effet rétroactif.

c) Enfin, la portée du décret était universelle; toutes les exemptions de la loi concernant la forme substantielle depuis la déclaration de Benoît XIV se trouvaient supprimées. Il n'y eut qu'une exception en faveur de la constitution *Provida* de Pie X; les faveurs qu'elle accordait aux mariages mixtes de l'empire allemand furent maintenues : la validité de ces unions était reconnue, même si elles étaient clandestines, pourvu qu'aucun autre empêchement ne vînt s'y ajouter. Bien plus, la constitution *Provida* fut étendue à la Hongrie par un décret de la Sacrée Congrégation des Sacrements en date du 23 février 1909. Une lettre circulaire du secrétaire de cette même Congrégation, adressée aux évêques de Hongrie le 16 mars 1909, spécifiait les territoires qui devaient être compris sous la dénomination de royaume de Hongrie. Cf. Cappello, *De matrimonio*, n. 703, § 3. Deux *interprétations restrictives* de la constitution *Provida* furent données par la Sacrée Congrégation du Concile le 28 mars 1908, et par la Sacrée Congrégation des Sacrements le 18 juin 1909. La première déclarait que l'exemption de la forme ne valait que pour des sujets *nés* en Allemagne *et contractant* mariage sur le territoire; il suffisait cependant que l'un des deux contractants fût natif de l'empire. La seconde déclaration exigeait strictement que les *deux futurs* fussent nés en Allemagne ou en Hongrie, spécifiant que le mariage serait invalide s'il était contracté entre conjoints dont l'un serait originaire d'Allemagne, l'autre de Hongrie, et réciproquement. Le décret considérait l'origine et non le domicile.

d) Les dispositions du décret *Ne temere* restèrent en vigueur jusqu'au 19 mai 1918, date où les canons du Code prirent force de loi. Ceux-ci, n'ayant pas d'effet rétroactif, ne touchent pas à la valeur des mariages célébrés antérieurement. Mais, à dater de la Pentecôte 1918, tous les mariages de l'Église latine sont soumis à la nouvelle législation, qui reproduit substantiellement celle du décret de Pie X. Quant à la constitution *Provida* et aux diverses extensions qu'elle reçut, elle n'est plus, en face du Code, qu'une « loi particulière », laquelle, se trouvant en opposition avec les prescriptions du can. 1099, se trouve *abrogée*. Can. 6, § 1. Commission d'interprétation du Code, rép. du 30 mars 1918.

III. Le droit du Code. — Il est exposé au c. vi du titre vii, can. 1091-1103. Le schéma primitif de rédaction avait intitulé ce chapitre *De matrimonii forma*. L'intervention du P. Palmieri le fit changer en celui que nous lisons aujourd'hui : *De forma celebrationis matrimonii;* cette rédaction écarte l'idée de forme sacramentelle et exprime mieux l'idée de forme juridique, la seule dont le Code ait à s'occuper, la seule aussi que nous traiterons ici. Pour la question du sacrement, voir l'art. Mariage, t. ix, col. 2044 sq.

1° *Les conditions de validité.* — Reprenant mot pour mot le texte du décret *Ne temere*, le can. 1094 définit la forme de célébration du mariage en ces termes : « Sont seuls valides les mariages contractés devant le curé ou l'Ordinaire du lieu, ou le prêtre délégué par l'un des deux, et devant au moins deux témoins. » La forme juridique est donc essentiellement constituée par la présence d'au moins trois personnes, dont l'une assiste comme témoin *qualifié*, c'est-à-dire revêtu de certaines prérogatives spécifiées par le droit, pour recevoir le consentement des parties au nom de l'Église : c'est l'Ordinaire, ou le curé, ou le prêtre délégué par l'un d'eux; les deux autres personnes assistent comme témoins ordinaires.

1. *Les témoins nécessaires.* — *a) Le curé.* — Sous ce titre, il faut entendre tout d'abord le prêtre titulaire d'une paroisse comportant charge d'âmes. Jadis, un curé pouvait assister validement au mariage même s'il n'était pas prêtre. Ce n'est plus possible aujourd'hui, le Code ayant statué que nul ne peut être validement nommé curé s'il n'a reçu l'ordination sacerdotale. Can. 453. Il faut entendre aussi sous le nom de curé les *quasi-curés* des pays de missions, can. 216, § 3, et tous les *vicaires paroissiaux* qui ont plein pouvoir. Ce sont : les vicaires désignés au can. 471, § 4 (vicaires du monastère ou chapitre auxquels est unie une paroisse); — le vicaire économe ou *administrateur*, can. 473; — le vicaire *substitut*, qui remplace le curé absent ou privé de son bénéfice; mais, si l'absence du curé a été prévue, il ne peut exercer son droit qu'après approbation de l'Ordinaire, can. 465, § 4; si, au contraire, l'absence n'a pu être prévue, le prêtre ou vicaire suppléant n'a pas besoin de cette approbation, can. 465, § 5; cf. Commis. d'interprét. du Code, rép. du 14 juill. 1922; dans l'un et l'autre cas, si les curés font des réserves ou exceptent des pouvoirs, il sera nécessaire de se tenir à l'expression de leur volonté; — le vicaire coadjuteur, lorsqu'il est muni de pleins pouvoirs, can. 475, § 2; — enfin, le curé de la paroisse voisine ou le premier vicaire coopérateur qui prend en main l'administration de la paroisse vacante, avant la nomination d'un vicaire économe. Can. 472, 2°.

Ne tombent pas sous la dénomination de « curé », et par conséquent n'ont pas de compétence pour l'assistance au mariage *en vertu* de leurs fonctions : tous les vicaires coopérateurs (ce que nous appelons les vicaires tout court), hormis le cas de vacance signalé plus haut et *sauf délégation;* les chapelains (dits vulgairement aumôniers) ou recteurs de maisons pieuses, collèges, monastères, hôpitaux, prisons, à moins qu'ils ne soient exempts et n'aient plein pouvoir curial à l'égard des personnes de leur établissement; — les recteurs ou supérieurs de séminaires, en vertu d'une exception spéciale du droit, can. 1368; — les curés intrus. Cf. Gasparri, *De matrim.*, t. ii, n. 938.

Les curés putatifs ou ceux qui ont été légitimement déposés, bien qu'ils n'aient par eux-mêmes aucune juridiction, peuvent parfois jouir de celle que l'Église supplée dans le cas d'erreur commune ou de doute positif et probable. Can. 209. En effet, le droit d'assister au mariage, tout en n'étant pas à proprement parler un acte de juridiction, y est cependant assimilé, parce qu'il est attaché à l'office et peut être délégué. C'est le sentiment commun des canonistes aujourd'hui. Cf. Gasparri, *op. cit.*, n. 936; Cappello, *De matrim.*, n. 649; Maroto, *Instit. jur. canonici*, t. i, n. 694; Vermeersch-Creusen, *Epitome*, t. ii, n. 391.

Quant aux prêtres qui ont une juridiction curiale *personnelle* (can. 261), comme c'est le cas fréquent pour les aumôniers militaires, les prêtres qui ont charge de groupements constitués par des nationalités ou des rites différents, ils doivent s'en tenir strictement aux termes des pouvoirs qu'ils ont reçus soit du Saint-Siège, soit des évêques. Can. 451. En général, s'ils n'ont aucun territoire, mais seulement une juridiction directe sur les personnes ou les groupes, ils sont compétents pour être partout témoins du mariage de leurs sujets. Si au contraire ils ont en plus territoire déterminé, encore qu'ils n'y aient pas juridiction exclusive, leur assistance est valide dans les limites de ce territoire, conjointement avec celle d'autres prêtres qui

ont juridiction territoriale. Cf. Cappello, *op. cit.*, n. 661.

b) L'Ordinaire. — Il s'agit de l'Ordinaire *du lieu*, qu'il faut entendre selon les déterminations strictes du can. 198. En conséquence, les cardinaux n'ont aucune compétence au point de vue matrimonial, même dans leurs titres respectifs, cela depuis la constitution *Romanus pontifex* d'Innocent XII (17 sept. 1692). Sont également dépourvus de pouvoirs en matière d'assistance au mariage les légats *a latere* dans les provinces de leur légation, les archevêques dans les diocèses de leur suffragants, aussi bien que les nonces, internonces ou délégués apostoliques. Cf. can. 198, 266 et 267.

A noter que la compétence de l'Ordinaire dans son territoire n'exclut pas celle du curé, et réciproquement. L'évêque peut, à l'insu ou même contre la volonté des curés, assister validement, par lui-même ou par un délégué, à tous les mariages célébrés sur son territoire, encore que ce ne soit pas à propos, du moins sans une juste cause. De même, le curé peut être validement témoin des unions contractées dans sa paroisse, indépendamment de la permission ou de la défense de l'Ordinaire; il n'agirait cependant pas licitement contre le gré de celui-ci.

c) Le délégué du curé ou de l'Ordinaire. — *a.* L'Ordinaire, le curé et tous ceux qui ont qualité pour assister validement au mariage peuvent, aux termes du can. 1095, § 2, se substituer un autre prêtre pour remplir les fonctions de témoin qualifié; cf. Commis. d'interprét. du Code, rép. du 20 mai 1923, *Acta apost. Sedis*, t. XVI, p. 114. Cette substitution n'est que la mise en application de l'antique règle de droit : *Qui facit per alium est perinde ac si faciat per se ipsum.* Reg. juris LXXII, *in VI°*. Mais il est entendu que la compétence du délégué ne saurait en aucun cas dépasser celle du délégant, en vertu de cette autre règle : *Nemo potest plus juris transferre in alium, quam sibi competere dignoscatur.* Reg. juris LXXIX, *in VI°*. A noter que le Code emploie indifféremment les deux expressions de permission *(licentia)* ou de délégation, encore qu'il ne s'agisse pas d'un acte proprement juridictionnel; cf. can. 1094-1096. Nous userons de la même latitude.

b. Les conditions de validité de la délégation sont strictement précisées, can. 1096. — α) La permission doit être accordée à un *prêtre*, peu importe qu'il soit muni ou non de l'approbation pour les confessions. — β) Ce prêtre doit être *déterminé*, c'est-à-dire suffisamment identifié par rapport au délégant, encore qu'il puisse lui être personnellement inconnu; la détermination pourra se faire soit par le nom de ce prêtre, soit par sa fonction (le premier vicaire, le second aumônier, etc.), soit de toute autre manière qui permette l'identification. La délégation serait insuffisante si elle était accordée, par exemple, au prêtre que désigneront les époux, à celui qui sera choisi par le supérieur religieux; ainsi en a décidé la Commission d'interprétation du Code, le 20 mai 1923. *Acta apost. Sedis*, t. XVI, p. 115. Mais une délégation bien déterminée peut être communiquée à l'intéressé par un tiers. Le délégant peut même désigner simultanément plusieurs prêtres déterminés, à condition d'indiquer lui-même les raisons qui feront choisir l'un plutôt que l'autre. — γ) La délégation doit porter sur un mariage *déterminé*; la détermination se fera soit par l'indication des noms des conjoints ou de l'un d'eux, par la désignation du jour, de l'heure du mariage, du rang d'inscription, etc. Un seul acte de délégation peut suffire pour plusieurs mariages, à condition que ceux-ci soient déterminés; des permissions données pour tous les mariages du mois, pour ceux qui se présenteront dans la semaine ou pendant une absence, seraient certainement sans valeur. — δ) La permission ou délégation doit être donnée *expressément*, et non révoquée. Est donc insuffisante la délégation présumée ou interprétative, celle qui aurait été donnée si le curé avait été là, s'il y avait songé; de même la délégation tacite, le curé sachant que le mariage se célèbre et gardant le silence alors qu'il pourrait facilement s'y opposer; avant le Code, la délégation tacite était considérée comme suffisante. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. II, p. 206, et t. XI, p. 151. Il n'est pas requis que la permission soit explicite; il suffit qu'elle soit implicite pourvu qu'elle soit exprimée, par exemple celle qui serait contenue dans l'octroi de pleins pouvoirs curiaux, ou exprimée en ces termes : « Je vous accorde tout ce que vous m'avez demandé de façon déterminée. » Enfin, il n'est pas nécessaire que le délégué exprime son acceptation; celle-ci est suffisamment donnée par le fait qu'il assiste au mariage.

c. Toutes les délégations *générales* données en vue de l'assistance au mariage sont de nul effet, *à moins qu'elles ne soient données à des vicaires coopérateurs* (ceux qu'habituellement en France nous appelons les vicaires de la paroisse) et seulement pour la paroisse à laquelle ils sont attachés. Aux termes de ce can. 1096, les vicaires coopérateurs sont donc seulement *délégables ad universitatem causarum*, et non pas délégués *ipso jure*. L'Ordinaire ou le curé n'omettront donc pas de leur donner une délégation *expresse*. Les vicaires ainsi délégués peuvent sous-déléguer pour un cas déterminé. Commis. d'interprét. du Code, rép. du 28 déc. 1927; *Acta apost. Sedis*, t. XX, p. 61.

d. On peut se demander, en outre, si le prêtre délégué pour un mariage déterminé peut *sous-déléguer* son pouvoir. Assurément, il ne le peut s'il n'a reçu une faculté spéciale à cet effet. Can. 199, § 4. Mais la question est de savoir si l'octroi de semblable faculté est possible. Longtemps, l'opinion négative fut la plus commune; mais, le 28 décembre 1927, la Commission d'interprétation du Code a déclaré que « le délégant pouvait donner au délégué la permission de sous-déléguer un autre prêtre *déterminé* pour assister à ce *même mariage* déterminé ». *Acta apost. Sedis*, t. XX, p. 61. D'après ce texte, il semble bien que la détermination du prêtre sous-délégué soit laissée au prêtre délégué, pourvu que ce soit pour le même mariage. Cf. *Periodica*, t. XVII, 1928, p. 41.

e. La délégation en matière d'assistance au mariage *cesse* de la même manière que la juridiction. Cf. can. 207. On s'est demandé à ce propos si elle cessait avec le droit du délégant, par exemple par la mort du curé ou par la perte de son office : la question est pratique en ce qui concerne le vicaire coopérateur qui tient sa délégation du curé. Vu la réponse déjà citée de la Commission d'interprétation du Code et le rescrit envoyé à l'évêque de Liége par la Sacrée Congrégation des Sacrements, le 4 juillet 1928, il faut répondre que la délégation cesse si elle a été donnée pour un *cas particulier* et que l'exécution n'est pas commencée *si res sit adhuc integra*; que la délégation garde au contraire sa valeur si elle a été *générale*, sans addition de clause qui précise le moment de la cessation. Cf. Claeys-Simenon, *Manuale jur. can.*, t. I, n. 362.

d) Les deux témoins non qualifiés. — Il suffit que, de droit naturel, ils soient capables de rendre témoignage au sujet du contrat conclu en leur présence. Le droit ecclésiastique n'exigeant rien de plus, ces témoins peuvent être des infidèles, des hérétiques, des excommuniés même *vitandi*, des enfants ayant l'âge et l'usage de la raison, des femmes, des clercs, des moniales, etc. Certaines législations particulières excluent quelques catégories de personnes; ces prescriptions n'intéressent que la liceité. Un décret du Saint-Office du 19 août 1891 écarte les témoins hétérodoxes pour les mariages des catholiques, tout en déclarant qu'on peut les tolérer pour une cause grave. *Collect. S. C. Prop. fide*,

n. 1855. Pour éviter le scandale, on s'abstiendra régulièrement de prendre des personnes frappées de censure ou vivant publiquement dans le péché. Sauf coutume contraire ou loi particulière, le droit de choisir les témoins appartient aux contractants et non pas au curé.

Il n'est pas nécessaire que les témoins soient requis et choisis formellement en tant que tels; il suffit qu'ils puissent affirmer que le mariage a été vraiment conclu. Leur présence doit donc être *physique*, corporelle, de telle sorte qu'ils soient témoins oculaires ou auriculaires; une présence qui ne serait réalisée qu'à l'aide du téléphone, du télégraphe ou du télescope ne serait pas suffisante. La présence doit aussi être *morale*, en ce sens que le témoin doit comprendre la portée du rite accompli sous ses yeux. Il ne le pourrait s'il était privé de raison, ou endormi, ou sourd et aveugle; mais un témoin pourrait être ou sourd ou aveugle et se rendre compte suffisamment du mariage célébré devant lui. Une assistance purement *passive* suffit, même si les témoins ont été amenés par ruse, violence ou crainte grave. Il convient, certes, que les témoins soient avertis à l'avance, mais, pour la validité, on peut se contenter du témoignage des personnes présentes au lieu du mariage et qui ont vu et compris la cérémonie accomplie devant elles. Enfin, la présence des deux témoins doit accompagner celle du témoin qualifié. Cette simultanéité est indiquée dans le texte même du Code : *coram parocho... et duobus testibus*. Can. 1094.

2. *Les limites de la compétence.* — *a) La compétence commence*, pour le curé ou l'Ordinaire du lieu, au jour de prise de possession de leur bénéfice ou de leur entrée en charge s'ils n'ont qu'un office. Pour l'évêque résidentiel, la prise de possession se fait par l'exhibition au chapitre des lettres apostoliques, conformément au can. 334, § 3. Le curé prend possession suivant le mode prescrit par le droit diocésain. Can. 1444. Mais il faut bien se garder de confondre la prise de possession avec l'intronisation ou installation; la première seule a un effet canonique. Pour le vicaire général, dont la fonction est seulement un office, la compétence commence par l'actuelle entrée en charge au jour fixé par ses lettres de nomination.

b) La compétence cesse par la perte de l'office ou du bénéfice, quelle qu'en soit la cause : renonciation, translation, démission acceptée, privation administrative ou pénale. Voir sur ce point les can. 183 et 188, en notant que la perte de l'office entraîne avec elle la perte du bénéfice qui y est annexé.

c) La compétence est suspendue, malgré la persistance de l'office ou du bénéfice, lorsque le titulaire est excommunié, interdit ou suspens *ab officio* par sentence déclaratoire ou condamnatoire. Ce n'est donc pas la censure seule, mais la *sentence* qui supprime la compétence. La publicité de la censure ou de la sentence n'est donc pas nécessaire pour entraîner la perte de la compétence comme le demandait jadis le décret *Ne temere;* on fait justement remarquer toutefois que l'absence de cette publicité pourra facilement servir de fondement à l'erreur commune. Cappello, *De matrim.*, n. 662; Chelodi, *Jus matrim.*, n. 132. L'interdit dont il est ici question est l'interdit personnel. La suspense qui supprime la compétence est, aux termes mêmes du canon, la suspense *ab officio;* elle est comprise dans la peine de suspense totale, mais diffère de la suspense *ab ordine*, *a divinis*, *a beneficio*, et même *a jurisdictione*, qui laisse la compétence matrimoniale intacte, attendu qu'elle n'est pas proprement un acte de juridiction. Wernz-Vidal, *Jus matrim.*, n. 536, note 31.

d) La compétence est limitée au territoire sur lequel le curé ou l'Ordinaire a juridiction; autrement dit, la compétence n'est plus personnelle, mais territoriale : c'est la canonisation de la grande réforme introduite par le décret *Ne temere*. Dans les limites de la paroisse ou du diocèse, le curé ou l'évêque assistent validement non seulement au mariage de leurs sujets, mais encore des étrangers. A noter que les limites du territoire doivent s'entendre *physiquement* et non moralement, de telle sorte que de la distance d'un pas peut dépendre la validité ou la nullité du mariage, à supposer que ces limites soient certaines et indubitables. Si les limites sont douteuses, on tiendra pour valide le mariage déjà célébré, conformément aux principes du droit. Can. 1014.

3. *Le mode d'assistance.* — *Dummodo neque vi neque metu gravi constricti requirant excipiantque contrahentium consensum.* Can. 1095, § 1, n. 3. Ce sont les termes mêmes du décret *Ne temere*, qui ajoutait que le curé et l'Ordinaire devaient être invités et priés, *invitati et rogati*. Le Code n'a pas cru devoir maintenir ces deux expressions qui visaient surtout à supprimer les mariages « de surprise »; mais il a maintenu pour l'assistance valide du témoin qualifié les deux dispositions essentielles qui suffisent à prévenir le retour de ces abus : ce sont l'*activité* et la *liberté*.

a) Le curé ne peut plus être un témoin passif puisqu'il doit demander et recevoir le consentement des futurs, à peine de nullité. Aucune forme d'interrogation n'est prescrite, mais bien l'interrogation elle-même, que le prêtre peut faire par lui-même ou par un interprète, de vive voix ou par écrit, par signes même. Quant à la réponse, il faut qu'elle soit donnée de façon affirmative et perçue comme telle par le prêtre. Cf. *Periodica*, t. XXIII, 1934, p. 201*.

Cette manière de procéder est toujours requise et ne comporte pas d'exception, même pour les mariages *mixtes*. Sont donc abrogées les dispositions du Saint-Office du 21 juillet 1912, permettant au prêtre de se comporter passivement dans les unions de ceux qui auraient refusé obstinément de fournir les garanties exigées en pareil cas. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. IV, p. 443.

b) La liberté suppose, aux termes du droit, l'absence de violence ou de crainte grave, venant l'une et l'autre d'une cause extérieure et libre. Peu importe que la crainte ou la violence viennent des contractants ou d'un tiers. La ruse ou la fraude dont useraient les futurs ou d'autres personnes pour amener le curé à assister au mariage ne nuisent pas à la valeur du contrat, même si, sans l'emploi de ces moyens, le prêtre aurait refusé son assistance.

La crainte dont il est question doit être provoquée *pour extorquer* en quelque sorte l'assistance du curé. Le droit ne distingue pas entre crainte juste et crainte injuste; cette distinction ne s'impose guère, car on conçoit à peine que des menaces puissent être justement proférées à l'égard d'un prêtre pour obtenir sa présence, à moins que ce ne soit la menace d'un recours au supérieur, ou des peines qui pourraient frapper un refus injustifié ou une négligence grave : dans ce cas, l'assistance ainsi contrainte serait certainement valide. Toute violence grave, qu'elle soit ou non accompagnée de crainte, rend l'assistance, donc aussi le mariage, invalide.

2° *Les conditions de licéité.* — 1. *Les préliminaires du mariage.* — *a) Avant d'assister au mariage, le curé ou l'Ordinaire devront s'assurer de l'« état libre » des contractants*, c'est-à-dire de l'absence de tout empêchement prohibant ou dirimant, spécialement de l'inexistence d'un lien antérieur. A cet effet, ils auront recours aux interrogations, certificats de baptême et publications, conformément aux can. 1020-1031. Le Code ne parle pas, sur ce point, des devoirs du prêtre *délégué*, attendu que la responsabilité de l'enquête préalable incombe au curé ou à l'Ordinaire qui donne la délégation. Can. 1096, § 2.

b) Il faut en outre qu'au moins l'un des contractants soit de quelque manière sujet du curé qui assistera au mariage. Le Code indique à cet effet quatre chefs de

sujétion : le domicile, ce fut toujours le droit; le quasi-domicile, dont il n'était plus question dans le décret *Ne temere*; la *demeure d'un mois*, déjà connue de ce même décret : il ne s'agit pas d'habitation proprement dite, mais d'un simple séjour, à titre d'hôte, de voyageur, d'artisan, etc. Pour calculer ce mois, il est fait abstraction de l'intention du contractant; seul entre en ligne de compte le séjour effectif; le temps est calculé selon les règles du can. 34, § 3. Le séjour devra être *moralement* continu jusqu'au moment du mariage; une interruption d'un ou deux jours ne nuirait pas à cette continuité, mais le séjour devra se poursuivre jusqu'à la célébration du mariage; s'il était terminé auparavant, fût-ce seulement depuis quelques jours, le curé perdrait tous ses droits. Enfin, la simple *demeure actuelle* suffit à déterminer le propre curé des *vagi*; cette *actualis commoratio* suppose pourtant un séjour de quelque durée, une sorte de point d'attache momentané qui ne va pas jusqu'au séjour d'un mois. Le curé n'omettra pas en outre, pour la licéité, d'en référer à l'Ordinaire avant de procéder au mariage des *vagi*, sauf le cas de nécessité, can. 1032; pour ceux qui n'ont qu'un domicile ou quasi-domicile *diocésain*, le propre curé est celui du lieu où ils demeurent actuellement. Can. 91, § 3.

c) Lorsque les conditions de séjour ne sont pas réalisées comme ci-dessus, il faut, pour assister licitement au mariage, demander la permission du curé ou de l'Ordinaire du domicile, ou du quasi-domicile, ou de la résidence actuelle de l'un des contractants. Cette permission, *licentia*, n'a rien de commun avec la délégation; elle n'intéresse pas la validité et ne vise que le maintien du bon ordre; à la différence de la délégation, elle peut être donnée d'une manière générale et peut se présumer avec une raison suffisante. Elle n'est d'ailleurs pas nécessaire chaque fois qu'on se trouve en présence de *vagi* actuellement en voyage et qui n'ont pas de demeure proprement dite, ou encore lorsque survient une grave nécessité qui fait cesser l'obligation de demander cette permission à qui de droit. Can. 1097, § 1, 3; cf. Wernz-Vidal, *op. cit.*, n. 512.

2. *La célébration du mariage.* — *a)* En règle générale, le mariage doit être célébré devant le *curé de la future*, sauf juste cause excusante. Le Code oppose ordinairement cause juste ou cause raisonnable à cause grave. Le précepte du can. 1097 n'obligeant pas *sub gravi*, il suffira généralement d'une cause légère, comme serait le désir de faire bénir le mariage par le curé du fiancé, parent d'un des contractants, une plus grande facilité pour célébrer solennement les noces dans l'autre paroisse, la commodité pour entreprendre le voyage de noces, etc. Lorsque cette cause raisonnable existe, il n'y a plus d'obligation de demander la permission au curé de l'épouse; il est cependant convenable de l'avertir.

b) Une exception à la règle générale est faite pour les mariages contractés entre catholiques appartenant à des rites différents *(mixti ritus)* : à moins de dispositions contraires du droit particulier, c'est dans le rite du *futur* et devant son propre curé que doit être célébré le mariage. Can. 1097, § 2.

3. *Les pénalités.* — Le décret *Ne temere* avait prévu, contre les curés qui contreviendraient à ses prescriptions, l'application de peines dont la détermination était laissée aux Ordinaires. Art. 10. Le Code n'a pas maintenu ces dispositions pénales, mais il a conservé la sanction pécuniaire qui oblige le curé célébrant sans s'être muni des permissions requises par le droit à restituer au propre curé des contractants les *droits d'étole* indûment perçus. Cette obligation urge *en justice*, avant même la sentence du juge, si le droit violé est clair. Régulièrement, c'est au curé de l'épouse que seront remis ces droits d'étole : ils ne comprennent d'ailleurs ni l'honoraire de la messe ni les autres dépenses faites à l'occasion du mariage. Si l'épouse, par suite de la multiplicité de domiciles ou quasi-domiciles, a plusieurs « propres curés », les droits d'étole seront partagés entre tous ces derniers.

3° *Les cas extraordinaires.* — Ils sont au nombre de deux, que le droit excepte formellement de la loi générale concernant la forme, lorsqu'il y a impossibilité morale d'avoir le témoin qualifié. Can. 1098.

1. *En péril de mort*, le mariage contracté devant les seuls témoins est valide et licite si l'on n'a pu, sans grave inconvénient, faire venir ou aller trouver ni le curé, ni l'Ordinaire du lieu, ni un prêtre délégué par eux. *a)* Le péril de mort ne doit pas nécessairement être imminent, ainsi que l'exigeait le décret *Ne temere : in imminenti mortis periculo* (art. 7); il suffit qu'il soit *probable*, apprécié moralement selon l'estimation commune. Cf. can. 910 et 1043. — *b)* Il n'est pas requis que les deux futurs soient en péril de mort, mais seulement l'un d'eux. — *c)* Le mariage sera valide, quelle que soit la cause de ce péril : maladie, exécution capitale, opération, assaut. — *d)* Peu importe également le motif qui pousse les futurs à s'unir; les restrictions contenues dans le décret *Ne temere : ad consulendum conscientiæ et, si casus ferat, legitimationi prolis*, sont supprimées. — *e)* La présence des témoins est, aux termes du can. 1098, requise pour la *validité;* aucune qualité particulière, aucun acte spécial, ne sont exigés d'eux; il suffit qu'ils soient formellement présents au moment de l'échange des consentements. — *f)* Quant à l'impossibilité d'avoir un témoin *qualifié*, il n'est pas nécessaire qu'elle soit absolue; il suffit qu'elle soit relative, c'est-à-dire que ce témoin ne puisse être appelé ou rencontré sans *grave* inconvénient. Cet inconvénient peut être d'ordre matériel ou moral; il peut concerner les futurs ou le prêtre lui-même, une tierce personne ou le bien commun; ainsi, les futurs ne sont pas tenus de s'imposer des dépenses au-dessus de leurs moyens, ni d'entreprendre un voyage relativement dur et pénible, ni de courir un danger sérieux; le prêtre non plus n'est pas obligé de s'exposer à une fatigue excessive ou de compromettre sa santé ou sa réputation; le confesseur ne saurait non plus, en exigeant la présence d'un prêtre qualifié, exposer son pénitent à une grave infamie. La gravité de l'inconvénient sera donc appréciée dans chaque cas suivant les circonstances. — *g)* Y a-t-il *obligation*, pour atteindre le curé ou l'Ordinaire, de recourir à des moyens extraordinaires ou considérés comme tels, selon les milieux, encore que d'un usage assez courant, tels que télégraphe, téléphone, automobile, chemin de fer, motocyclette, bicyclette? Pour l'avion, les auteurs s'accordent à le considérer comme un moyen de transport qui actuellement sort de la normale. Quant aux autres moyens cités, les avis des auteurs sont partagés : les uns, comme Vlaming, pensent qu'à l'heure actuelle ce ne sont plus des moyens extraordinaires, mais d'un usage quotidien (*Prælectiones juris matrim.*, n. 587); les autres, comme Cance, *Le Code de droit canonique*, t. II, n. 321, sont d'avis qu'il faudra tenir compte du milieu et de la facilité de l'usage, mais semblent pencher pour l'absence d'obligation; le cardinal Gasparri, *De matrimonio*, t. II, n. 1008, ne cite que l'avion comme moyen extraordinaire de communication. Wernz-Vidal, *Jus matrim.*, n. 514, note 63, dit sagement que, dans l'état actuel des choses, le « télégraphe et le téléphone ne sont pas considérés comme des moyens normaux pour résoudre des questions juridiques »; c'est pourquoi, « jusqu'à décision contraire du Saint-Siège, la possibilité de recourir à ce double moyen n'enlève rien à l'urgence du cas ». Dans la pratique, l'obligation n'étant pas certaine, le recours à ces moyens ne sera pas imposé. *Ante factum*, on pourra en conseiller l'usage; *post factum*, si l'on n'en a pas usé, le mariage sera tenu pour valide.

2. *En dehors du péril de mort*, le mariage célébré devant les seuls témoins non qualifiés est valide à deux conditions : que les futurs ne puissent, sans grave inconvénient, faire venir ou aller trouver le curé ou l'Ordinaire ou le délégué; et qu'ils prévoient prudemment que la situation se prolongera ainsi durant un mois.

a) L'absence du prêtre compétent doit être une absence *physique;* ainsi en a décidé la Commission d'interprétation du Code le 10 mars 1928. Mais cette absence peut avoir pour cause une *difficulté morale* et non seulement un empêchement d'ordre physique : maladie, éloignement, incarcération, etc. C'est le sens de la dernière réponse de la Commission, en date du 25 juillet 1931. En conséquence, il est maintenant *certain* que la crainte des peines *graves* que prévoient quelques législations civiles, soit contre le prêtre, soit contre les contractants qui n'observent pas les formalités légales, est une raison suffisante pour que le mariage soit célébré devant les deux seuls témoins. Gasparri, *op. cit.*, t. II, n. 1014-1017; l'autorité de ce cardinal, qui fut président de la Commission, est une garantie du sens authentique de la décision. Cf. *Periodica*, t. XXI, 1932, p. 42. Maroto lui attribue une portée différente dans *Apollinaris*, 4e année, 1931, p. 381. Tous les auteurs qui ont écrit de 1928 à 1931 devront généralement modifier leur rédaction pour la mettre en conformité de la dernière interprétation donnée au can. 1098. La chose mérite attention, car le cas d'*impossibilité morale* de célébrer le mariage dans les formes prescrites peut se vérifier même en pays chrétien : dans les États de l'Amérique du Nord, où la loi civile prévoit des peines graves contre le curé qui assisterait aux unions interdites entre noirs et blancs; en France, où la loi punit sévèrement le ministre du culte qui procède au mariage religieux avant que soient accomplies les formalités civiles. Or, souvent il n'est pas possible de procéder *d'abord* au mariage civil, par exemple en cas de péril de mort; dans le cas de l'existence, au for civil, d'un empêchement non reconnu par l'Église; l'impossibilité d'obtenir le consentement des parents au mariage d'un mineur et la menace de graves inconvénients (dont l'Ordinaire est juge, can. 1034), si le curé y assiste; le cas du militaire auquel est refusée l'autorisation de se marier, à cause de l'insuffisance de dot de la future; la difficulté ou l'impossibilité d'obtenir un état civil en règle en vue du mariage, spécialement s'il s'agit d'étrangers.

« Dans les régions, dit Gasparri, *ibid.*, n. 1017, où la loi civile édicte des peines contre le ministre du culte, si l'on peut conserver la forme substantielle prescrite *sans s'exposer à ces peines*, le mariage contracté devant les seuls témoins serait invalide et illicite; ainsi, dans l'Amérique du Nord, il suffit parfois d'aller célébrer le mariage religieux dans l'État voisin, où la loi répressive n'est pas en vigueur. Mais si, le mariage civil étant impossible, le curé s'expose à des pénalités graves, la forme substantielle n'oblige plus », pourvu que soit réalisée la seconde condition, à savoir :

b) La *situation*, selon toutes prudentes prévisions, doit se prolonger *encore durant un mois*. Selon une interprétation authentique de la Commission d'interprétation du Code du 10 novembre 1925 (*Acta apost. Sedis*, t. XVII, p. 583), le seul fait de l'absence du curé ne suffit pas; la prévision prudente doit être fondée sur des raisons sérieuses, une enquête ou un fait notoire; pratiquement, elle doit aboutir *à la certitude morale* que, durant un mois, les fiancés ne pourront ni faire venir le curé ni aller le trouver.

3. *Dans les deux cas* (péril de mort, absence du prêtre compétent) et pour la *licéité* seulement, si un autre prêtre non qualifié peut être présent, il faut l'appeler, et il devra assister au mariage avec les témoins, sans que pourtant l'omission de cette démarche soit un obstacle à la validité. Can. 1098, 2°. Dans le décret *Ne temere*, la présence de ce prêtre était requise pour la validité, mais seulement en cas de péril de mort. Art. 7.

4° *Les sujets de la loi*. — 1. *Sont assujettis* à la forme substantielle :

a) Tous ceux qui ont été *baptisés dans l'Église catholique* et tous ceux qui se sont *convertis* après avoir appartenu au schisme et à l'hérésie (encore que dans la suite ils aient fait défection), chaque fois qu'ils contractent mariage *entre eux*. Can. 1099, § 1, n. 1. L'Église indique par là son intention de soumettre à sa loi matrimoniale tous ceux qui, en pleine conscience, donc après l'âge de raison, ont fait, au moins extérieurement, profession de catholicisme. Ceux qui, après cette profession, même s'il elle n'a été que temporaire, passent à l'hérésie, à l'apostasie et au schisme, ne sauraient bénéficier de l'exemption.

Que faut-il entendre par *baptême dans l'Église catholique?* En premier lieu, le sacrement demandé par les adultes ou reçu en pleine connaissance après l'âge de raison. Pour les enfants, on considérera l'intention de ceux dont ils dépendent juridiquement : les parents,ou seulement l'un d'eux, le tuteur. A défaut de ceux-ci, on tiendra compte de l'intention du ministre; le baptême sera censé conféré dans la religion de celui-ci. Pratiquement, le registre des baptêmes fera preuve jusqu'à preuve contraire certaine. Gasparri, *op. cit.*, t. I, n. 568-575.

b) La forme s'impose encore chaque fois que les personnes ci-dessus indiquées contractent *avec des non-catholiques*, baptisés ou non baptisés, même si la dispense de l'empêchement de religion mixte ou de disparité de culte a été obtenue. Can. 1099, § 1, n. 2. C'est l'abolition définitive, déjà réalisée par le décret *Ne temere*, du principe de la communication de l'exemption issu du concile de Trente : il suffisait jadis qu'une des parties ne fût pas soumise à la forme pour que l'autre bénéficiât de l'exemption. C'est aussi l'abrogation des concessions faites à l'Allemagne en 1906 (constit. *Provida*) et à la Hongrie en 1909 (décret de la S. C. des Sacrements du 27 févr.), en vertu desquelles, dans ces contrées, les mariages mixtes n'étaient pas soumis à la forme moyennant certaines conditions. La réponse de la Commission d'interprétation du Code du 30 mars 1918, qui déclarait ces concessions « lois particulières » et non pas indults ou privilèges (cf. can. 4 et 6, n. 1), ne fut pas publiée dans les *Acta apost. Sedis*, mais communiquée de façon privée. *Archiv für kathol. Kirchenrecht*, t. XCIX, 1919, p. 61.

c) Enfin, les *Orientaux* catholiques sont assujettis à la loi quand ils contractent mariage *avec des latins* astreints à la forme substantielle. Can. 1099, § 1, n. 3. S'ils contractent entre eux, même dans les pays où seule existe la hiérarchie latine, ils sont exempts de la loi du Code, qui ne concerne que l'Église latine, can. 1; mais ils peuvent être tenus par les lois spéciales de leur rite. Cf. Cappello, *op. cit.*, *appendix de jure Orientalium*, n. 921.

2. *Ne sont pas assujettis* à la forme substantielle du mariage :

a) Tous les non-catholiques, baptisés ou non baptisés, *lorsqu'ils contractent entre eux*, à moins que les *deux* conjoints n'aient fait défection après leur baptême dans l'Église catholique ou après leur conversion au catholicisme. Bien que les non-catholiques baptisés soient, en droit, sujets des lois de l'Église, le Code a sagement maintenu en leur faveur l'exemption déjà contenue dans le décret *Ne temere* afin de ne pas exposer leurs unions à une nullité préjudiciable à la sainteté du mariage.

b) Sont exemptés de même, « quand ils contractent avec une partie non catholique, tous ceux qui, *nés de*

parents non catholiques, ont été élevés *dès leur enfance* dans l'hérésie, le schisme, l'infidélité, ou sans aucune religion, même s'ils ont été jadis baptisés dans l'Église catholique ». Can. 1099, § 2. Les dispositions de ce canon confirment ce que nous avons dit plus haut, à savoir que l'Église ne veut pas obliger aux formalités du mariage catholique ceux qui n'ont jamais fait profession consciente de catholicisme, encore qu'ils aient reçu le baptême avant l'âge de raison. A deux reprises, la Commission d'interprétation du Code a *précisé*, et étendu au moins la première fois (cf. *Acta apost. Sedis*, t. XXIII, rep. du 25 juill. 1931), la portée de certaines expressions de ce canon : pour qu'un enfant soit dit « né de parents non catholiques », il suffit que *l'un des deux* ne soit pas catholique (baptisé ou non) (20 juill. 1929, *Acta apost. Sedis*, t. XXI, p. 573); par enfants nés de parents non catholiques, il faut entendre aussi les *fils des apostats*, c'est-à-dire de ceux qui ont totalement abandonné la foi. Can. 1325; cf. *Apollinaris*, t. V, 1932, p. 69.

Des termes mêmes de la loi, il ressort que les enfants qui, bien que baptisés, n'ont pas fait de première communion, ne se sont jamais confessés et n'ont jamais entendu parler de religion, ne seront pas soumis à la forme du mariage si, persévérant dans l'indifférence, ils s'unissent plus tard à une *partie non catholique*.

La question d'assujettissement à la forme substantielle peut se poser à propos de l'union des fils de non-catholiques, dont parle le canon, lorsqu'ils contractent *entre eux* ou avec des *Orientaux catholiques*, non soumis aux prescriptions du Code. A défaut de texte explicite qui les concerne et vu la valeur sensiblement égale des raisons que l'on peut apporter pour ou contre l'exemption, on peut considérer la chose comme *douteuse en droit*. Il est donc permis d'appliquer à ces cas la règle du can. 15 : *Leges, etiam irritantes... in dubio juris non urgent*, ou le principe juridique : *In obscuris minimum est sequendum*. Reg. juris XXX, *in VI°*. En conséquence, dans la pratique, de telles unions, même informes, seront considérées comme valides. C'est l'opinion soutenue par De Smet, *De sponsalibus et matrim.*, n. 113; cf. *Ephem. theol. Lovanienses*, 1921, p. 563.

On trouvera au t. IX, à l'art. MARIAGE, passim, avec une table abrégée, col. 2316-2317, une abondante indication d'ouvrages généraux de morale ou de droit canonique. Nous signalons ici seulement les ouvrages ou articles spéciaux sur la matière, ainsi que les travaux récemment publiés : Desnayes, *Questions pratiques sur le mariage* (clandestinité), Paris, 1898; Boudinhon, *Le mariage et les fiançailles*, Paris, 1907; Rosset, *De sacramento matrimonii*, Paris, 1895; spécialement t. IV et V; Bassibey, *De la clandestinité dans le mariage*, Paris-Bordeaux, 1904; les *Commentateurs des « Décrétales »*, au titre *De clandestina desponsatione* ; Cance, *Le Code de droit canonique*, t. II, Paris, 1932; Cimetier, *Pour étudier le droit canonique*, Paris, 1931; Clayes-Simenon, *Manuale jur. can.*, t. II, *De sacramentis*, Gand-Liége, 1931; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, spécialement t. II, Vatican, 1932. — Les références aux articles de revues sont indiquées d'une façon suffisamment complète dans le courant de l'article.

A. BRIDL.

PROPRIÉTÉ. — I. Introduction à l'étude théologique du droit de propriété. II. Généralités (col. 759). III. L'enseignement catholique traditionnel sur le droit de propriété (col. 769). IV. L'enseignement catholique sur l'usage de la propriété (col. 782). V. Erreurs relatives au droit de propriété (col. 801). VI. Observation des faits en matière de propriété (col. 816). VII. Essai de synthèse (col. 831).

I. INTRODUCTION A L'ÉTUDE THÉOLOGIQUE DU DROIT DE PROPRIÉTÉ. — On s'attachera à résoudre une question préjudicielle : A quel titre la théologie est-elle compétente pour traiter du droit de propriété? On voit tour à tour le philosophe, le juriste, le sociologue, le théologien préoccupés de cet objet; il est indispensable de discerner leurs points de vue respectifs.

Au regard de la philosophie, la question de la propriété se présente comme un chapitre particulier de toute étude relative à la loi naturelle et au droit naturel exprimé par cette loi. Dès lors, on apprécie l'institution dans la mesure où elle dispose l'homme à vivre honnêtement, à réaliser les fins individuelles et sociales que lui assigne sa nature d'être raisonnable.

Pour le juriste, la propriété est avant tout réglée par le droit positif, ecclésiastique ou laïque, privé ou public. Ce droit positif, ayant pour but l'aménagement de justes relations individuelles et sociales au sein d'une société déterminée, revêt nécessairement un caractère de contingence ou de particularité, mais en revanche se pare d'une certaine vigueur exécutoire allant jusqu'à la contrainte.

La sociologie découvre dans la propriété un fait social de premier plan qui modifie et spécifie les représentations collectives d'un groupe donné. Elle se préoccupe d'analyser ce fait objectivement, de classer ses manifestations, d'en donner une explication scientifique.

Que reste-t-il à faire lorsque la théologie a recueilli les conclusions émises par la critique philosophique, juridique, sociologique du droit de propriété? Tout reste à faire en vue d'assumer ces conclusions dans une morale chrétienne. On évitera ici une confusion. Le point de vue théologique ne se caractérise pas précisément, comme on le dit parfois, par une référence au « domaine » divin, pouvoir souverain de Dieu, créateur et providence, dont une délégation ou une dérivation descend jusqu'à l'homme, image de Dieu par sa raison et ministre de Dieu par son activité libre. Il ne suffit pas en effet de remonter d'échelons en échelons la hiérarchie des êtres jusqu'à la cause première pour entrer en théologie. Au vrai, il n'existe pas de métaphysique décidée et complète qui ne mène la pensée jusqu'à l'être transcendant, analogiquement et négativement connu; toute métaphysique, en ce sens, est religieuse. Mais la théologie est surnaturelle dans ses principes et dans sa lumière : nous sommes donc amenés, si nous voulons traiter théologiquement de la propriété, à reprendre l'élaboration philosophique en fonction des principes et sous la lumière théologiques, ou, en d'autres termes, à repenser ce problème, immédiatement relatif à la loi naturelle, dans un contexte nouveau, plus vaste, où la loi naturelle s'est insérée par le fait du Christ et qui n'est autre que la loi nouvelle.

Or, la loi nouvelle consiste primordialement dans la grâce de l'Esprit-Saint et secondairement en certaines dispositions propres à introduire cette grâce dans les âmes (ordre sacramentel) ou à lui permettre de s'exercer. A l'endroit de ces dernières, l'usage légitime de la grâce prenant corps dans les œuvres inspirées par la charité surnaturelle et la loi nouvelle se bornant au nécessaire, le Christ n'avait, pour l'extérieur, qu'à reproduire les préceptes moraux de la loi naturelle, en soulignant, pour l'intérieur, le précepte de la charité et de l'intention droite. En outre, à côté des préceptes nécessaires, certaines dispositions contingentes, capables, pour certains sujets et en certains cas, de favoriser le rayonnement extérieur de la charité et le développement de la grâce, font l'objet des conseils.

En ce qui touche le droit de propriété, le théologien peut donc à bon droit se référer à l'enseignement de la loi naturelle; il ne s'écarte pas pour autant de la méthode théologique, puisque son dessein ne laisse pas un instant d'être dominé par la *principalitas novae legis* qui est la grâce chrétienne. Sans doute, il écoute le philosophe, il lui donne la main, il répète ses propos, avec lui il cherche l'établissement d'une vie honnête, conforme aux dispositions de la loi naturelle; mais

pour le théologien spécialement la perspective de fond est plus lointaine, cet instrument de vie honnête veut être conçu comme un instrument de vie chrétienne, parce que l'honnêteté naturelle conditionne nécessairement, *secundum quod sunt de necessitate virtutis*, l'usage correct de la grâce dans les œuvres de charité.

On notera ensuite que cet exhaussement des visées comporte une transformation, sinon de la réalité même en quoi consiste techniquement le droit de propriété, du moins des vertus et des actes attachés à l'usage chrétien de ce droit. Ces vertus doivent être des vertus infuses surnaturelles; ces actes, des actes surnaturellement méritoires, chez le chrétien à l'état normal et vivant, c'est-à-dire en état de grâce.

Enfin, le théologien, plus que le philosophe, sera sensible à l'appel des conseils de perfection et notamment, en l'espèce, à l'attrait de la pauvreté évangélique. Non que le fait de prôner un certain détachement suffise à caractériser le théologien : *hoc enim et Crates fecit philosophus, et multi alii divitias contempserunt*, dit saint Jérôme. Mais de suivre le Christ par la pauvreté, voilà qui fait le chrétien parfait, comme de suivre le Christ par l'usage vertueux des richesses et des droits, voilà qui est de nécessité pour le chrétien.

En résumé, le traité théologique de la propriété ne se distinguera pas du traité philosophique correspondant par un apport intrinsèque de notions et de règles inédites; en fait, il a plu au Christ de ne pas modifier sur ce point la loi naturelle, et celle-ci n'a pas besoin de la révélation pour être certaine et complète en soi; sa construction est solide et se suffit harmonieusement, bâtie par la raison. On ne s'étonnera donc pas de voir le théologien emprunter au sociologue, au juriste, au psychologue, au philosophe toutes les données matérielles de cette étude : le droit de propriété est une réalité sociale et une institution juridique que le théologien n'a pas à construire, mais à observer; il n'en feindra pas une notion arbitraire, mais il s'efforcera d'en pénétrer la contexture réelle avec le soin et l'objectivité qu'il met à analyser le mécanisme psychologique de l'acte humain ou des passions. Mais l'esprit de la loi nouvelle intervient : le fait historique, social et juridique de la propriété passe à l'état de fait théologique, ce donné naturel devient commensurable au donné révélé, par sa *collocation* dans une expérience chrétienne totale, soit dans la foi individuelle des fidèles, soit dans la foi collective de l'Église, inspirée par l'Esprit-Saint. C'est par là que la propriété peut devenir objet de définition dogmatique et qu'elle intéresse le théologien.

II. Généralités. — 1° *Définition du droit de propriété.* — L'art. 544 du Code civil français définit le droit de propriété dans les termes suivants : *La propriété est le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements.* Cet article traduit la célèbre définition d'Ulpien : *Dominium est jus utendi et abutendi re sua, quatenus juris ratio patitur.*

On ne s'attardera pas ici à critiquer philosophiquement cette définition. Toutefois, en vue simplement de la bien entendre, il faut noter que le mot *abuti* ne signifie pas ici *abuser*, selon l'acception vulgaire, mais disposer d'une chose jusqu'à sa pleine et définitive consommation, ce qui s'oppose à *uti*, droit d'user d'une chose en respectant sa substance. Mais on remarquera qu'Ulpien se borne à décrire, et encore d'une manière incomplète, les droits subjectifs ou pouvoirs résultant pour le propriétaire de ce qu'une chose est sienne. En pur praticien, il néglige d'analyser précisément cette appartenance de chose à personne. Pothier, à ce seul point de vue des effets, est plus complet : *Plenum dominium dicitur in quo facultas de re disponendi, eam amissam vindicandi, conjungitur cum facultate percipiendi omnem ex re utilitatem.*

Le droit canonique a reçu sans la modifier la pseudo-définition des civilistes; toutefois, il possède de la *res* une notion assez profonde et de quelque portée philosophique : *Res de quibus in hoc libro agitur quæque media ad Ecclesiæ finem consequendum...* Can. 726. Toutes les fois que l'on parlera de *droits réels*, et la propriété offre de ceux-ci le type achevé, l'on ne devra jamais perdre de vue leur fonction instrumentale. Cette destination essentielle aux *res*, qui les met au service des humains, a été marquée par Domat en termes aussi élevés que précis : « Les lois civiles étendent les distinctions qu'elles font des choses à tout ce que Dieu a créé pour l'homme. Et comme c'est pour notre usage qu'il a fait tout cet univers et qu'il destine à nos besoins tout ce que contiennent la terre et les cieux, c'est cette destination de toutes choses à tous nos différents besoins qui est le fondement des différentes manières dont les lois considèrent et distinguent les différentes espèces des choses, pour régler les divers usages et les commerces qu'en font les hommes. » *Les loix civiles dans leur ordre naturel*, t. I, p. 52.

Il n'en reste pas moins que le droit, tant civil que canonique, laisse dans l'ombre le nœud métaphysique de la propriété, comme aussi les obligations morales qui pourraient éventuellement découler de ce droit. On se bornera donc pour l'instant à recueillir les traits classiques par lesquels on décrit l'objet, le sujet, la relation juridique, engagés par le droit de propriété.

1. *L'objet du droit de propriété.* — Au sens le plus général, c'est la *chose, res*, qui constitue l'objet de ce droit. Considérée sous cet aspect, la chose prend un nom technique : c'est un *bien ;* entendez un élément du patrimoine.

Primitivement, les choses appropriées ou biens consistaient en objets corporels, d'où cette définition du droit de propriété : *Jus perfecte disponendi de re corporali, nisi lege prohibeatur* (Barthole). Mais cette rigueur ne pouvait que céder devant l'évolution économique tendant à dématérialiser la notion de valeur, en accentuant sa base psychologique : on parle aujourd'hui couramment de la propriété d'une créance, d'une obligation ou d'une action : on connaît la propriété littéraire, artistique ou industrielle, c'est-à-dire le droit exclusif des auteurs, artistes ou inventeurs sur les profits qui peuvent résulter de la publication, de la reproduction, de l'exploitation de leurs œuvres ou découvertes; on est propriétaire d'un fonds de commerce, d'un office ministériel, d'une chaire, etc. En général, toute chose capable de satisfaire, directement ou indirectement, quelque besoin humain est susceptible d'appropriation. On objecte, il est vrai, que certains biens naturels très abondants comme l'air et l'eau, quoique grandement utiles, ne souffrent pas l'appropriation. Mais cette objection repose sur une vue abstraite : l'air et l'eau, que l'on considère comme des genres, ne peuvent être, comme genres, appropriés parce qu'ils ne peuvent être, comme tels, utilisés. Pratiquement, l'homme utilise une quantité déterminée de ces genres, et rien ne s'oppose à ce que des quantités ainsi définies soient appropriées; elles le sont, en fait, par l'usage actuel.

a) Les « universitates » et les biens individualisés.— La nécessité de cette détermination n'exclut pas la possibilité de biens constitués par un ensemble d'éléments. On distingue en effet, parmi les objets de propriété, un certain nombre de choses isolées et nettement individualisées, en regard de biens qu'il faut considérer comme des touts, des universalités *(universitates) :* le patrimoine, l'hérédité, la dot, sont des *universitates juris*, parce qu'ils impliquent des biens disparates que le droit considère comme liés et traite en bloc; les

fonds de commerce sont des *universitates facti*, parce qu'ils impliquent des éléments dont la cohésion fait la valeur. Plus importantes sont les distinctions qui vont suivre et qui s'appliquent traditionnellement aux biens pris dans leur individualité.

b) Biens corporels et biens incorporels. — Pour avoir matérialisé leur notion de propriété, les Romains ont été conduits à considérer ce droit comme une chose; on disant : mon bien, ma chose, ma propriété, c'est à dire la chose dont j'ai la propriété. Cette tournure concrète de l'esprit juridique a entraîné une conséquence imprévue : la distinction des biens en biens corporels (choses) et en biens incorporels (droits conçus comme des choses).

c) Biens consomptibles et biens non consomptibles. Parmi les biens corporels, il en est dont on ne peut se servir sans les faire disparaître du patrimoine par la consommation matérielle ou juridique (aliénation) qu'on en fait. L'usage *(uti)* de ces choses se confond avec l'acte de disposition *(abuti)*. Au contraire, certains biens supportent un usage prolongé (maisons, outils, terres, vêtements) ou admettent des usages fréquemment répétés, sans disparaître, du moins de façon appréciable : ce sont des biens non consomptibles dont l'*uti* est indépendant de l'*abuti*. La consomptibilité ou la non-consomptibilité est une qualité de fait.

d) Biens fongibles et non fongibles. — On confond souvent cette distinction avec celle qui précède. En fait, il se trouve que l'immense majorité des choses consomptibles sont en même temps choses fongibles : on veut dire par là des choses qui ne se déterminent individuellement que par le nombre, la mesure ou le poids. Dans un même genre de choses fongibles, toutes sont équivalentes entre elles et interchangeables; il suffit de les individualiser par un nombre, une mesure ou un poids identique (blé, vin, monnaie, etc.). Au contraire, les choses non fongibles sont individualisées de telle sorte qu'elles constituent des corps certains, uniques, irremplaçables (tel objet, tel animal, celui-là et non un autre). Fréquemment, le caractère fongible ou non d'un objet dépend de l'intention des parties : un exemplaire de tel ouvrage en vaut un autre aux yeux du libraire et de son acheteur (chose fongible); si l'on prête un livre de sa bibliothèque, c'est celui-là que l'on réclamera, considéré dans son identité (chose non fongible); des pièces de monnaie qui circulent comme instrument de paiement sont réputées fongibles; des pièces de monnaie prêtées pour figurer à une exposition ou à la vitrine d'un changeur sont considérées *in specie* et réputées non fongibles.

e) Biens meubles et immeubles. — Cette distinction, qui reçoit de multiples et importantes applications pratiques, n'intéresse logiquement et n'intéressait primitivement que les biens corporels. D'eux seuls en principe, on peut se demander s'ils sont ou non susceptibles d'être déplacés. A ce point de vue, on classe comme immeubles *par nature* les terrains, les végétaux tenant au sol, les édifices, tandis que l'art. 528 définit comme « meubles par leur nature les corps qui peuvent se transporter d'un lieu à un autre, soit qu'ils se meuvent par eux-mêmes comme les animaux, soit qu'ils ne puissent changer de place que par l'effet d'une force étrangère, comme les choses inanimées ». Cependant, des nécessités pratiques contraignirent d'assouplir cette distinction rigoureusement logique : tout d'abord certaines choses naturellement mobilières furent traitées comme immeubles à cause de leur *destination* qui les rattache fictivement à un immeuble ou à cause d'une *liaison matérielle et durable* de ces meubles à un immeuble : les meubles (animaux, machines) nécessaires à une exploitation agricole, industrielle ou commerciale sont immobilisés par destination; ceux qui sont fixés à perpétuelle demeure sur un mur (glaces, tableaux, statues) sont également considérés comme immeubles. Inversement, certains biens naturellement immobiliers, comme des récoltes ou des coupes de bois attenantes au sol, sont quelquefois considérés comme meubles, en cas de saisie ou de vente; il en va de même quand on vend des matières à extraire du sol (sable, chaux, pierres, etc.) ou des matériaux à provenir de la démolition d'un bâtiment. Enfin, la distinction des biens en meubles et immeubles fut étendue aux biens incorporels, dont logiquement on ne peut concevoir qu'ils soient l'un plus que l'autre : des droits sont qualifiés d'immobiliers si telle est la nature de l'objet auquel ils s'appliquent (servitude, droits d'usage et d'habitation, toute hypothèque, sauf l'hypothèque maritime, créance à objet immobilier, action tendant à la reconnaissance d'un droit immobilier, etc.); inversement, tous les droits qui ne se réfèrent pas à un immeuble sont estimés meubles incorporels (droits réels portant sur des meubles, propriétés incorporelles d'offices, de fonds de commerce, droits d'auteurs ou d'inventeurs, créances d'argent, actions et intérêts dans les sociétés, rentes, valeurs mobilières, etc.).

f) Biens naturels, produits, capitaux. — En étudiant le processus de l'exploitation et de l'utilisation des biens par l'homme, les économistes ont coutume de distinguer en trois groupes les objets susceptibles d'appropriation : les biens naturels, les produits, les capitaux.

La catégorie des *biens naturels* comprend tout ce que donne gratuitement la nature et qui ne requiert aucun travail humain. Ces biens peuvent être d'abord propres à satisfaire nos besoins (eau de la source, fruits spontanés de la forêt, miel sauvage, gibier) ou fournir matière à un travail ultérieur de l'homme destiné à satisfaire un besoin humain plus complexe : par exemple, le rognon de silex pour l'homme préhistorique, l'argile que va pétrir le potier, le minerai de fer. Dans ce dernier cas, le bien naturel prend le nom plus précis de matière première. — Les *produits* sont un résultat de la mise en œuvre des matières premières par le travail humain. Ils sont définitifs s'ils sont destinés à satisfaire tels quels nos besoins; dans le cas contraire, ce sont des produits intermédiaires, résultat par rapport au travail antérieur, matière première par rapport au travail ultérieur, et doivent se transformer en d'autres produits. — Quant aux *capitaux*, la terminologie est loin d'être fixée. Rodbertus, puis Böhm-Bawerk, ne reconnaissaient sous ce nom que les instruments de production et les matières premières; Stanley Jevons, uniquement les stocks de provisions accumulés en vue de la production; pour Walras, il convient d'appeler capital la seule richesse durable, ce que l'on nomme généralement capital fixe, par opposition aux matières premières, aux approvisionnements et même à certains outillages qui disparaissent au cours de la production et qui appartiendraient au revenu. Sans nous engager dans ce débat, d'ordre strictement économique, on peut convenir d'une distinction logique et rationnelle; le capital doit être formellement défini par deux traits : le capital est un produit, par quoi il s'oppose aux biens naturels et d'où l'on peut inférer que la seule constitution du capital représente une activité productrice; d'autre part, le capital est un instrument de production, c'est-à-dire un générateur de produits, par quoi il s'oppose non seulement, ce qui va de soi, aux produits définitifs, mais aussi aux simples produits intermédiaires qui, en rigueur d'expression, ne représentent que les états successifs de la matière transformée, tandis que le capital se tient, comme tel, du côté de l'agent producteur, au titre d'instrument. Il reste d'ailleurs qu'une réalité donnée peut fort bien, suivant le rôle qu'on lui attribue dans le processus de la production, faire fonction

de produit définitif, de produit intermédiaire ou de capital. Bien mieux, grâce au crédit, toute valeur économiquement appréciable peut être capitalisée si l'on base sur elle une activité productrice. D'où vient que la monnaie, signe commun des valeurs, est le capital par excellence, l'instrument obligé, en fait, de toute production.

2. *Le sujet du droit de propriété.* — Le sujet du droit de propriété est toujours, au sens précis de ce terme, une personne.

A ce point de vue encore, les propriétés pourront se distinguer. La propriété *collective* s'oppose à la propriété *individuelle* en ce que le sujet de la première est une collectivité, tandis que le sujet de la seconde est un individu.

Une autre distinction se superpose à la précédente sans coïncider exactement avec elle : la propriété *privée* et la propriété *publique*, suivant que la personne propriétaire est de droit privé ou de droit public. On confond assez fréquemment propriété privée et propriété individuelle; en logique, il faut les distinguer, car il existe des personnes collectives ou personnes morales de droit privé. Quand on verse dans cette confusion, on attache d'ailleurs au qualificatif de privé un sens qui ne l'oppose pas à public, mais qui dénote plutôt le caractère exclusif, incommunicable, du droit de propriété, par opposition à communauté; on souligne alors un trait qui se retrouve necessairement en toute espèce de propriété.

Il convient en effet d'opposer à la propriété, tant individuelle que collective, tant privée que publique, la communauté ou communisme des biens par quoi l'on désigne une universalité de biens ou certains biens individualisés comme appartenant à un groupe non personnalisé et donc comme soustraits au droit exclusif de qui que ce soit. On ne confond donc pas en principe la propriété collective dont une personne morale est la propriétaire exclusive et la communauté de biens, qui écarte l'idée même de propriété, aussi longtemps que la *multitude* intéressée ne constitue pas une personne collective juridiquement reconnue.

Bien des questions qui n'offrent plus aujourd'hui qu'un intérêt théorique ou rétrospectif se posaient autrefois du fait que des êtres humains (esclaves, femmes mariées, enfants) qui n'étaient pas *sui juris*, qui étaient donc privés de la personnalité civile et incapables d'aucune propriété, pouvaient en fait disposer d'un certain pécule. Une question analogue se pose aujourd'hui encore, dans certaines législations, au sujet des associations non déclarées; celles-ci sont parfaitement légales, quoique nulle personnalité juridique ne leur soit attribuée, et cependant, en leur nom, des actes de propriété sont exercés, des contrats sont passés; il se constitue donc, en fait, une sorte de patrimoine acéphale, tenu en mains communes et administré au nom de ses membres; ceux-ci, en l'absence de personnalité sociale juridiquement reconnue, sont les véritables propriétaires de leurs apports et de leur part indivise dans les biens communs, avec obligation contractuelle de conserver ceux-ci dans l'indivision pendant une période convenue ou jusqu'à dissolution de l'association de fait. Il semble néanmoins que la technique juridique manque ici de souplesse et ne s'adapte qu'imparfaitement à la réalité sociale.

Au point de vue du sujet, l'on oppose aux choses appropriées les choses sans maître; celles-ci se divisent en choses qui sont considérées comme communes et non susceptibles d'appropriation, et en choses qui accidentellement n'ont pas de maître. La mer, l'air, l'eau courante, l'eau de pluie jusqu'au moment où elle atteint le sol, sont des exemples classiques de choses communes; on formule des règles juridiques pour leur usage. Parmi les choses susceptibles d'appropriation et qui n'ont pas de maître, on signale les terres d'un pays inhabité et les animaux sauvages. On sait qu'en France toutes les terres vacantes et sans maître appartiennent à l'État; autrement dit, il n'y a plus en France de terres vacantes et sans maître. Mais on considère le gibier, les poissons, les crustacés et les mollusques, les produits de la mer, les choses abandonnées ou *res derelictæ* (qu'il ne faut pas confondre avec les épaves, c'est-à-dire avec les objets égarés ou perdus) comme autant de biens vacants et sans maître.

3. *La notion traditionnelle du droit de propriété.* —

a) Nature du droit de propriété. — Le droit de propriété est un *droit réel*, c'est-à-dire un droit en vertu duquel une chose se trouve soumise au pouvoir d'une personne, par un rapport immédiat opposable à tous.

C'est cette référence directe et simple de la chose à la personne qui caractérise, dit-on, le droit réel. Au contraire, le droit personnel ou, mieux, le droit de créance, confère à une personne un pouvoir la reliant directement à une autre personne et permettant à la première d'exiger de la seconde l'accomplissement d'un fait ou une abstention. Cette distinction, très ancienne et très importante en pratique, n'a qu'une origine procédurière, sans prétention philosophique. Le droit romain ignorait le *jus reale* et l'*actio realis*. Mais il connaissait en procédure l'*actio in rem* et l'*actio in personam*, suivant que l'action visait déterminément telle chose certaine contre toute personne quelconque ou telle personne certaine à propos de quelque obligation de donner, de faire ou de s'abstenir. C'était au fond une question de commodité pratique et de clarté. De l'*actio in rem* on tira l'expression correspondante *jus in rem*, et de l'*actio in personam* on tira *jus in personam* ou *jus ad rem*, ce que l'on traduisit beaucoup plus tard par les formules droit réel et droit personnel. Mais les juristes qui ne sont pas purs praticiens se rendent compte de l'ellipse que recouvre, dans sa simplicité apparente, l'expression de droit réel. La relation de personne à chose n'est pas d'essence juridique : quel droit opposer à l'égard d'une chose, quelle obligation correspondante mettre à sa charge, quelle justice satisfaire entre personne et chose? autant de questions qui ne peuvent se poser et qui prouvent bien, par l'absurde, que le droit, comme objet de justice, ne peut intervenir qu'entre des personnes. De la personne à la chose, des relations de pur fait, d'usage, de jouissance s'établissent; le droit peut considérer ces relations de fait, les prendre pour objet matériel, mais en lui-même il doit lier personne à personne. C'est par cette relation strictement juridique qui le réfère à d'autres personnes déterminées ou déterminables, que le titulaire d'un droit réel se distingue d'un usurpateur; propriétaire et voleur entrent identiquement en rapport avec la chose, mais nul ne doit respecter l'attitude prise par le voleur, tandis que tout le monde doit reconnaître pour inviolable l'attitude du propriétaire.

b) Espèces. — Il n'en est pas moins vrai que l'attitude du sujet à l'égard de la chose, en tant qu'elle intervient comme objet ou contenu matériel du droit, fonde une distinction et une classification objective des droits réels.

La distinction se prend, *per prius et posterius*, à partir de la notion de *pleine propriété*, c'est-à-dire du droit réel parfait, *en vertu duquel une chose se trouve soumise, d'une façon absolue et exclusive, à l'action d'une personne.* Le propriétaire obtient donc le pouvoir de disposer librement de la chose elle-même, de ses fruits et de toutes ses utilités, dans les limites de la loi et des conventions régulières. C'est le domaine parfait.

Au contraire, le *domaine imparfait* consiste dans un démembrement de la pleine propriété. On en observe plusieurs types : la *nue propriété* confère au propriétaire le droit de disposer légitimement de la chose,

mais avec obligation de respecter la libre jouissance concédée à autrui; — l'*usufruit* donne à son titulaire le pouvoir d'user et de jouir, sa vie durant, de biens appartenant (en nue propriété) à une autre personne aussi librement que celle-ci en userait et en jouirait, mais à charge d'en conserver la substance, c'est-à-dire de n'en pas disposer définitivement : — l'*usage*, au sens technique que l'on considère ici, est un droit qui donne à l'usager le pouvoir de se servir de la chose et d'en percevoir les fruits, mais seulement « autant qu'il lui en faut pour ses besoins et ceux de sa famille », Code civ., art. 630; — le *droit d'habitation* permet à son titulaire de demeurer avec les siens dans la maison d'autrui. — Les *servitudes* forment une catégorie assez disparate et qui n'est pas limitativement fixée; on ne peut les définir que d'une manière générale. Une servitude est une charge imposée sur un héritage pour l'usage et l'utilité d'un autre propriétaire. Code civ., art. 637.

c) *Caractères.* — On s'en tient provisoirement aux caractères traditionnels, qui conviennent, *mutatis mutandis*, aussi bien à la pleine propriété qu'à ses démembrements.

α. *Le droit de propriété est un droit absolu.* — En dépit des discussions soulevées autour de cette épithète, on peut se conformer non seulement à la lettre du Code civil, mais à la tradition juridique et philosophique condensée dans l'art. 544, en admettant ce terme, quitte à l'expliquer.

Quand on repousse le caractère absolu du droit de propriété, on le fait par souci de moralité et de justice. On estime qu'un droit ne saurait être absolu pour cette raison décisive que tout droit est relatif à une fin et que, du reste, rien n'est absolu en dehors de l'*Ipsum Esse*. Ce raisonnement prouve trop; il nous conduirait à proscrire l'usage du mot absolu dans le langage vulgaire ou scientifique. Tout est relatif ici-bas, et plus qu'ailleurs en matière morale et juridique. Doit-on pousser la rigueur jusqu'à ce point de n'user plus du qualificatif *absolu* qu'à propos de Dieu? Ce serait un excès manifeste. Si tout est relatif, nos concepts n'échappent pas à cette loi, et celui d'absolu ne fait pas exception. Lorsque nous rencontrons un être dégagé, par quelque endroit et sous quelque rapport, de telle limite ou de telle condition d'existence, nous sommes autorisés à parler d'absolu sans erreur ni absurdité, grâce à la souplesse analogique de l'esprit qui entend ce mot dans un contexte précis, sous un jour déterminé. Quelle dérision que d'attribuer le *pouvoir absolu* à cette faiblesse qu'est l'homme? Cependant, s'il est question de régime politique, si l'on veut signaler que ce monarque, en vertu de la constitution, ne se heurte à aucun pouvoir légal indépendant du sien et compétent pour le contrôler, on parlera sans absurdité de pouvoir absolu. Nul ne s'y trompe, au surplus, et chacun sait la relativité paradoxale des pouvoirs dits absolus. Il en va de même pour le droit de propriété, dont le caractère absolu doit être sainement compris. Il ne signifie pas que nulle obligation morale ou juridique ne pèse jamais sur l'exercice du droit de propriété; pas davantage qu'aucune sanction, voire aucune contrainte, ne puisse corriger l'usage de ce droit. Plus profondément, on ne veut pas dire que le droit de propriété est absolu comme le serait une fin en soi ou un principe premier, ce qui l'empêcherait d'être essentiellement au service d'une fin ou d'être la conclusion d'un principe. On verra plus loin qu'à supprimer cette relativité essentielle, cette intime allégeance du droit de propriété, on lui ôte précisément sa raison d'être. Mais, dans un ordre donné, dans une discipline spéciale, on peut attribuer au mot absolu un sens technique, précisé par le contexte. C'est ce qui s'est produit à propos du droit de propriété, et l'histoire suffit à nous le faire comprendre.

Le domaine s'était décomposé sous le régime féodal, par suite de multiples concessions contractuelles réservant la propriété au seigneur, mais attribuant au vassal un droit de jouissance étendu et durable. L'importance et la stabilité de la tenure eurent une conséquence prévisible : le tenancier passa pour un véritable propriétaire, ayant le *dominium utile*, tandis que le seigneur se vit attribuer une sorte de propriété éminente, *dominium directum*. Mais déjà sous l'Ancien Régime, la directe seigneuriale avait cessé d'être considérée comme une véritable propriété; on y voyait couramment une servitude, une charge difficilement explicable, pesant sur la propriété véritable du tenancier. Pothier écrivait au XVIII[e] siècle : « Le domaine direct... n'est plus qu'un domaine de supériorité et n'est plus que le droit qu'ont les seigneurs de se faire reconnaître comme seigneurs par les propriétaires et possesseurs d'héritages tenus d'eux et d'exiger certains devoirs et redevances récognitifs de leur seigneurie... C'est, à l'égard des héritages, le domaine utile qui s'appelle le domaine de propriété. Celui qui a ce domaine se nomme propriétaire... Celui qui a le domaine direct s'appelle simplement seigneur... Ce n'est pas lui, c'est le seigneur utile qui est proprement propriétaire de l'héritage. » *Traité du droit de domaine de propriété*, n. 3. La Révolution ne fit qu'entériner l'état de fait, et le Code civil le mit en formules juridiques en affranchissant la propriété foncière de cette charge désuète que faisait peser sur elle la directe seigneuriale. Depuis la nuit du 4 août 1789, la propriété pleine, ainsi affranchie des droits seigneuriaux, est la seule qui existe juridiquement en France. Et c'est ce que l'on entend par son caractère *absolu*.

Assurément, c'est une question de savoir s'il est nécessaire ou s'il est opportun d'attribuer à tous ceux qui occupent le sol ce type quiritaire et absolu de propriété. Mais, avant de poser cette question, il était nécessaire d'en élucider tous les termes. Il serait trop aisé de s'indigner contre une notion païenne, idolâtrique, immorale, égoïste de la propriété. On voit que le caractère absolu de la propriété, si on l'entend en son sens technique, ne légitime pas, à lui seul, ces reproches. Il implique un mode particulier d'appropriation réunissant au bénéfice du même titulaire le domaine direct et le domaine utile.

Ce qu'on a appelé le domaine éminent de l'État ne constituerait une objection au caractère absolu du droit de propriété que si l'on considérait, à la mode féodale, la propriété comme une concession de l'État-suzerain aux sujets-vassaux. En réalité, sous l'expression domaine éminent de l'État, se trouve une réalité toute différente : c'est que l'État peut, non pas restreindre précisément le droit de propriété en lui-même, mais aménager son champ d'application concrète, qui varie avec l'état économique et social, et prévoir certaines règles légales organisant le régime de la propriété pour le bien commun de la société politique. D'aucune façon, l'État n'exerce, à titre de propriétaire éminent, une sorte de domaine direct sur les biens que des particuliers posséderaient en domaine utile. L'État se trouve aujourd'hui à l'égard de tous les propriétaires ce qu'il était à l'égard des « alleutiers » dépourvus des droits souverains de justice. On put en effet toujours discerner certains alleus, soumis à la juridiction du souverain justicier (non propriétaire); le propriétaire alleutier n'avait donc pas la « justice », mais le seigneur justicier n'avait pas la propriété. C'est ce que Portalis, dans son exposé des motifs au Corps législatif sur la loi de la propriété (26 nivôse an XII), notait justement, après Pothier, Loyseau et Bodin : parmi les « étincelles de raison » qu'il reconnaît dans le droit du Moyen Age, il signale que, « dans les contrées où les lois féodales dominent le plus, on a con-

stamment reconnu des biens libres et allodiaux, ce qui prouve qu'on n'a jamais regardé la seigneurie féodale comme une suite nécessaire de la souveraineté... On distingue dans le prince deux qualités : celle de supérieur dans l'ordre des fiefs et celle de magistrat politique dans l'ordre commun... On a toujours tenu pour maxime que les domaines des particuliers sont des propriétés sacrées qui doivent être respectées par le souverain lui-même. »

Le caractère absolu du droit de propriété ne rencontre-t-il aucun empêchement tenant au souverain domaine du Créateur sur les créatures? Ici encore, la réponse est certainement négative si l'on réserve leur sens technique et à l'épithète d'absolu et à l'expression de souverain domaine du Créateur. On verra plus loin que c'est par illusion anthropomorphique que l'on attribue au domaine divin sur les choses, par opposition au domaine humain, les caractères d'un domaine direct par opposition à un domaine utile. Cette illusion s'apparente à celle du concours simultané. En réalité, loin de limiter le domaine humain, d'entrer en relation de contiguïté ou en compétition avec lui, le domaine divin le fonde en droit comme il le supporte en fait sans aucunement l'amoindrir. On peut dire du propriétaire humain ce que Loyseau disait du souverain : « Le prince n'est pas moins suzerain (et, disons-nous, l'homme n'est pas moins propriétaire) pour être subiet à Dieu. » Bien au contraire.

b. Le droit de propriété est un droit exclusif. — Le droit de propriété est exclusif en ce sens qu'il attribue la libre disposition et l'entière jouissance d'une chose à une personne déterminée, à l'exclusion de toute autre. C'est par là, disons-le en passant, qu'on voit bien la relation juridique s'établir entre des personnes. Le droit de propriété établit son titulaire, en ce qui concerne la maîtrise d'un bien déterminé, dans une situation unique à l'égard de quiconque. En principe, il est loisible au propriétaire d'interdire à toute autre personne l'usage de sa chose, dût-il ne souffrir aucun dommage ni aucune gêne de cet usage. A tous les tiers s'impose donc l'obligation véritable de ne rien entreprendre sur la chose sans le consentement du maître.

La propriété collective ne contredit point l'exclusivité du droit : c'est au bénéfice exclusif de la personne morale ou du groupe personnifié que cette propriété s'organise. Il en va un peu différemment de la propriété indivise. Alors que la relation exclusive s'accommode sans peine d'un sujet collectif, elle est directement intéressée par l'indivision. Il y a ici, en effet, plusieurs sujets, entre lesquels se partage un même droit de propriété. En cas d'indivision, le droit de chaque propriétaire porte sur l'ensemble de la chose commune; dès que le droit porte sur une portion, on est sorti d'indivision. On conçoit donc la relation juridique comme un réseau solidement noué du côté de la chose, mais se divisant de l'autre côté en autant de fibres qu'il y a de sujets propriétaires; chacun de ceux-ci est donc en relation avec toute la chose indivise, mais il la tient pour sa quote-part, c'est-à-dire pour une part abstraite qu'il reste à détailler. A prendre les choses philosophiquement, il semble que la propriété indivise soit une propriété en devenir : elle s'actualise, et réalise alors la notion parfaite de propriété, soit par le partage, qui détermine concrètement dans la chose des parts proportionnelles aux parts abstraites que chaque copropriétaire possédait sur l'ensemble de la chose, soit par réduction à l'unité des divers copropriétaires. De toute façon, l'indivision, lorsqu'elle n'est pas exigée par la nature même de la chose ou de l'usage qu'on en fait, semble un phénomène transitoire, remplacé tôt ou tard par une propriété divise, individuelle ou collective.

c. La perpétuité du droit de propriété. — On admet généralement que, de sa nature, le droit de propriété est perpétuel, mais on convient que ce trait ne lui est pas essentiel. L'usufruit est essentiellement un droit viager. Le *dominium perfectum* lui-même est exposé à s'éteindre (expropriation pour cause d'utilité publique, classement des cours d'eau navigables et flottables); le droit de superficie, le droit des auteurs, la propriété des concessions de mines, ne peuvent être que temporaires; enfin, la propriété peut être affectée d'une condition résolutoire qui la rende précaire. Il convient cependant de remarquer que le caractère perpétuel de la propriété explique qu'on ne puisse perdre ce droit simplement par le non-usage; nulle prescription n'éteint ce droit ni, en principe, l'action en revendication. D'ailleurs, en l'absence de toute prescription extinctive, une propriété peut se trouver déplacée du fait d'une prescription acquisitive au profit d'un tiers. Et même, en droit français, par suite d'autres considérations, une prescription extinctive existe à l'égard de l'action en revendication quand il ne s'agit que de meubles. Toutes ces dispositions ôtent quelque peu de leur importance au caractère perpétuel du droit de propriété.

2° *Les faits attributifs de propriété ou modes d'acquérir.* — 1. On acquiert le droit de propriété par certains faits juridiques reconnus et classés traditionnellement.

D'après la portée plus ou moins étendue de l'acquisition, on distingue les modes à titre universel et les modes à titre particulier. D'après leur caractère économique, on distingue les modes à titre gratuit et les modes à titre onéreux. Selon le moment de l'acquisition, les transmissions entre vifs s'opposent aux transmissions par décès. Enfin, suivant que l'acquéreur est ou non l'ayant cause d'un propriétaire antérieur, on distingue les modes d'acquérir dérivés ou le mode originaire.

L'unique mode d'acquérir originaire est l'*occupation*, par laquelle on prend possession, avec l'intention d'en devenir propriétaire, d'une chose susceptible d'appropriation et qui n'appartient à personne. C'est par occupation que l'État devient propriétaire des biens vacants et sans maître, c'est-à-dire des immeubles abandonnés, des successions en déshérence. Les particuliers ne peuvent acquérir de la sorte que des biens meubles, par la chasse, la pêche, la récolte des produits de la mer, l'invention d'un trésor (on sait que par définition le « trésor » est un bien sur lequel personne ne peut plus justifier de son droit). Le droit des prises au profit des marines de guerre des États belligérants et l'acquisition des épaves maritimes, fluviales ou terrestres (objets perdus) se rapprochent de l'occupation parce que le propriétaire antérieur, bien qu'il existe toujours et n'ait pas abandonné sa propriété, ne peut justifier de son droit; en réalité, il y a mode dérivé d'acquisition, en vertu de la loi ou par usucapion.

2. Les modes dérivés sont les plus nombreux et les plus importants; ils effectuent non simplement une acquisition, mais un transfert de propriété. A cause de mort, la propriété est transmise par succession (à titre universel) ou par legs testamentaire (à titre universel ou particulier). Entre vifs, le droit romain connaissait plusieurs modes de transmission à titre universel : l'*adrogatio*, la *conventio in manum*, la *venditio bonorum;* en droit commun, toute transmission entre vifs se fait aujourd'hui à titre particulier, et nul ne peut renoncer à son patrimoine ou en être dépouillé. La convention, qui peut être à titre gratuit *(donation)* ou onéreux (*vente*, *échange*, etc.), transfère les biens moyennant le consentement de l'ayant cause en même temps que de son auteur. La volonté de l'auteur n'est jamais prise en considération, et la volonté même d'acquérir n'est pas toujours discernable chez l'ayant cause lorsque l'*usucapion* confère la propriété d'une chose

par la seule possession prolongée un certain temps et revêtue de certains caractères, ou lorsqu'en vertu de l'*accession* le propriétaire d'une chose acquiert la propriété de ce qui s'unit ou s'incorpore à sa chose, soit par un fait naturel (accession d'animaux tels que pigeons, lapins, abeilles; accession d'alluvions et relais), soit par un fait artificiel et notamment par son travail et le travail d'autrui.

III. L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE TRADITIONNEL SUR LE DROIT DE PROPRIÉTÉ. — Le titre de cette section suffit à montrer que l'on n'y trouvera pas un exposé systématiquement élaboré, mais seulement le résumé de l'enseignement commun en matière de propriété. D'autre part, nous n'insisterons pas sur maintes questions connexes dont l'importance justifie une étude spéciale : conception chrétienne de la richesse, du travail, de la pauvreté, jugement sur le salariat, sur le socialisme, sur le solidarisme, etc.

En ce qui concerne le droit de propriété, les encycliques *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno* facilitent notre tâche. Sans prendre parti dans les querelles d'écoles, elles expriment, avec une précision et une autorité incontestables, l'enseignement ordinaire de l'Église sur ce point, et il nous suffira presque de les paraphraser. Nous les citerons d'après l'édition commode du R. P. Rutten, *La doctrine sociale de l'Église*, aux éditions du Cerf, Juvisy, 1932.

« Tenons avant tout pour assuré que ni Léon XIII ni les théologiens dont l'Église inspire et contrôle l'enseignement n'ont jamais nié et contesté le double aspect, individuel et social, qui s'attache à la propriété selon qu'elle sert l'intérêt particulier ou regarde le bien commun... Il est donc un double écueil contre lequel il importe de se garder soigneusement. De même, en effet, que nier ou atténuer à l'excès l'aspect social et public du droit de propriété, c'est verser dans l'individualisme ou le côtoyer, de même, à contester ou à voiler son aspect individuel, on tomberait infailliblement dans le collectivisme, ou tout au moins on risquerait d'en partager l'erreur. » *Quadr. anno*, p. 326. Le double caractère, tout à la fois individuel et social du droit de propriété, est une de ces vues générales qu'il ne faudrait jamais abandonner lorsqu'on traite de cette question. Il ne s'agit pas seulement de découvrir en ce domaine des éléments individuels et des éléments sociaux. On a l'impression, d'après le langage de l'encyclique, que chaque élément revêt, comme tout ce qui est humain, un double aspect et peut être considéré du point de vue individuel ou du point de vue social. Lors même que le propriétaire se verra pourvu d'avantages particuliers, on n'oubliera pas que cette concession même tend à l'établissement d'un meilleur état social. En revanche, toutes les règles et institutions orientées vers le bien commun seront ménagées de telle sorte qu'elles respecteront les intérêts particuliers essentiels et, à tout prendre, assureront les conditions générales requises à leur complet développement. Sous le bénéfice de cette remarque préalable, et « pour contenir dans de justes limites les controverses sur la propriété et les devoirs qui lui incombent, il faut poser tout d'abord le principe fondamental établi par Léon XIII, à savoir que le droit de propriété ne se confond pas avec son usage ». *Quadr. anno*, p. 327. Sur cette distinction fondamentale s'organise toute la doctrine catholique des richesses et de la propriété.

En ce qui concerne le droit de propriété lui-même, on trouve dans l'enseignement de l'Église des preuves de sa légitimité et des règles en vue de son aménagement.

1° *Légitimité du droit de propriété.* — 1. *Le droit de propriété est naturel.* — « C'est de la nature et donc du Créateur que les hommes ont reçu le droit de propriété privée. » *Quadr. anno*, p. 326. Nous verrons un peu plus loin que certains théologiens fondent le droit de propriété sur une sorte de droit divin. Il convient de noter que l'enseignement commun se montre réservé sur ce point; ni Léon XIII ni Pie XI ne mentionnent le rôle d'usufruitier qui reviendrait au propriétaire humain, sous le domaine divin, plénier et éminent. Sans doute, « quiconque a reçu de la divine Bonté une grande abondance, soit des biens externes et du corps, soit des biens de l'âme, les a reçus dans le dessein de les faire servir à son propre perfectionnement, et tout ensemble comme ministre de la Providence, au soulagement des autres ». *Rer. nov.*, p. 265. Mais il y a loin de ce thème général aux développements précis par lesquels certains prédicateurs et quelques théologiens ont voulu expliquer le droit de propriété humain par une dérivation spéciale du pouvoir souverain propre au Créateur. Selon l'enseignement commun, le propriétaire n'est pas un mandataire ni un usufruitier, mais un propriétaire, et c'est ce droit de propriété, non un autre, qu'il s'agit de légitimer; or, l'explication immédiate et suffisante de ce droit réside dans la nature humaine, et, si elle fait appel à Dieu, c'est en tant que la nature, avec toutes ses prérogatives, est l'œuvre de Dieu. Le droit de propriété est donc de droit naturel plutôt que de droit divin si l'on veut parler avec quelque rigueur.

On objectera que la nature, c'est-à-dire son Créateur, « a donné la terre en jouissance au genre humain tout entier », et donc que le droit de propriété ne s'enracine pas aux profondeurs du droit naturel, mais résulte de la convention, de la violence, de la coutume, bref de quelque aménagement positif ultérieur. « Tel n'est pas le sens de cette vérité. Elle signifie uniquement que Dieu n'a assigné de part à aucun homme en particulier, mais a voulu abandonner la délimitation des propriétés à l'industrie humaine et aux institutions des peuples. Au reste, quoique divisée en propriétés privées, la terre ne laisse pas de servir à la commune utilité de tous, attendu qu'il n'est personne parmi les mortels qui ne se nourrisse du produit des champs... De tout cela, il ressort une fois de plus que la propriété privée est pleinement conforme à la nature... » *Rer. nov.*, p. 251.

2. *Le droit de propriété privée est une exigence de la nature humaine, rationnelle et libre.* — Lorsque l'on parle de droit naturel, il faut avoir en vue, non pas une formule abstraite, les requêtes d'une nature en l'air, mais les exigences de l'être humain. Pour les discerner, il n'est que d'observer ce qui différencie l'homme des autres animaux. « Il y a en effet une très grande différence entre l'homme et les animaux dénués de raison. Ceux-ci ne se gouvernent pas eux-mêmes; ils sont dirigés et gouvernés par la nature, moyennant un double instinct, qui d'une part tient leur activité constamment en éveil et en développe les forces, de l'autre provoque tout à la fois et circonscrit chacun de leurs mouvements. Un premier instinct les porte à la conservation et à la défense de leur vie propre, un second à la propagation de l'espèce; et ce double résultat, ils l'obtiennent aisément par l'usage des choses présentes et mises à leur portée (*quæ adsunt quæque præsentes sunt*). Ils seraient d'ailleurs incapables de tendre au delà, puisqu'ils ne sont mus que par les sens et par chaque objet particulier que les sens perçoivent. Bien autre est la nature humaine. Chez l'homme, d'abord, réside en sa perfection toute la vertu de la nature sensitive et, dès lors, il lui revient, non moins qu'à celle-ci, de jouir des objets physiques et corporels. » *Rer. nov.*, p. 249-250. A ce point de vue, l'ordre universel, ainsi que le remarque saint Thomas, veut « que les êtres imparfaits existent pour les plus parfaits ». *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXVI, a. 1. Il y a donc entre les réalités physiques de cet univers et l'homme une proportion réci-

proque : chez elles une sorte de disposition naturelle, de vocation au service de l'homme; chez celui-ci, un droit naturel à en user, c'est-à-dire à les appliquer à ses propres fins. Cependant, cette vue ne nous conduit qu'à autoriser l'homme à consommer les réalités immédiatement et présentement utilisables, sur lesquelles lui donne barre sa nature sensitive.

« Mais la vie sensitive, même possédée dans toute sa plénitude, non seulement n'embrasse pas toute la nature humaine, mais lui est bien inférieure et faite pour lui obéir et lui être assujettie. Ce qui excelle en nous, qui nous fait hommes et nous distingue essentiellement de la bête, c'est la raison ou l'intelligence, et en vertu de cette prérogative il faut reconnaître à l'homme non seulement la faculté générale d'user des choses extérieures, mais, en plus, le droit stable et perpétuel de les posséder, tant celles qui se consument par l'usage que celles qui demeurent après nous avoir servi. » *Rer. nov.*, p. 250. On observe le progrès de la démonstration. C'est une exigence de la nature humaine, laquelle est raisonnable, de pouvoir non seulement consommer, mais organiser sa consommation, notamment en la préparant par une utilisation judicieuse des moyens de production. La nature humaine, en effet, transcende le monde des phénomènes sensibles, dépasse la réalité immédiate; elle observe des séquences causales, elle établit, en vue de fins à elle, des relations de causalité dont elle escompte les résultats. C'est dans ce processus d'ensemble, complexe, productif, que consiste l'usage des choses proprement humain. On voit par là que le travail est naturel à l'homme puisqu'il n'est pas autre chose « qu'appliquer les énergies de l'esprit et du corps aux biens de la nature ou se servir de ces derniers comme d'autant d'instruments appropriés ». *Quadr. anno*, p. 331. On voit aussi qu'il entre dans les vues de la nature, entendons de la nature humaine rationnelle, de posséder un certain droit de disposition sur les sources de richesses, à l'effet de les exploiter.

Ainsi le droit de propriété cesse-t-il de se limiter aux réalités immédiates et présentes. « L'homme embrasse par son intelligence une infinité d'objets, et aux choses présentes il ajoute et rattache les choses futures; il est d'ailleurs le maître de ses actions; aussi, sous la direction de la loi éternelle et sous le gouvernement universel de la Providence divine, est-il en quelque sorte à lui-même et sa loi et sa providence. C'est pourquoi il a le droit de choisir les choses qu'il estime le plus aptes non seulement à pourvoir au présent, mais encore au futur. D'où il suit qu'il doit avoir sous sa domination non seulement les produits de la terre, mais encore la terre elle-même qu'il voit appelée à être, par sa fécondité, sa pourvoyeuse de l'avenir. Les nécessités de l'homme ont de perpétuels retours : satisfaites aujourd'hui, elles renaissent demain avec de nouvelles exigences. Il a donc fallu, pour qu'il pût y faire droit en tout temps, que la nature mît à sa disposition un élément stable et permanent, capable de lui en fournir perpétuellement les moyens. Or, cet élément ne pouvait être que la terre avec ses ressources toujours fécondes. » *Rer. nov.*, p. 250. Cette considération donne ouverture à un droit naturel de propriété, portant sur des réalités directement impropres à la consommation, mais utilisables par l'homme : la terre, ses ressources stables et permanentes, comme aussi toutes les réalités susceptibles d'être fécondées par le travail de l'homme. On pense aux capitaux et aux moyens de production. Soustraire ces réalités au domaine humain, c'est bien, semble-t-il, restreindre ou supprimer le champ naturel de la liberté humaine, et Léon XIII le déclare expressément, puisque, au nombre des funestes conséquences qu'il redoute du socialisme, il compte « une odieuse et insupportable servitude pour tous les citoyens ». *Rer. nov.*, p. 256. En dehors donc des injustices, des risques de misère, des discordes auxquels donnerait lieu l'abolition de la propriété privée, c'est la personnalité même de l'homme qui serait atteinte. Il resterait « métaphysiquement libre; physiquement, il serait dépendant et asservi et, en fait, semblable à l'animal ». Joannes Haesslé, *Le travail*, p. 282. Un animal bien nourri, peut-être, mais un animal, c'est-à-dire l'esclave d'impulsions étrangères.

3. *Le droit de propriété est requis comme une exigence de justice à l'égard du travailleur.* — Il ne saurait être question de discuter ici la thèse socialiste conférant au travail le monopole de la productivité et donc de la jouissance. On sait que, du point de vue de l'enseignement catholique, autant que du point de vue rationnel, cette thèse absolue doit être écartée. Mais les considérations qui précèdent, en reconnaissant à l'homme la propriété d'instruments de production en vue de leur utilisation par le travail, nous permettent de mettre en meilleure lumière la nécessité naturelle du droit de propriété.

Le travail, à lui seul, ne semble pas devoir être considéré comme le fondement ultime de l'appropriation. Cependant, il est une manifestation naturelle de l'activité libre et finalisée; par là, il s'insère dans un ordre naturel de causalité qu'il oriente efficacement vers certains résultats dont on ne peut le frustrer sans léser, à travers lui, le vœu de la nature. « Le travail est, en effet, le moyen universel de pourvoir aux besoins de la vie. » *Rer. nov.*, p. 251. Cette remarque vaut aussi bien pour le travail du corps que pour le travail de l'esprit : « le travail du corps, au témoignage de la raison et de la philosophie chrétienne, loin d'être un sujet de honte, fait honneur à l'homme, parce qu'il lui fournit un moyen de sustenter sa vie. » *Rer. nov.*, p. 260. Cette noblesse du travail vient de son caractère de nécessité naturelle (« l'homme est fait pour travailler comme l'oiseau pour voler ») et du caractère rationnel que lui imprime l'ouvrier humain. Or, « la raison intrinsèque du travail entrepris par quiconque exerce un art lucratif, le but immédiat visé par le travailleur, c'est de conquérir un bien qu'il possédera en propre et comme lui appartenant ». *Rer. nov.*, p. 248. Ce but peut être réalisé de deux façons, suivant que le travailleur est à son compte ou bien met à la disposition d'autrui ses forces et son industrie, mais, en tout cas, il est clair que la propriété privée est exigée par la justice due au travailleur. « La terre, sans doute, fournit à l'homme avec abondance les choses nécessaires à la conservation de sa vie et plus encore à son perfectionnement, mais elle ne le pourrait d'elle-même sans la culture et les soins de l'homme. Or, celui-ci, que fait-il en consumant les ressources de son esprit et les forces de son corps pour se procurer ces biens de la nature? Il s'applique pour ainsi dire à lui-même la portion de la nature corporelle qu'il cultive et y laisse comme une certaine empreinte de sa personne, au point qu'en toute justice ce bien sera possédé dorénavant comme sien et qu'il ne sera licite à personne de violer son droit en n'importe quelle manière. La force de ces raisonnements est d'une évidence telle qu'il est permis de s'étonner que certains tenants d'opinions surannées puissent encore y contredire, en accordant sans doute à l'homme privé l'usage du sol et les fruits des champs, mais en lui refusant le droit de posséder en qualité de propriétaire ce sol où il a bâti, cette portion de terre qu'il a cultivée. Ils ne voient donc pas qu'ils dépouillent par là cet homme du fruit de son labeur; car enfin, ce champ remué avec art par la main du cultivateur a changé complètement de nature : il était sauvage, le voilà défriché; d'infécond, il est devenu fertile; ce qui l'a rendu meilleur est inhérent au sol et se confond tellement avec lui qu'il serait en grande partie impos-

sible de l'en séparer. Or, la justice tolérerait-elle qu'un étranger vînt alors s'attribuer cette terre arrosée des sueurs de celui qui l'a cultivée? De même que l'effet suit la cause, ainsi est-il juste que le fruit du travail soit au travailleur. » *Rer. nov.*, p. 252.

Et, par ailleurs, notons que l'ouvrier travaillant sur le fonds et pour le compte d'autrui ne serait pas moins lésé dans ses droits que le travailleur libre par la suppression de la propriété privée; « car, s'il met à la disposition d'autrui ses forces et son industrie, ce n'est pas évidemment pour un motif autre, sinon pour obtenir de quoi pourvoir à son entretien et aux besoins de la vie, et il attend de son travail non seulement le droit au salaire, mais encore un droit strict et rigoureux d'en faire l'emploi qui lui semblera bon. Si donc, réduisant ses dépenses, il est arrivé à faire quelques épargnes, et si, pour s'en assurer la conservation, il les a par exemple réalisées dans un champ, il est de toute évidence que ce champ n'est pas autre chose que le salaire transformé : le fonds ainsi acquis sera la propriété de l'artisan au même titre que la rémunération même de son travail. Mais qui ne voit que c'est précisément en cela que consiste le droit de propriété mobilière et immobilière? Ainsi, cette conversion de la propriété privée en propriété collective, tant préconisée par le socialisme, n'aurait d'autre effet que de rendre la situation des ouvriers plus précaire, en leur retirant la libre disposition de leur salaire et en leur enlevant par le fait même tout espoir et toute possibilité d'agrandir leur patrimoine et d'améliorer leur situation. » *Rer. nov.*, p. 248.

Au droit du travailleur se rattache étroitement le droit reconnu au premier occupant. En bien des cas, la seule occupation, la pure prise de possession d'un bien vacant constitue une activité, accompagnée de fatigues et de risques (voyages de découverte, prospection de mines, pêche, chasse, etc.). D'autre part, le fait de l'occupation, s'il n'est pas purement formel, s'insère dans une trame d'activité productrice qui tend à une fin rationnelle, humainement respectable. Ce qu'elle a coûté, ce qu'elle promet, voilà de quoi légitimer l'occupation comme titre originaire de propriété. « De fait, contrairement à certaines opinions, il n'y a aucune injustice à occuper un bien vacant qui n'appartient à personne. » *Quadr. anno*, p. 330. On pourrait dire en effet que, si le travailleur a quelque droit, il faut lui reconnaître avant tout autre celui de mettre la main sur son outil et sur une portion de matière première. Le geste de l'occupant n'est, à tout prendre, qu'un geste de travailleur.

4. *Le droit de propriété privée est naturel à l'homme considéré comme chef ou membre d'une famille.* — Jusqu'ici, nous n'avons considéré l'homme qu'en lui-même et nous avons découvert, dans sa nature d'être intelligent et libre, plusieurs raisons de lui attribuer certains droits de propriété privée.

Cependant, ces droits, qui sont innés à chaque homme pris isolément, apparaissent plus rigoureux encore quand on les considère dans leurs relations et leur connexité avec les devoirs de la vie domestique. Nul doute que, dans le choix d'un genre de vie, il ne soit loisible à chacun ou de suivre le conseil de Jésus-Christ sur la virginité, ou de contracter un lien conjugal. Aucune loi humaine ne saurait enlever d'aucune façon le droit naturel et primordial de tout homme au mariage ni circonscrire la fin principale pour laquelle il a été établi par Dieu dès l'origine : *Croissez et multipliez-vous*. Voilà donc la famille, c'est-à-dire la société domestique, société très petite sans doute, mais réelle et antérieure à toute société politique, à laquelle, dès lors, il faudra de toute nécessité attribuer certains droits et certains devoirs absolument indépendants de l'État. Ainsi, ce droit de propriété que nous avons, au nom même de la nature, revendiqué pour l'individu, il le faut maintenant transférer à l'homme constitué chef de la famille; ce n'est pas assez : en passant dans la société domestique, ce droit y acquiert d'autant plus de force que la personne humaine y reçoit plus d'extension. La nature impose au père de famille le devoir sacré de nourrir et d'élever ses enfants. Elle va plus loin. Comme les enfants reflètent la physionomie de leur père et sont une sorte de prolongement de sa personne, la nature l'incite à se préoccuper de leur avenir et à leur créer un patrimoine qui les aide à se défendre, dans la périlleuse traversée de la vie, contre toutes les surprises de la mauvaise fortune. Mais ce patrimoine pourra-t-il le leur créer sans l'acquisition et la possession de biens permanents et productifs qu'il puisse leur transmettre par voie d'héritage? » *Rer. nov.*, p. 253. Ces considérations familiales renforcent donc l'exigence et étendent la portée des arguments précédents. Elles militent en faveur d'un taux de salaire suffisant aux charges normales du foyer; elles exigent à un titre nouveau et rigoureux une certaine permanence dans la possession des biens; elles invitent enfin à instaurer pour la stabilité du foyer un régime de stabilité patrimoniale, dont la pièce maîtresse consistera normalement dans la transmission héréditaire.

5. *Le droit de propriété privée se fonde sur des motifs d'ordre social et économique.* — Les fondements métaphysiques analysés jusqu'ici, tirés de la constitution essentielle de l'être humain, furent, on l'a remarqué, principalement élaborés par Léon XIII. Ils n'ôtent rien de leur valeur à une série d'arguments tirés d'une observation plus concrète de la réalité sociale et qui, par Léon XIII, saint Thomas et la tradition chrétienne remontent aux *Politiques* d'Aristote.

a) La propriété privée favorise le travail. — On admet sur la foi d'une expérience constante que, sans la propriété, sans la connexion psychologique qu'elle établit entre l'effort et sa récompense, les hommes négligeraient la plupart des travaux pénibles, longs et fastidieux, grâce auxquels l'humanité s'affranchit peu à peu de la misère et s'assure une vie plus aisée. « Car l'homme est ainsi fait que la pensée de travailler sur un fonds qui est à lui redouble son ardeur et son application. » *Rer. nov.*, p. 285. « Chacun donne des soins plus attentifs à la gestion de ce qui lui appartient en propre qu'il n'en donnerait à un bien commun à tous ou à plusieurs; en ce cas, en effet, chacun évite l'effort et laisse aux autres le soin de pourvoir à l'œuvre commune; c'est ce qui arrive là où il y a un grand nombre de serviteurs. » *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. LXVI, a. 2. Léon XIII peut donc conclure que la suppression de la propriété aurait pour résultat, entre autres inconvénients, « le talent et l'habileté privés de leur stimulant et, comme conséquence nécessaire, les richesses taries dans leur source; enfin, à la place de cette égalité rêvée, l'égalité dans le dénuement, dans l'indigence et la misère ». *Rer. nov.*, p. 256.

b) La propriété privée favorise l'ordre. — Si d'aventure, après la suppression de la propriété privée, les hommes, poussés par de bons instincts, secouaient leur apathie et s'astreignaient à un labeur énergique, à l'épargne, à l'organisation et à la mise en œuvre de capitaux communs, ces efforts productifs s'effectueraient capricieusement, se porteraient au hasard, de-ci de-là, sans vue lointaine, sans sécurité, sans suite méthodique; on ne s'élèverait pas à une production patiente, prévoyante, aux fécondes pensées d'avenir. Chacun pousserait son outil et tracerait son sillon sans plan concerté : d'où résulteraient « la perturbation dans tous les rangs de la société, une odieuse et insupportable servitude pour tous les citoyens, la porte ouverte à tous les mécontentements, à toutes les discordes ». *Rer. nov.*, p. 256. Il y a en effet, « plus d'ordre dans l'administration des biens confiés à une per-

somme, tandis que ce serait la confusion si tout le monde s'occupait indistinctement de tout ». *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXVI, a. 2.

c) La propriété privée favorise la paix entre les hommes. — Enfin, si l'on voulait à tout prix, sans propriété, contraindre les hommes à travailler et à travailler dans un ordre méthodique, l'expérience assure que l'on serait conduit à sacrifier un certain nombre de valeurs sans lesquelles la prospérité matérielle la plus brillante est destituée de sa dignité humaine, des biens tels que la joie, la paix, une certaine liberté dans la façon de concevoir la vie et de couler ses jours.

Certes, au prix d'un caporalisme inexorable, l'organisme économique fonctionnerait comme un mécanisme bien réglé; chaque individu recevrait sa pitance moyennant une prestation de travail déterminée d'autorité. Mais ne disons pas qu'à ce prix les besoins humains seraient satisfaits, car ils ne le peuvent être s'ils ne le sont humainement. En effet, ce n'est pas simplement de vivre que nous avons besoin, c'est de vivre en hommes. Or, dans notre hypothèse, sous la direction d'un comité omnipotent, inquisiteur, tyrannique, dispensateur infaillible, la multitude mènerait une vie dégradée, infra-humaine. Le détail de son existence, de ses relations, de son travail, de son repos, de sa vie spirituelle et sentimentale, de ses plaisirs, le niveau de son éducation et la qualité même de ses pensées, tout dépendrait pour elle d'un arbitre étranger. Plus d'activité personnelle spontanée, plus de responsabilité, plus de libre disposition de soi, de son temps ni de son effort. Il est naïf de supposer qu'un tel régime puisse se stabiliser, heurtant de front les inclinations les plus profondes et les plus constantes de l'humanité. Plus que tout le reste, le succès même d'une telle entreprise sur le plan de la machine et de la productivité matérielle la condamne à se transformer, en affinant les psychologies, en suscitant des élites, en procurant à la multitude le loisir de penser avec l'inévitable nostalgie de la liberté spirituelle.

Du reste, il s'en faut que l'expérience communiste, même par la violence, puisse écarter les injustices et étouffer les révoltes. Dans l'hypothèse communiste, toute inégalité fera figure d'injustice, et, contre elle, nul recours que dans la révolte. Rien ne vient adoucir l'amertume des comparaisons, panser la blessure de l'envie, au spectacle d'une chance aveuglante et inexpliquée. L'homme se révolte alors, non pour ce qui lui manque, mais pour tout ce qu'il attend. Or, la rébellion, à supposer qu'elle réussisse, ne résout rien; elle profite au vainqueur, mais le problème demeure posé, quoique les termes en soient déplacés; et, en attendant, la révolte des individus et des partis trouble la production et l'usage des biens communs.

Au contraire, l'appropriation privée crée, en faveur de chacun, une sorte de présomption, un vrai parti pris de satisfaction, parce que notre domaine, tout petit qu'il est, est notre œuvre, ou du moins le théâtre où se déploie notre activité, et cette considération, sauf injustice manifeste et flagrante inégalité, nous incline à l'aimer et même à nous en contenter. Que si toutefois nos ambitions ne peuvent s'y restreindre, elles ne nous acculent pas à la rébellion. Bien loin de nous aigrir, les comparaisons nous aiguillonnent vers d'audacieuses entreprises et nous soutiennent en de longs travaux. Par là, accroissant notre patrimoine privé, nous créons aussi de nouvelles richesses qui, par mille détours infaillibles, profiteront à la communauté. Et si, malgré nos efforts, le domaine de notre voisin dépasse encore le nôtre, et si sa prospérité nous éblouit, il nous reste cette ressource, propre à nous satisfaire, de lui reconnaître un génie supérieur ou de lui attribuer une chance exceptionnelle. De toute façon la paix des cœurs et donc la paix publique seront mieux garanties sous un régime de propriété privée. C'est ce qu'exprime saint Thomas : « La paix entre les hommes est mieux garantie si chacun est satisfait de ce qui lui appartient; on constate, en effet, de fréquentes querelles entre ceux qui possèdent une chose en commun et dans l'indivis. » *Sum theol.*, IIa-IIæ, q. LXVI, a. 2.

6. *Le droit de propriété privée est sanctionné par l'autorité positive.* — « C'est donc avec raison que l'universalité du genre humain, sans s'émouvoir des opinions contraires d'un petit nombre, reconnaît, en considérant attentivement la nature, que dans ses lois réside le premier fondement de la répartition des biens et des propriétés privées; c'est avec raison que la coutume de tous les siècles a sanctionné une situation si conforme à la nature de l'homme et à la vie calme et paisible des sociétés. De leur côté, les lois civiles, qui tirent leur valeur, quand elles sont justes, de la loi naturelle, confirment ce même droit et le protègent par la force. Enfin, l'autorité des lois divines vient y apposer son sceau, en défendant, sous une peine très grave, jusqu'au désir même du bien d'autrui. « Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni sa maison, ni son « champ, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien « de ce qui est à lui. » (Deut., v, 21.) *Rer. nov.*, p. 252.

On prouverait aisément, par l'exemple des justes de l'ancienne Loi, dont plusieurs étaient de grands propriétaires, par l'attitude, par les paroles et les relations de Notre-Seigneur, par les recommandations de saint Paul, que Dieu approuve la propriété privée. Le Décalogue se propose de la faire respecter. Saint Augustin, dans un texte cité par saint Thomas au *sed contra* de l'art. 2 de la q. LXVI de la IIa-IIæ, fait grief aux « apostoliques » de ce que, contrairement à l'enseignement de l'Église, ils refusent tout espoir de salut à ceux qui usent des biens dont eux-mêmes s'abstiennent. De tout temps, l'Église a repoussé ces exagérations. « Par sa pratique, elle autorise la propriété; elle n'a jamais admis qu'on la réprouve au nom de l'esprit évangélique ou des traditions apostoliques. Pie IX condamne le communisme dans les encycliques *Qui pluribus* (1846) et *Quanta cura* (1864). Comme les précédents documents, le *Syllabus* le qualifie de « peste ». La propriété, par ailleurs, est revendiquée en termes exprès dans les encycliques *Quod apostolici muneris* (1878) et *Rerum novarum* (1891) de Léon XIII, et *Quadragesimo anno* (1931) de Pie XI. Sa légitimité fait partie de l'enseignement ordinaire et universel de l'Église. » Spicq, O. P., *La justice*, t. II, p. 313, trad. de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Paris, libr. *Revue des jeunes*, 1934. On trouvera plus loin quelques références intéressant particulièrement certaines erreurs condamnées.

2° *Aménagement positif du droit de propriété.* — Ici plus que jamais l'Église nous invite à ne jamais perdre de vue le double aspect, individuel et social, du droit de propriété. L'encyclique *Quadragesimo anno*, à maintes reprises, signale le double écueil, les deux extrêmes à éviter, savoir le libéralisme individualiste et le socialisme communiste ou collectiviste. Elle loue Léon XIII de ce qu'« il ne demande rien au libéralisme, rien non plus au socialisme, le premier s'étant révélé totalement impuissant à bien résoudre la question sociale, et le second proposant un remède pire que le mal, qui eût fait courir à la société humaine de plus grands dangers ». *Quadr. anno*, p. 309.

Un peu plus loin, on explique l'hésitation de certains esprits à entendre l'enseignement de Léon XIII, qui, renversant « si audacieusement les idoles du libéralisme, ne tenait aucun compte de préjugés invétérés et anticipait sur l'avenir ». *Quadr. anno*, p. 310. A propos de l'intervention des pouvoirs publics en matière économique, à propos de la constitution des syndicats, à propos de la nécessité attribuée aux prétendues lois

économiques, Pie XI prend rudement à partie le libéralisme. Mais ses instances sont plus pressantes encore pour mettre les fidèles en garde contre l'autre danger, actuellement plus redoutable, le socialisme ou le communisme collectiviste. De l'ensemble, il résulte que l'Église suit, en matière de propriété, une voie moyenne que l'on peut caractériser de la manière suivante :

1. *L'aménagement positif de la propriété privée n'est pas exempt de contingence, de variation, sur un fond nécessaire et stable.* — « Pas plus, en effet, qu'aucune autre institution de la vie sociale, le régime de la propriété n'est absolument immuable, et l'histoire en témoigne, ainsi que nous l'avons nous-même observé en une autre circonstance.

Combien de formes diverses la propriété a revêtues depuis la forme primitive que lui ont donnée les peuples sauvages et qui de nos jours encore s'observe en certaines régions, en passant par celles qui ont prévalu à l'époque patriarcale, par celles qu'ont connues les divers régimes tyranniques (nous donnons ici au mot sa signification classique), par les formes féodales monarchiques, pour en venir enfin aux réalisations si variées de l'époque moderne. Il est clair cependant que l'autorité publique n'a pas le droit de s'acquitter arbitrairement de cette fonction. Toujours, en effet, doivent rester intacts le droit naturel de propriété et celui de léguer ses biens par voie d'hérédité. » *Quadr. anno*, p. 328.

Il est impossible de ne pas entendre, en ces paroles, un écho des précieuses découvertes que la science moderne, par ses travaux d'histoire comparée, de préhistoire, d'ethnologie et de sociologie descriptive, a récemment accumulées. L'Église se garde bien de verser dans un évolutionnisme inconsistant, mais, par la plume d'un pape historien, elle revendique toute parcelle de vérité. Le régime de la propriété, d'après l'enseignement même de l'encyclique, est appelé à d'incessantes variations selon les circonstances historiques et les conditions sociales. Cependant, la variabilité n'en est pas illimitée; il reste un droit naturel inviolable portant sur le principe de la propriété et sur celui de l'hérédité. En termes d'école, on pourrait exprimer cette vérité en disant que le régime de la propriété appartient au *jus gentium* : en effet, il suppose l'existence stable et inconditionnée de quelques principes essentiels, liés strictement à la nature immuable de l'homme, être raisonnable, libre et responsable de sa vie propre et de la vie des siens; d'autre part, il admet des principes valables communément, reconnus par l'ensemble des peuples civilisés, appliqués généralement, sauf les conjonctures exceptionnelles et, enfin, il supporte un lot de règles nombreuses, traditionnelles, aussi stables que le sont les sociétés humaines, et qui organisent selon les circonstances la mise en œuvre concrète du droit de propriété. Il semble qu'à s'exprimer ainsi on ne s'écarte aucunement de l'enseignement commun, mais qu'on se borne à le formuler en langage théologique.

2. *Intervention légitime, mais mesurée, de l'État.* — Des paroles mêmes de Pie XI que nous venons de citer, il résulte que l'État est qualifié pour aménager et modifier le régime de la propriété.

Nous verrons que son intervention s'étendra aussi à la réglementation de l'usage; mais, dès l'aménagement du droit de propriété, il faut compter avec lui. La conclusion de l'encyclique *Rerum novarum* est un appel à la collaboration de l'État en matière sociale : « Que chacun se mette à la part qui lui incombe... Que les gouvernants fassent usage de l'autorité protectrice des lois et des institutions. » P. 297. Il faut avouer d'ailleurs que Léon XIII n'a pas cru devoir exposer en détail les modalités de cette intervention : « Ce qu'on demande d'abord aux gouvernants, c'est un concours d'ordre général, qui consiste dans l'économie tout entière des lois et des institutions. Nous voulons dire qu'ils doivent faire en sorte que, de l'organisation même et du gouvernement de la société, découle spontanément et sans efforts la prospérité tant publique que privée. » *Rer. nov.*, p. 272. Concrètement, l'État reçoit l'invitation expresse de protéger les propriétés : « Il faut que les lois publiques soient pour les propriétés privées une protection et une sauvegarde... Envahir la propriété étrangère, sous le prétexte d'une absurde égalité c'est chose que la justice condamne et que l'intérêt commun lui même répudie... Que l'autorité publique intervienne alors et... qu'elle protège les légitimes propriétés contre le péril de la rapine. » *Rer. nov.*, p. 278.

Pie XI se montre plus explicite; il expose la raison profonde de l'intervention de l'État en matière de propriété : « Que les hommes, en cette matière, aient à tenir compte non seulement de leur avantage personnel, mais de l'intérêt de la communauté, cela résulte assurément du double aspect, individuel et social, que nous avons reconnu à la propriété. A ceux qui gouvernent la société, il appartient, quand la nécessité le réclame et que la loi naturelle ne le fait pas, de définir plus en détail cette obligation... Lorsqu'elle concilie ainsi le droit de propriété avec les exigences de l'intérêt général, l'autorité publique, loin de se montrer l'ennemie de ceux qui possèdent, leur rend un bienveillant service; ce faisant, elle empêche en effet la propriété privée, que, dans sa providence, le Créateur a instituée pour l'utilité de la vie humaine, d'entraîner des maux intolérables et de préparer ainsi sa propre disparition. Loin d'opprimer la propriété, elle la défend; loin de l'affaiblir, elle lui donne une nouvelle vigueur. » *Quadr. anno*, p. 328-329. Incontestablement, le pape a en vue une intervention qui dépasse la simple réglementation de l'usage; il admet que l'État joue un certain rôle dans l'institution positive du droit de propriété en lui-même. On en a la preuve un peu plus loin : en présence des dictatures économiques, il regrette que l'État ne joue pas son rôle, « gouverner de haut, comme souverain et suprême arbitre, en toute impartialité et dans le seul intérêt du bien commun et de la justice ». *Quadr. anno*, p. 356. « Diriger, surveiller, stimuler, contenir selon que le comportent les circonstances ou l'exige la nécessité. » *Quadr. anno*, p. 345. Il n'est pas question de voir en ces formules un aveu du souverain pontife en faveur d'une « économie dirigée », au sens courant de ce mot. Mais il semble difficile après cela de refuser à l'État le pouvoir de réglementer, en vue d'une politique sociale dont nous verrons incessamment les tendances, l'institution concrète du droit de propriété. Si l'utilité commune l'exigeait, l'État pourrait par exemple retirer du domaine privé certains biens intéressant la sécurité publique ou conférant à leurs propriétaires une puissance exagérée; il peut également, sans injustice, organiser certaines institutions de contrôle (certificats, carnets de coupons, suppression du titre au porteur, droit de regard sur la gestion des sociétés de capitaux, publicité des transactions importantes) si, tout bien pesé, il lui semble que la justice sociale les requiert comme les seuls remèdes efficaces à la fraude. Tout ceci étant dit d'un État sain, libre, uniquement soucieux du bien commun, aussi capable d'apprécier l'opportunité que de masquer les limites de ses propres interventions, non point d'un État impuissant ou incompétent, prisonnier d'une faction ou esclave de parti pris idéologiques.

3. *Les tendances générales de cet aménagement du droit de propriété.* — Le caractère qui distingue le régime de la propriété, selon la conception chrétienne, est l'équilibre ou la modération. Ce caractère se manifeste généralement par une triple tendance : tendance à équilibrer le pouvoir de l'État, en matière de pro-

priété comme ailleurs, en lui cherchant un contrepoids dans des pouvoirs décentralisés; tendance à équilibrer entre elles les deux classes des capitalistes et des travailleurs; tendance à corriger les déséquilibres sociaux inévitables par l'intérêt témoigné aux faibles.

a) Première tendance : recherche de contrepoids au pouvoir de l'État. — On ne conteste pas que l'autorité effective implique un certain pouvoir d'intervention économique, une maîtrise sur les propriétés; mais ce rôle de l'État peut être dangereusement exagéré; l'État peut oublier que « ce n'est pas des lois humaines, mais de la nature qu'émane le droit de propriété individuelle » et se laisser aller à en disposer arbitrairement. *Rer. nov.*, p. 286. Avec un sens averti des réalités, les papes ne se bornent pas à proclamer les limites du droit de l'État, ils indiquent le remède à l'étatisme : il consiste à instituer et à développer les associations privées dont le caractère naturel et dont les bienfaits sont affirmés nettement : « De ce que les sociétés privées n'ont d'existence qu'au sein de la société politique, dont elles sont comme autant de parties, il ne s'ensuit pas, à ne parler qu'en général et à ne considérer que leur nature, qu'il soit au pouvoir de l'État de leur dénier l'existence. Le droit à l'existence leur a été octroyé par la nature elle-même... C'est pourquoi une société politique qui interdirait les sociétés privées s'attaquerait elle-même puisque toutes les sociétés publiques et privées tirent leur origine d'un même principe, la naturelle sociabilité de l'homme. » *Rer. nov.*, p. 288. Ce principe ouvre des perspectives sur une politique décentralisatrice, qui accorderait sinon des pouvoirs d'ordre politique, du moins des pouvoirs effectifs et reconnus dans l'ordre social, aux sociétés privées telles que, avant toute autre, la famille, puis la profession et les diverses associations qui donnent satisfaction, sur les divers plans spirituel, intellectuel, esthétique, économique, au penchant naturel qui pousse les hommes à s'unir. De telles sociétés, notons-le, ne se posent nullement en barrières, limitant purement et simplement la compétence de l'État; l'encyclique *Quadragesimo anno* ne s'en tient pas à une doctrine aussi négative : « Depuis que l'individualisme a réussi à briser, à étouffer presque cet intense mouvement de vie sociale qui s'épanouissait jadis en une riche et harmonieuse floraison de groupements les plus divers, il ne reste plus guère en présence que les individus et l'État. Cette déformation du régime social ne laisse pas de nuire sérieusement à l'État, sur qui retombent, dès lors, toutes les fonctions que n'exercent plus les groupements disparus, et qui se voit accablé sous une quantité à peu près infinie de charges et de responsabilités... On ne saurait ni changer ni ébranler ce principe si grave de philosophie sociale : de même qu'on ne peut enlever aux particuliers, pour les transférer à la communauté, les attributions dont ils sont capables de s'acquitter de leur seule initiative, ainsi ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière très dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes... Que l'autorité publique abandonne donc aux groupements de rang inférieur le soin des affaires de moindre importance où se disperserait à l'excès son effort; elle pourra dès lors assurer plus librement, plus puissamment, plus efficacement les fonctions qui n'appartiennent qu'à elle, parce qu'elle seule peut les remplir; diriger, surveiller, stimuler, contenir selon que le comportent les circonstances ou l'exige la nécessité. Que les gouvernants en soient donc bien persuadés : plus parfaitement sera réalisé l'ordre hiérarchique des divers groupements selon ce principe de la fonction supplétive de toute collectivité, plus grandes seront l'autorité et la puissance sociale, plus heureux et plus prospère l'état des affaires publiques. » *Quadr. anno*, p. 341.

Du reste, il suffit, pour s'en convaincre, de considérer les « graves dommages qui résultent d'une fâcheuse confusion entre les fonctions et devoirs d'ordre politique et ceux d'ordre économique; telle, pour n'en citer qu'un d'une extrême importance, la déchéance du pouvoir : lui qui devrait gouverner de haut, comme souverain et suprême arbitre, en toute impartialité et dans le seul intérêt du bien commun et de la justice, il est tombé au rang d'esclave et devenu le docile instrument de toutes les passions et de toutes les ambitions de l'intérêt ». *Quadr. anno*, p. 356. Cette vue de sagesse sur la différenciation hiérarchique des relations et des groupes au sein de la société se traduit, en langage économique, par une certaine autonomie et une certaine propriété, reconnues à la famille, à la profession, à la corporation, à toute société privée, conformément à ses naturelles et légitimes exigences. Les encycliques expriment cette conclusion en ce qui concerne la famille, lorsqu'elles demandent au profit de l'ouvrier un salaire assez élevé pour parer aisément à ses besoins et à ceux de sa famille et qu'elles affirment le caractère naturel de l'héritage. De même, en recommandant l'institution de corporations et de syndicats, Léon XIII fait une allusion expresse à la propriété corporative et syndicale. *Rer. nov.*, p. 295.

b) Deuxième tendance : recherche de l'équilibre entre les classes. — La tendance modératrice de l'enseignement catholique en matière de propriété se manifeste ici hautement. Le régime de propriété, tel qu'il se présente dans notre civilisation occidentale, implique la distinction de deux classes, dont l'une dispose et dont l'autre ne dispose pas du capital.

La légitimité même du capital n'est pas contestée : elle se fonde sur ce double fait que, en principe, le capital naît du travail et qu'il collabore utilement avec celui-ci dans la production. Condamner sans nuance le capital, c'est donc retirer à l'ouvrier son salaire, ou du moins la libre disposition de son salaire, et priver son travail d'un collaborateur puissamment efficace et pratiquement indispensable.

Par ailleurs, la nécessité de cette liaison entre le travail et le capital est nettement affirmée : « Il ne peut y avoir de capital sans travail ni de travail sans capital. » *Rer. nov.*, p. 259; *Quadr. anno*, p. 332. D'où il résulte que, si la distinction des deux classes de travailleurs et de capitalistes n'est pas, en soi, condamnable, la collaboration de ces deux classes est nécessaire : « L'erreur capitale dans la question présente, c'est de croire que les deux classes sont ennemies l'une de l'autre, comme si la nature avait armé les riches et les pauvres pour qu'ils se combattent mutuellement dans un duel obstiné. C'est là une aberration telle qu'il faut placer la vérité dans une doctrine opposée; car, de même que dans le corps humain, les membres, malgré leur diversité, s'adaptent merveilleusement l'un à l'autre, de façon à former un tout exactement proportionné et qu'on pourrait appeler symétrique, ainsi, dans la société, les deux classes sont destinées par la nature à s'unir harmonieusement et à se tenir dans un parfait équilibre. Elles ont un impérieux besoin l'une de l'autre. » *Rer. nov.*, p. 259.

Cette convenance réciproque et cette liaison nécessaire des deux classes supposent entre elles un équilibre naturel, conforme au plan divin. Mais l'équilibre risque d'être rompu, et l'encyclique *Quadragesimo anno* n'a pas de peine à décrire cette rupture, lorsque le capital ou, plus précisément, la libre disposition du capital se trouve concentrée entre quelques mains, tandis que la classe laborieuse, la plus nombreuse, se voit rejetée dans la condition déplorable du proléta-

riat. La tendance modératrice de l'Église va donc jouer ici pour restaurer l'équilibre naturel, en condamnant, d'une part, la concentration excessive d'un pouvoir capitaliste discrétionnaire et en encourageant, d'autre part, le relèvement des prolétaires par l'accession à la propriété.

Ce que la doctrine catholique redoute, ce n'est pas tant la concentration des richesses que « l'accumulation d'une énorme puissance, d'un pouvoir économique discrétionnaire, aux mains d'un petit nombre d'hommes qui d'ordinaire ne sont pas les propriétaires, mais les simples dépositaires et gérants du capital qu'ils administrent à leur gré. Ce pouvoir est surtout considérable chez ceux qui, détenteurs et maîtres absolus de l'argent, gouvernent le crédit et le dispensent selon leur bon plaisir. Par là, ils distribuent en quelque sorte le sang à l'organisme économique dont ils tiennent la vie entre leurs mains, si bien que, sans leur consentement, nul ne peut plus respirer. » *Quadr. anno*, p. 355.

D'autre part, la condition du prolétariat doit être relevée : « Il faut donc tout mettre en œuvre, afin que, dans l'avenir du moins, la part des biens qui s'accumule aux mains des capitalistes soit réduite à une plus équitable mesure et qu'il s'en répande une suffisante abondance parmi les ouvriers..., pour qu'ils accroissent par l'épargne un patrimoine qui, sagement administré, les mettra à même de faire face plus aisément et plus sûrement à leurs charges de famille. Ainsi, ils se délivreront de la vie d'incertitudes qui est le sort du prolétariat, ils seront armés contre les surprises du sort et ils emporteront, en quittant ce monde, la confiance d'avoir pourvu en une certaine mesure aux besoins de ceux qui leur survivent ici-bas. » *Quadr. anno*, p. 335.

Il ne s'agit donc pas de rejeter le contrat de travail: la condition de salarié ne répugne pas à la doctrine catholique. Cependant, la formule juridique du contrat de travail ne doit pas, à raison de sa rigidité technique, faire obstacle au progrès social. Celui-ci demande, comme étant « plus approprié aux conditions présentes de la vie sociale, de tempérer quelque peu, dans la mesure du possible, le contrat de travail par des éléments empruntés au contrat de société ». *Quadr. anno*, p. 338. Les formules juridiques propres à réaliser ce progrès sont diverses et variables; nulle ne s'impose absolument; la tendance seule importe, qui consiste à tenir compte, pour distribuer aux travailleurs leur part de la production économique et pour les faire participer au progrès social, de ce fait, chaque jour plus manifeste, que le travail et le capital ont besoin l'un de l'autre, que les classes sont solidaires et que le progrès de chacune conditionne celui de l'autre.

c) Troisième tendance : intérêt plus attentif marqué aux pauvres. — Quoi que l'on fasse, le régime du droit de propriété ne sera jamais si bien équilibré qu'il ne reste, dans une société, un certain nombre de malchanceux, de déshérités. « Il est impossible que, dans la société civile, tout le monde soit élevé au même niveau. Sans doute, c'est là ce que poursuivent les socialistes; mais contre la nature tous les efforts sont vains. C'est elle, en effet, qui a disposé parmi les hommes des différences aussi multiples que profondes : différences d'intelligence, de talent, d'habileté, de santé, de force; différences nécessaires, d'où naît spontanément l'inégalité des conditions... S'il en est qui promettent au pauvre une vie exempte de souffrances et de peines, toute au repos et à de perpétuelles jouissances, ceux-là certainement trompent le peuple et lui dressent des embûches où se cachent pour l'avenir des calamités plus terribles que celles du présent. Le meilleur parti consiste à voir les choses telles qu'elles sont et, comme nous l'avons dit, à chercher ailleurs un remède capable de soulager nos maux. » *Rer. nov.*, p. 257-259. Ce remède doit être cherché, comme nous le verrons, dans l'usage vertueux des richesses et dans l'emploi social du superflu.

Mais, dès l'institution du régime de propriété, il semble que l'on doive tenir compte de cette inégalité inéluctable en réglant le jeu de la répartition de telle sorte que les plus pauvres reçoivent autant que possible un traitement de faveur. On aurait tort de soupçonner je ne sais quelles influences démocratiques à l'origine de cette tendance : on n'y trouvera jamais que la prédilection du Christ à l'égard des pauvres. *Misereor super turbam.* « La pauvreté n'est pas un opprobre, et il ne faut pas rougir de gagner son pain à la sueur de son front. C'est ce que Jésus-Christ Notre-Seigneur a confirmé par son exemple, lui qui, *tout riche qu'il était, s'est fait indigent* pour le salut des hommes... C'est vers les classes infortunées que le cœur de Dieu semble s'incliner davantage. Jésus-Christ appelle les pauvres des bienheureux; il invite avec amour à venir à lui, afin qu'il les console, tous ceux qui souffrent et qui pleurent; il embrasse avec une charité plus tendre les petits et les opprimés. » *Rer. nov.*, p. 265-266. « D'où il suit que l'État doit fournir tout ce qui, de près ou de loin, paraît de nature à améliorer leur sort. » *Rer. nov.*, p. 275.

Sans doute, la justice doit être sauve : « Les droits, où qu'ils se trouvent, doivent être religieusement respectés, et l'État doit les assurer à tous les citoyens, en prévenant ou en vengeant leur violation. Toutefois, dans la protection des droits privés, il doit se préoccuper d'une manière spéciale des faibles et des indigents. La classe riche se fait comme un rempart de ses richesses et a moins grand besoin de la tutelle publique. La classe indigente, au contraire, sans richesse pour la mettre à couvert des injustices, compte surtout sur la protection de l'État. Que l'État se fasse donc, à un titre tout particulier, la providence des travailleurs qui appartiennent à la classe pauvre en général. » *Rer. nov.*, p. 277.

Ce souci du pauvre entraîne une conséquence remarquable pour le cas d'extrême nécessité. On verra plus loin que le superflu des riches doit être consacré au service de tous, dans la communauté, et spécialement en faveur des miséreux. Cette règle, on le voit, vise l'usage du droit de propriété. Mais, au jugement de Léon XIII et de la tradition chrétienne, l'extrême indigence change la face du problème et porte atteinte au droit même du riche : « Dès qu'on a suffisamment donné au nécessaire et au convenable, c'est un devoir de verser le superflu dans le sein des pauvres. *Ce qui vous reste, donnez-le en aumônes.* (Luc., XI, 41.) C'est un devoir, non pas de stricte justice, sauf les cas d'extrême nécessité, mais de charité chrétienne; un devoir, par conséquent, dont on ne peut poursuivre l'accomplissement par les voies de la justice humaine. » *Rer. nov.*, p. 261. On a remarqué l'incidente : *sauf les cas d'extrême nécessité.* Donc, dans ces cas, selon l'enseignement ordinaire de l'Église, il n'est pas question pour le riche de faire simplement une aumône charitable; en versant son superflu, il remplit un devoir de justice stricte, qui pourrait être reconnu comme tel par la juridiction humaine; autrement dit, en présence de l'extrême misère, le droit même du riche sur son superflu est atteint; ce superflu ne lui appartient plus; c'est, en justice stricte, le bien de l'indigent.

IV. L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE SUR L'USAGE DE LA PROPRIÉTÉ. — 1° *Rapports du droit et de l'usage.* — « Sur l'usage des richesses, voici l'enseignement, d'une excellence et d'une importance extrêmes, que la philosophie a pu ébranler, mais qu'il appartient à l'Église de nous donner dans sa perfection et de faire descendre de la connaissance à la pratique. Le fondement de cette doctrine est dans la distinction entre la juste possession

des richesses et leur usage légitime. La propriété privée, nous l'avons vu plus haut, est pour l'homme de droit naturel; l'exercice de ce droit est chose non seulement permise, surtout à qui vit en société, mais encore absolument nécessaire. » *Rer. nov.*, p. 263.

Cette distinction entre le droit et l'usage est reprise avec une netteté encore plus vigoureuse par l'encyclique *Quadragesimo anno*, à l'aide de formules vivement tranchées et contrastantes, où se manifeste la volonté de mettre au point certaines idées plus riches de généreuses intentions que de vérité précise. « Le droit de propriété ne se confond pas avec son usage. C'est en effet la justice que l'on appelle commutative qui prescrit le respect des divers domaines et interdit à quiconque d'envahir, en outrepassant les limites de son propre droit, celui d'autrui; par contre, l'obligation qu'ont les propriétaires de ne faire jamais qu'un honnête usage de leurs biens ne s'impose pas à eux au nom de cette justice, mais au nom des autres vertus; elle constitue par conséquent un devoir dont on ne peut exiger l'accomplissement par des voies de justice. C'est donc à tort que certains prétendent renfermer dans des limites identiques le droit de propriété et son légitime usage; il est plus faux encore d'affirmer que le droit de propriété est périmé et disparaît par l'abus qu'on en fait ou parce qu'on laisse sans usage les choses possédées. » *Quadr. anno*, p. 327.

Cette page est d'importance. Il va de soi que le pouvoir reconnu au propriétaire, pouvoir fondé en nature humaine, pouvoir précisé par les conditions sociales de la vie, pouvoir déterminé dans ses ultimes réalisations concrètes par le droit positif, n'a pas d'autre but que l'honnête usage. Le pouvoir ne se conçoit qu'en vue de l'acte, un pouvoir légitime en vue de l'acte légitime. Ce droit finalisé par l'usage emprunte donc, en tout ce qu'il est, à l'honnête usage, sa détermination, sa mesure, sa rectification. De là vient que, sans léser le principe du droit de propriété, sa définition positive est sujette à s'étendre ou à se restreindre, selon la conjoncture sociale. L'État peut modifier l'assiette de ce droit, organiser de façon concrète, et donc avec une individualité précise et limitée, son institution juridique positive. Quelle fin légitime et mesure cette intervention nécessaire? Nulle autre que l'usage honnête à promouvoir. Pour obtenir ce résultat, il conviendra parfois, nous le savons, de soustraire certains biens à l'appropriation privée, et en d'autres rencontres, pour répondre à des nécessités nouvelles, de soumettre à ce droit des objets nouveaux, conçus de toutes pièces par le cerveau d'un technicien ou lentement élaborés par l'effort de praticiens innombrables et anonymes.

Et cependant le droit de propriété, dans les limites de sa définition, confère à son titulaire une autorité souveraine et absolue en ce qui concerne cette orientation, cette rectification, aux fins de l'honnête usage. Entre le pouvoir et son usage, il n'y a pas un lien de nécessité. Et c'est dans ce libre jeu, dans cette détermination autonome, que gît, en ce qu'elle a de plus caractéristique, l'essence du droit de propriété. Il n'est fait que pour l'usage honnête, mais il est fait par essence pour le libre exercice de cet usage. Bien entendu cette autodétermination, comme tout usage de liberté, n'a rien d'un jeu gratuit; suivant la direction qu'elle prend, elle trace dans le champ de la réalité un sillon correct ou une ornière tortueuse, ce qui ne laisse pas d'être caractérisé moralement et d'entraîner des suites diverses, heureuses ou funestes. La liberté n'en subsiste pas moins. On voudrait parfois, pour conduire infailliblement à son but le droit de propriété, retirer au propriétaire ce libre pouvoir d'user; mais on fait fausse route. Émousser cette fine pointe d'autorité souveraine revient à méconnaître, en dénaturant le droit de propriété, le tréfonds rationnel où s'enracine cette liberté *(libertas est in ratione)* et, par le fait même, à décharger le propriétaire de ses responsabilités morales et sociales. Après cette *capitis deminutio*, il n'y a plus de vrai propriétaire, de *dominus*, et d'aucuns s'en consoleraient aisément; mais l'enseignement chrétien condamne une telle mutilation qui, à la limite, dénature l'homme et le réduit à la condition d'un instrument irresponsable. Toute vie comporte des risques; la grande erreur serait de s'en garantir en renonçant à vivre. Le risque proprement humain tient à l'usage de la liberté; on ne l'évite pas au prix d'une déchéance.

2° *Caractère commun de l'usage.* — « Maintenant, si l'on demande en quoi il faut faire consister l'usage des biens, l'Église répond sans hésitation : sous ce rapport l'homme ne doit pas tenir les choses extérieures pour privées, mais bien pour communes, de telle sorte qu'il en fasse part facilement aux autres dans leurs nécessités. C'est pourquoi l'Apôtre a dit : « Ordonne « aux riches de ce siècle... de donner facilement, de « communiquer leurs richesses. » *Rer. nov.*, p. 264. Léon XIII, pour exprimer la doctrine catholique sur l'usage commun des biens, emprunte le langage même de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXVI, a. 2. Mais celui-ci à son tour se borne à répéter la leçon traditionnelle, déjà formulée par Aristote : « Il est évidemment préférable que la propriété soit particulière et que l'usage la rende commune. » *Polit.*, II, 4. Sans entreprendre ici un exposé constructif, bornons-nous à recueillir, dans les encycliques *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno*, la leçon irrécusable du christianisme.

« Quoique divisée en propriétés privées, la terre ne laisse pas de servir à la commune utilité de tous, attendu qu'il n'est personne parmi les mortels qui ne se nourrisse du produit des champs. » *Rer. nov.*, p. 251. Cette vérité, primordiale selon le vœu de la nature, obtient une vigueur plus pressante si l'on fait intervenir le fait surnaturel de l'incorporation de tous les hommes dans le Christ, qui est le premier-né de beaucoup de frères. « Tous les biens de la nature, tous les trésors de la grâce, appartiennent en commun et indistinctement à tout le genre humain, et il n'y a que les indignes qui soient déshérités des biens célestes. Si vous êtes fils, vous êtes aussi héritiers : héritiers de Dieu, cohéritiers de Jésus-Christ. » *Rer. nov.*, p. 267. Communauté de nature humaine, communion de grâce dans le Christ : c'est sur cette base que repose, dans la doctrine chrétienne de la propriété, le devoir de l'usage commun. De quelle façon ce devoir doit-il être entendu et accompli, c'est ce qu'il nous reste à montrer, en disant quelles vertus, selon l'enseignement commun de l'Église, le propriétaire est tenu de pratiquer dans l'usage de ses biens.

3° *L'usage moral de la propriété.* — La doctrine traditionnelle est fort nette, et l'on n'a que l'embarras du choix entre tous les exposés où elle s'exprime correctement. Les tendances propres à chaque auteur ne doivent pas être méconnues, mais elles se bornent généralement à une manière plus ou moins originale de présenter une vérité commune. C'est ainsi que les uns verront dans l'usage vertueux de la propriété une fonction sociale de ce droit, d'autres une limitation que la morale lui apporte; pour d'autres encore, la propriété privée est à considérer comme un avantage grevé de charges correspondantes. Tout cela peut être discutable d'un point de vue systématique (voir ci-dessous, *Essai de synthèse*, col. 831 sq.), mais ne laisse pas en pratique d'être admissible.

Quoi qu'il en soit, nous nous contenterons ici d'exposer les règles vertueuses présidant à l'usage de la propriété, telles qu'elles ressortent notamment des encycliques *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno*. Il semble que l'on puisse très objectivement les grouper

sous deux chefs : la conception chrétienne de la richesse et de la pauvreté; l'usage vertueux de la propriété.

1. *La conception chrétienne de la richesse et de la pauvreté.* — L'attitude traditionnelle de l'enseignement catholique est toute d'équilibre et de sagesse sur ce point.

a) La richesse elle-même, ou la prospérité temporelle n'est pas un mal en soi. — Elle peut accidentellement le devenir, selon l'usage qu'on en fait : « Que vous abondiez en richesses et en tout ce qui est réputé biens de la fortune, ou que vous en soyez privé, cela n'importe nullement à l'éternelle béatitude; l'usage que vous en ferez, voilà ce qui importe. » *Rer. nov.*, p. 262. Positivement, on affirme, que, « dans une société bien constituée, il doit se trouver une certaine abondance de biens extérieurs, dont l'usage est requis à l'exercice de la vertu. » *Rer. nov.*, p. 275. Et, par ce biais, toute la vie économique, l'échange, le travail, la consommation, s'insère dans notre destinée surnaturelle, comme un moyen nécessaire et honnête.

Mais ces intérêts demeurent à leur place secondaire, et il faut se rappeler « que la vraie dignité de l'homme et son excellence résident dans ses mœurs, c'est-à-dire dans sa vertu; que la vertu est le patrimoine commun des mortels, à la portée de tous, des petits et des grands, des pauvres et des riches; que seuls la vertu et les mérites, n'importe en quel sujet ils se trouvent, obtiendront la récompense de l'éternelle béatitude ». *Rer. nov.*, p. 266. Voilà l'ordre chrétien et providentiel que le pape Pie XI souhaite si vivement : « Nous entendons parler ici de cet ordre parfait que ne se lasse pas de prêcher l'Église et que réclame la droite raison elle-même, de cet ordre qui place en Dieu le terme premier et suprême de toute activité créée, et n'apprécie les biens de ce monde que comme de simples moyens dont il faut user dans la mesure où ils conduisent à cette fin. » La sagesse chrétienne ne croit pas que l'humble cours des choses humaines, la production, l'échange, le profit, la consommation, soit indigne de cette sublime orientation. « Loin de déprécier, comme moins conforme à la dignité humaine, l'exercice des professions lucratives, cette philosophie nous apprend au contraire à y voir la volonté sainte du Créateur qui a placé l'homme sur la terre pour qu'il la travaille et la fasse servir à toutes ses nécessités. Il n'est donc pas interdit à ceux qui produisent d'accroître honnêtement leurs biens; il est équitable, au contraire, que quiconque rend service à la société et l'enrichit profite lui aussi, selon sa condition, de l'accroissement des biens communs, pourvu que, dans l'acquisition de la fortune, il respecte la loi de Dieu et les droits du prochain, et que, dans l'usage qu'il en fait, il obéisse aux règles de la foi et de la raison. » *Quadr. anno*, p. 372-373.

b) Cette conception est à la fois excitante et modératrice. — L'homme est encouragé par la perspective du but sublime qu'il doit atteindre et qui consiste en ce que, « vivant en société et sous une autorité émanant de Dieu, il cultive et développe pleinement toutes ses facultés à la louange et à la gloire de son Créateur et que, remplissant fidèlement les devoirs de sa profession ou de sa vocation, quelle qu'elle soit, il assure son bonheur à la fois temporel et éternel. » *Quadr. anno*, p. 362. L'amour du travail, la joie au travail méritent d'être exaltés, dans ce contexte surnaturel qui fait de l'activité la plus humble une véritable vocation; l'Église en tire maintes conséquences relatives aux conditions mêmes du travail, lesquelles doivent respecter la dignité humaine. Par ailleurs, l'idée que notre patrie définitive n'est pas sur cette terre exerce une influence modératrice sur l'activité économique et sur le désir des richesses. Le pape déplore que l'économie moderne soit née au moment où le rationalisme s'implantait, car cette influence modératrice se trouva neutralisée, alors qu'elle devenait plus que jamais nécessaire. « Dès lors, un beaucoup plus grand nombre d'hommes, uniquement préoccupés d'accroître par tous les moyens leur fortune, ont mis leurs intérêts au dessus de tout et ne se sont fait aucun scrupule même des plus grands crimes contre le prochain. » *Quadr. anno*, p. 371. Et, pourtant, à quoi servira aux hommes « de gagner tout l'univers par une plus rationnelle exploitation de ses ressources s'ils viennent à perdre leurs âmes? A quoi servira de leur inculquer les sûrs principes qui doivent gouverner leur activité économique s'ils se laissent dévoyer par une cupidité sans frein et un égoïsme sordide », par « cette soif insatiable des richesses et des biens temporels qui, de tout temps sans doute, a poussé l'homme à violer la loi de Dieu et à fouler aux pieds les droits du prochain, mais qui, dans le régime économique moderne, expose la fragilité humaine à tomber beaucoup plus fréquemment? » *Quadr. anno*, p. 369.

A quarante ans de distance, ces paroles faisaient écho aux protestations de Léon XIII contre l'état de fait qu'il avait sous les yeux : « Tout principe et tout sentiment religieux ont disparu des lois et des institutions publiques, et ainsi, peu à peu, les travailleurs isolés et sans défense se sont vus, avec le temps, livrés à la merci de maîtres inhumains et à la cupidité d'une concurrence effrénée. Une usure dévorante est venue ajouter encore au mal. Condamnée à plusieurs reprises par le jugement de l'Église, elle n'a cessé d'être pratiquée, sous une autre forme, par des hommes avides de gain, d'une insatiable cupidité. » *Rer. nov.*, p. 217.

c) En condamnant ces excès, l'Église ne perd pas de vue la réalité pour prôner je ne sais quel âge d'or idyllique où, tout le monde étant vertueux, les souffrances et les inégalités seraient inconnues. En regard de sa conception des richesses, il existe une conception chrétienne de la pauvreté et des inégalités et souffrances qui s'en suivent. Nous avons vu que l'égalité absolue n'est qu'un mythe et que nul ne peut ici-bas éviter son fardeau de souffrances. Mais l'Église ne se borne pas à constater ce fait, elle l'explique. « Cette inégalité tourne au profit de tous, de la société comme des individus, car la vie sociale requiert un organisme très varié et des fonctions fort diverses, et ce qui porte précisément les hommes à se partager ces fonctions, c'est surtout la différence de leurs conditions respectives... Il en est de même de toutes les autres calamités qui ont fondu sur l'homme; ici-bas, elles n'auront pas de fin ni de trêve, parce que les funestes fruits du péché sont amers, âpres, acerbes et qu'ils accompagnent nécessairement l'homme jusqu'à son dernier soupir. Oui, la douleur et la souffrance sont l'apanage de l'humanité, et les hommes auront beau tout essayer, tout tenter pour les bannir, ils n'y réussiront jamais, quelques ressources qu'ils déploient et quelques forces qu'ils mettent en jeu. » *Rer. nov.*, p. 258. Aussi, « le premier principe à mettre en avant, c'est que l'homme doit prendre en patience sa condition ». *Rer. nov.*, p. 257.

Mais l'on ne nous prêche pas l'inertie ou une résignation fataliste. « Jésus-Christ n'a point supprimé les afflictions qui forment presque toute la trame de la vie mortelle; il en a fait des stimulants de la vertu et des sources du mérite, en sorte qu'il n'est point d'homme qui puisse prétendre aux récompenses éternelles s'il ne marche sur les traces sanglantes de Jésus-Christ. Si nous souffrons avec lui, nous régnerons avec lui. D'ailleurs, en choisissant de lui-même la croix et les tourments, il en a singulièrement adouci la force et l'amertume, et, afin de nous rendre encore la souffrance plus supportable, à l'exemple il a ajouté sa grâce et la promesse d'une récompense sans fin. Ainsi, les riches de ce monde sont avertis que les richesses ne les mettent pas à couvert de la douleur, qu'elles ne sont d'aucune utilité pour la vie éternelle, mais plutôt un obstacle;

qu'ils doivent trembler devant les menaces inusitées que Jésus-Christ profère contre les riches; qu'enfin, il viendra un jour où ils devront rendre à Dieu, leur juge, un compte très rigoureux de l'usage qu'ils auront fait de leur fortune. » *Rer. nov.*, p. 262-263. « Quant aux déshérités de la fortune, ils apprennent de l'Église que, selon le jugement de Dieu lui-même, la pauvreté n'est pas un opprobre et qu'il ne faut pas rougir de gagner son pain à la sueur de son front. » *Rer. nov.*, p. 265.

Ainsi les souffrances, les inégalités cessent d'être un scandale pour l'esprit droit et généreux. Tout cela prend un sens, tout cela doit être vertueusement ordonné au bien des individus comme des sociétés. C'est dans ce contexte que prennent place les règles relatives à l'usage moral de la propriété.

2. *Les vertus chrétiennes dans l'usage de la propriété.* — *a) Position du problème.* — Il est vain de chercher à ramasser en quelques formules la morale du propriétaire, comme si elle constituait, dans le domaine de la moralité, un compartiment spécial, justiciable de principes qui lui fussent propres.

En pleine homogénéité avec tout l'ensemble de la morale chrétienne, la morale du propriétaire ne se distingue du reste que matériellement; ni ses objets formels ni les vertus que ces objets définissent ne constituent un corps de doctrine autonome ou même distinct. Qui possède des propriétés dispose, nous le reconnaissons, d'un domaine nouveau pour y exercer les vertus du chrétien, et une responsabilité plus lourde accompagne ces possibilités d'action plus étendues. Mais les vertus du propriétaire, jusque dans l'usage qu'il fait de ses biens, ne diffèrent aucunement des vertus chrétiennes. Il les lui faut toutes, mais il n'a pas à en chercher de nouvelles. Son opulence lui permet de les pratiquer avec un effet extérieur plus magnifique; elles n'en sont pas moins requises, en toute hypothèse, de tout chrétien, du moins à titre de disposition intérieure; par ailleurs, il suffit d'être vraiment un chrétien pour les posséder habituellement et pour les mettre en œuvre, dès que l'occasion s'en présente, par l'usage des richesses ou autrement.

Il est regrettable que les auteurs aient pris l'habitude de souligner exclusivement un petit lot de vertus : justice, charité, libéralité, et de les présenter comme spécialement requises du propriétaire comme tel. On en vient même à se figurer ces vertus comme la rançon, l'excuse du privilège que serait la propriété; celle-ci, pour être juste ou du moins tolérable, devrait être en quelque sorte grevée d'un service ou d'une charge sociale, consistant dans la pratique obligatoire de la charité aumônière, de la justice, de la libéralité et de quelques vertus déterminées. Et l'on conçoit aisément les développements que comporte cette doctrine : « Tout avantage, dit-on, appelle une contrepartie; tout se paie. Vous êtes propriétaire, et à ce titre vous disposez librement d'un certain pouvoir économique doublé d'une autorité sociale. En compensation, vous devez accepter un certain nombre d'obligations morales, équitable redevance, impôt légitime, sinon prime d'assurance. » C'est ce que l'on appelle limitation morale, ou charge, ou fonction sociale de la propriété. Il nous semble que cette vue est beaucoup trop courte et que la doctrine chrétienne est plus profondément morale que ne permet de le soupçonner cette représentation mercantile. Riche ou pauvre, grand ou petit, chacun est d'abord tenu de pratiquer toute la morale chrétienne, c'est-à-dire l'ensemble des vertus. Une circonstance contingente, telle que la situation de propriétaire ou celle de prolétaire, n'ajoute pas à vrai dire un article nouveau aux obligations morales du chrétien, mais détermine les conditions concrètes dans lesquelles il lui faut s'en acquitter et dont sa raison tient compte en toute prudence. Le chrétien n'attend pas d'être propriétaire pour se croire obligé à l'exercice de toutes les vertus; mais, s'il est riche propriétaire, sa prudence lui indique selon quelles modalités précises, adaptées à sa situation, il sied de les exercer, et il est certain que ces modalités ne sont pas celles qui conviendraient au cas de l'indigent.

Aussi bien, une lecture attentive de *Rerum novarum* et surtout peut-être de *Quadragesimo anno* montre bien que tel est l'enseignement ordinaire, sinon des auteurs, du moins de l'Église. Certes, les encycliques ne se proposent pas de départager les écoles de théologie morale ni même de dégager l'enchaînement systématique des vertus morales. Il n'en est pas moins significatif de voir avec quelle insistance et quelle largeur de vues elles font appel à toutes les vertus chrétiennes, comment elles préconisent avant tout la réforme des mœurs, lors même qu'il s'agit, semble-t-il, de résoudre un problème précis d'organisation sociale. Nous devons suivre cette indication.

b) Solution chrétienne du problème. — *a. La prudence.* — Il n'est pas besoin d'être propriétaire pour se sentir tenu de pratiquer la vertu chrétienne de prudence; mais, si l'on est propriétaire, on aura à la pratiquer, entre autres circonstances, dans l'usage de ses biens.

A souligner plus fréquemment cette vérité toute simple, on donnerait valeur vertueuse et chrétienne à la sollicitude légitime, aux dons de sagacité, d'habileté, de circonspection, de prévoyance, d'application que le propriétaire chrétien met en œuvre dans l'administration de ses biens. Lorsqu'il s'informe de la conjoncture économique, lorsqu'il délibère, lorsqu'il décide, il doit faire acte de prudence. Sans doute lui arrive-t-il de le faire sans s'en douter; cette circonstance ne saurait nous dispenser de reconnaître la vérité psychologique et morale : une vertu est chargée d'éclairer et de déterminer pratiquement les décisions du propriétaire chrétien en vue de l'usage chrétien de sa propriété, et cette vertu n'est autre que la prudence. Ainsi, lorsque Léon XIII remarque que l'homme, « sous la direction de la loi éternelle et sous le gouvernement universel de la Providence divine, est en quelque sorte à lui-même et sa loi et sa providence »; lorsque le pape nous dit que la nature inspire au père de famille de veiller à l'avenir de ses enfants et lorsqu'il conseille à l'ouvrier d'être parcimonieux et de faire en sorte, par de prudentes épargnes, de se ménager un petit superflu qui lui permette de parvenir un jour à l'acquisition d'un modeste patrimoine; lorsque Pie XI loue les sages prévisions de la production; lorsque l'on nous apprend à discerner le nécessaire, le convenable, le superflu, il est manifeste que la vertu de prudence est conviée très spécialement à intervenir pour faire régner son ordre rationnel dans l'usage pratique de la propriété. L'expérience ne prouve-t-elle pas d'ailleurs que les vices opposés à la vertu de prudence s'étalent au grand jour dans le mauvais usage de la richesse : précipitation, témérité, défaut de considération attentive, de circonspection, de précaution, inconstance, laisser-aller négligent, astuce, et que les vices d'intempérance et de luxure qui corrompent l'usage vertueux de la richesse ne procurent d'ordinaire ce résultat qu'en troublant l'activité prudente de la raison?

b. Les vertus théologales. — *α) La charité.* — Au nom de quels principes la prudence gouverne-t-elle l'activité rationnelle? Ne cherchons pas, pour l'usage chrétien de la propriété, d'autres fins que les fins constantes et communes de l'activité humaine, le bien vertueux, pour nous plus précisément le bien divin surnaturel. Bien entendu, il n'est pas inutile de le redire, la qualité de propriétaire ne met pas sur les épaules du chrétien, comme un fardeau supplémentaire, l'obligation de tendre à ces fins, c'est-à-dire d'aimer Dieu, d'aimer le

prochain, de respecter le droit d'autrui, de se conduire honnêtement dans le plaisir et dans la peine; tout cela est bien plus profondément enraciné dans la nature morale de l'homme que ne l'est la propriété privée et ne peut être considéré comme une obligation qui naîtrait de celle-ci ou comme une charge qui la grèverait. Il apparaît au contraire clairement que l'homme bien né et que le chrétien régénéré par la grâce saisit avec empressement, dans l'usage de sa propriété, une occasion, entre beaucoup d'autres d'ailleurs, de remplir ses obligations naturelles et surnaturelles, c'est-à-dire de réaliser ses plus chères volontés et de suivre ses penchants les plus profonds. Ces deux façons de voir sont toutes différentes : que l'on ne dise pas qu'en fin de compte les deux conceptions aboutissent aux mêmes résultats, à la pratique de l'aumône, de la justice sociale, distributive ou commutative, de la libéralité, de la magnificence, etc. En réalité, ce sont deux conceptions de la morale et de l'homme, deux conceptions de la nature humaine et de la grâce, qui s'affrontent en ce qui concerne l'usage de la propriété comme en ce qui concerne tout usage moral de notre liberté.

C'est dire que l'usage prudent de ses biens, pour un propriétaire chrétien, doit être, comme tout le reste de son activité, orienté et mû par la charité. Et gardons-nous d'une notion trop étroite de la charité. L'amicale dilection que l'âme chrétienne porte au bien divin et qui donne le branle à toute l'activité vertueuse en même temps qu'elle rend celle-ci méritoire de vie éternelle est un mouvement profond et universel, à l'instar d'une tendance de nature; elle ne saurait se styliser en tel geste déterminé comme serait le geste de l'aumône. Rien ne doit échapper à son impulsion, qu'il s'agisse de donner ou de recevoir, de dépenser ou d'acquérir, de travail ou de repos; quoi que l'on fasse, au nom de la charité s'établit une règle inviolable « qui ordonne à l'homme de chercher avant tout le règne de Dieu et sa justice, dans la certitude que les biens temporels eux-mêmes lui seront donnés par surcroît, en vertu d'une promesse formelle de la libéralité divine ». *Quadr. anno*, p. 373. « C'est en effet d'une abondante effusion de charité qu'il faut principalement attendre le salut. » *Rer. nov.*, p. 298. Quelques réformes que l'on puisse tenter, « pour les assurer pleinement, il faut compter avant tout sur la loi de charité, qui est le lien de la perfection. Combien se trompent les réformateurs imprudents qui, satisfaits de faire observer la justice commutative, repoussent avec hauteur le concours de la charité!... La justice seule, même scrupuleusement pratiquée, peut bien faire disparaître les causes des conflits sociaux, elle n'opère pas par sa propre vertu le rapprochement des volontés et l'union des cœurs. Or, toutes les institutions destinées à favoriser l'entr'aide parmi les hommes, si bien conçues qu'elles paraissent, reçoivent leur solidité surtout d'un lien spirituel qui unit les membres entre eux. Quand ce lien fait défaut, une fréquente expérience montre que les meilleures formules restent sans résultat. Une vraie collaboration de tous en vue du bien commun ne s'établira donc que lorsque tous auront l'intime conviction d'être les membres d'une grande famille et les enfants d'un même Père céleste, de ne former même dans le Christ qu'un seul corps dont ils sont réciproquement les membres, en sorte que, si l'un souffre, tous souffrent avec lui. Alors, les riches et les dirigeants, trop longtemps indifférents au sort de leurs frères moins fortunés, leur donneront des preuves de charité effective, accueilleront avec une bienveillante sympathie leurs justes revendications, excuseront et pardonneront à l'occasion leurs erreurs et leurs fautes. De leur côté, les travailleurs déposeront sincèrement les sentiments de haine et d'envie que les fauteurs de la lutte des classes exploitent avec tant d'habileté; ils accepteront sans rancœur la place que la divine Providence leur a assignée, ou plutôt ils en feront grand cas, comprenant que tous, en accomplissant leur tâche, ils collaborent utilement et honorablement au bien commun et qu'ils suivent de plus près la trace de celui qui, étant Dieu, a voulu, parmi les hommes, être un ouvrier et être regardé comme un fils d'ouvrier. »

Cet hymne à la charité montre le rôle primordial, « architectonique » de cette vertu dans la synthèse morale et sociale. Et il est clair que le propriétaire n'est pas le seul à y être obligé; mais on conçoit aisément ce que deviendra l'usage de la propriété sous l'empire d'un sentiment aussi profond et universel. La charité animera, avec tout le reste, l'activité économique; le but suprême de la production, les modalités de la répartition, les règles de la consommation, tout cela est gouverné de haut par la charité. Sous l'opposition relative des intérêts privés, des rapports contractuels, des échanges, chaque partie engagée au jeu économique se sent une sympathie naturelle et surnaturelle à l'égard de son partenaire. Certes, il y a un ordre dans la charité, et il est parfaitement chrétien de travailler et de négocier dans l'intention de se développer personnellement et de pourvoir à ses propres nécessités; mais la même vertu de charité nous fait considérer le bien de nos frères comme nôtre et nous donne un irrésistible et joyeux penchant à le leur procurer dans la mesure du possible. Le sens de la collaboration est inné chez le vrai chrétien. Il s'exprime sous les formes les plus diverses; dans l'appréciation du salaire; dans la conception que l'on se fait des rapports entre classes, entre employeurs et employés, entre fournisseurs et clients, entre concurrents et entre associés; dans l'orientation que l'on donne à son activité productrice ou à sa consommation. La charité sous-tend en quelque sorte tous les rapports humains, elle investit l'activité économique comme le reste.

On voit qu'il est mesquin de restreindre la notion de charité à celle de l'aumône. Celle-ci n'est qu'une manifestation partielle et épisodique du penchant, qui, sans cesse, nous tient en éveil à l'égard du bien divin, aimé en Dieu, en nous et autour de nous. Le penchant de charité se traduit d'abord psychologiquement en relations spirituelles et humaines d'amitié, de joie, de paix, de miséricorde, qui devraient, au sein d'une chrétienté vivante, rayonner jusque dans le domaine économique, comme une atmosphère spirituelle, au lieu de l'attitude hargneuse et rigide qui semble s'imposer dès que l'on traite d'affaires. Mais, si ce penchant de charité est sincère, il s'exprime nécessairement en œuvres extérieures, ce qui peut s'entendre de plusieurs façons. D'une façon indirecte, en ce sens que l'amour du bien divin, en nous et autour de nous, nous soutient dans la pratique des autres vertus : justice, force, tempérance, prudence. D'une façon directe, en ce sens que l'amour de Dieu et de nos frères nous demande certains gestes extérieurs, gestes chargés d'amitié pure et significatifs de cette amitié. S'il est vrai qu'aimer d'amitié c'est vouloir le bien de l'ami, aimer quelqu'un d'une amitié véritable c'est lui faire du bien toutes les fois qu'il est possible et qu'il sied de lui en faire. Nous voulons donc que le riche se souvienne de cette obligation et qu'il prenne goût à répandre des bienfaits. S'il ne peut combler tout le monde en particulier, qu'il observe dans la bienfaisance l'ordre que les circonstances lui marqueront; suivant la nature des biens dont il abonde et qui peuvent être des biens spirituels ou temporels, suivant la nature et le degré des liens qui l'unissent au prochain et qui peuvent être des liens de parenté ou de communion spirituelle, d'affinité intellectuelle ou de solidarité nationale ou professionnelle, on conçoit qu'un riche comble plutôt telles personnes déterminées de telles sortes de bienfaits. D'ailleurs, il n'est pas

nécessaire d'être pauvre, il suffit d'être aimé pour être un digne objet de bienfaisance; en revanche, il n'est pas indispensable d'être propriétaire, mais celui qui aime est toujours assez riche pour se sentir capable et tenu d'exercer la bienfaisance d'une façon ou d'une autre.

Cependant, certaines circonstances aiguilleront la bienfaisance dans une voie précise. C'est le cas notamment de la misère où se trouverait éventuellement celui que nous aimons d'amitié. La charité se nuance alors de miséricorde parce qu'un cœur vraiment épris ne laisse pas de se considérer comme souffrant personnellement de la misère qui accable son ami. De quelque nature que soit cette infortune dont souffre le prochain, le chrétien ne peut manquer de la considérer comme son mal propre. Faut-il ajouter que ce sentiment de miséricorde, obligatoire au nom de la charité, implique régulièrement, toutes les fois que la chose est possible, l'obligation de soulager cette misère, et voici ouvert le champ des aumônes, c'est-à-dire des œuvres de miséricorde, aussi variées que le peuvent être les misères humaines. Aux misères spirituelles correspondent les aumônes spirituelles : la prière, l'enseignement de la vérité, le conseil, la consolation, la correction fraternelle, le pardon des offenses, le support. Les aumônes corporelles remédient aux défaillances de l'ordre physique : procurer le manger et le boire à ceux qui ont faim et soif, le vêtement à ceux qui sont nus, donner l'hospitalité, visiter les malades, racheter les captifs et ensevelir les morts. Cette énumération traditionnelle des œuvres de miséricorde ou des espèces d'aumônes se ressent du milieu social qui l'inspira et date manifestement d'un état économique où la richesse monétaire était rare. Certes, les aumônes spirituelles que l'on vient d'énumérer s'imposent aujourd'hui comme hier et s'imposeront toujours. On est tenté, en revanche, de remplacer indistinctement par un secours en argent les œuvres diverses de miséricorde tendant à relever les misères corporelles; l'argent ne permet-il pas de les soulager toutes? Mais une telle simplification ne laisserait pas de porter quelque atteinte au caractère spécifique de l'aumône qui consiste à traduire par un geste expressif le sentiment de miséricordieuse sympathie éveillé dans un cœur chrétien par le spectacle d'une misère; le secours en argent, d'application commune et indifférenciée, n'exprime qu'imparfaitement, d'une manière trop schématique et équivoque, le sentiment si personnel de la charité miséricordieuse, émue par le spectacle de telle misère concrète fondant sur tel individu en chair et en os qui est notre frère.

Par conséquent, sans écarter le mérite et parfois la nécessité de l'aumône en argent, il convient d'en souligner le caractère subsidiaire et imparfait. C'est vraiment faute de ne pouvoir faire mieux et davantage que le riche usera de cette aumône de remplacement. Et il n'oubliera jamais d'accompagner et de commenter ce don par un regard, une parole, un geste plus personnels et plus expressifs.

Il n'est donc pas nécessaire d'être propriétaire pour être tenu et pour s'acquitter du devoir de l'aumône. Peut-être même la possession de grandes richesses matérielles, avec les préoccupations incessantes qu'occasionne leur administration, ne favorise-t-elle pas les formes supérieures, vraiment personnelles et exquises de l'aumône. Il faut plaindre alors le riche s'il ne peut donner que son argent; mais cette aumône-là du moins, on le comprend, est rigoureusement exigée de lui comme un minimum indispensable. L'enseignement chrétien s'est toujours montré inflexible sur ce point; il prescrit au riche de verser « dans le sein des pauvres » tout son superflu. « Nul assurément n'est tenu de soulager le prochain en prenant sur son nécessaire ou sur celui de sa famille, ni même de rien retrancher de ce que les convenances et la bienséance imposent à sa personne : *nul, en effet ne doit vivre contrairement aux convenances. (Sum. theol.,* IIa-IIæ, q. XXXII, a. 6.) Mais, dès qu'on a suffisamment donné à la nécessité et au décorum, c'est un devoir de verser le superflu dans le sein des pauvres. » *Rer. nov.*, p. 264. « L'homme n'est pas autorisé à disposer au gré de son caprice de ses revenus disponibles, c'est-à-dire des revenus qui ne sont pas indispensables à l'entretien d'une existence convenable et digne de son rang. Bien au contraire, un très grave précepte enjoint aux riches de pratiquer l'aumône. » *Quadr. anno*, p. 329-330. « C'est un devoir non pas de stricte justice, sauf le cas d'extrême nécessité, mais de charité chrétienne. » *Rer. nov.*, p. 264. En considérant l'aumône comme un devoir de charité et non de stricte justice, l'Église n'en atténue aucunement le caractère obligatoire. L'obligation de charité n'est pas moins stricte que l'obligation de justice; elle l'est même davantage si l'on sait ce que signifie la charité pour un chrétien.

β) *La foi et l'espérance.* — L'influence de la foi et de l'espérance sur l'usage vertueux de la propriété appelle moins de développements que celle de la charité. Cependant, nous ne pouvons la négliger. La foi éclaire l'esprit de telle sorte sur l'excellence divine et sur la destinée humaine que l'on se fait une idée nouvelle des biens extérieurs et de leur utilité. Le don de science, correspondant à la vertu de foi, ne nous inspire-t-il pas une connaissance supérieure des réalités de ce monde, dont un bon nombre se tiennent à notre service? Au surplus, on peut, par un usage entendu de sa fortune, témoigner sa foi au dehors, collaborer à la prédication et à l'enseignement de la vérité divine, nourrir enfin et éclairer indirectement ses connaissances de foi. De même, il est vrai que l'espérance de la béatitude suprême et l'assurance du secours divin nous élèvent bien au-dessus des pauvres richesses de ce monde et de la confiance que nous plaçons aisément en leur secours. Mais les moyens de la fortune, dans la mesure où ils peuvent, par l'emploi méritoire que nous en faisons, nous aider à obtenir de Dieu sa grâce en ce monde et sa gloire en l'autre, sont dignes d'être désirés et valent que nous nous appuyions sur eux d'une manière secondaire et relative.

c. *La justice.* — A l'égard des hommes considérés comme nos frères, comme nos proches, nos amis et nos semblables, nous avons tout ce qu'il faut ayant l'essentiel qui est la charité. La seule volonté du bien humain suffit dans l'ordre naturel, et cette volonté ornée de la vertu de charité suffit dans l'ordre surnaturel pour nous mettre au niveau de nos obligations à l'égard du *prochain.* Il n'en va plus de même à l'égard des *autres*, à l'égard d'*autrui* comme tel. Certes, les différences entre les hommes et entre leurs conditions sont relatives; l'unité essentielle de la famille humaine ou divine n'en est pas affectée. La charité nous enseigne toutes sortes d'attentions délicates envers nos frères, même si, par quelque endroit, ils se distinguent de nous et même s'opposent à nous. Il n'en est pas moins vrai que la mise en ordre rationnel des relations avec les autres comme tels présente une difficulté spéciale. La volonté, même avec la vertu de charité, ne s'intéresse pas au bien de l'*autre* en tant qu'autre. Et pourtant il y a lieu d'entrer en rapport avec les autres précisément considérés comme tels; il faut donc une disposition vertueuse spéciale qui incite la volonté à rendre à autrui le bien qui, à ce titre d'autrui, lui est dû. C'est la justice. Il n'est pas question de traiter le bien d'autrui comme le sien propre, de se mettre, comme on dit, à la place des autres : ces tendances à l'assimilation unifiante naissent de l'amitié humaine ou divine. La justice demande précisément que l'on traite les autres comme il convient de les traiter du moment qu'ils sont

autres, c'est-à-dire de leur vouloir et de leur faire le bien qui leur convient de ce chef.

Que l'on ne dise pas que la charité, faisant mieux que la justice, rend celle-ci inutile. La charité poursuit le bien de l'humanité régénérée, considérée à la façon d'une communion intime; mais elle laisse subsister entre les hommes les distinctions et les oppositions secondaires; bien mieux, comme ces diversités sont normales et concourent au bien total, elles prennent une valeur humaine et chrétienne qui les rend respectables et désirables pour elles-mêmes dans une juste mesure. Et la charité, qui trouve son bien partout où il y a quelque valeur d'humanité, le découvre ici-même. Bien loin de niveler ces différences, sous le beau prétexte d'une humanité plus fondue et plus fraternelle, la charité nous invite à les aimer comme une part de ce tout complexe et ordonné qu'est le bien humain. Ainsi, les hommes sont nos frères, nos amis; cela nous engage à les aimer comme nous-mêmes. Mais ils sont autres : nous ne les en aimerons pas moins, mais nous aimerons, en outre, jusqu'à ce trait qui les différencie et qui est nécessaire pour la beauté de l'humanité. Bien loin par conséquent de rendre inutile la justice en nivelant ou en dissimulant ces légitimes et salutaires distinctions, la charité, en goût du bien total et le découvrant dans cet ordre même, exige que, sur le fond d'unité essentielle, s'organise et s'affermisse entre hommes un réseau de relations et d'échanges respectueux de ces distinctions. En un mot, si la justice n'existait pas, c'est la charité qui l'inventerait.

Inutile d'ajouter que la pratique de la justice s'impose à tout chrétien; sa liaison nécessaire avec la charité en fait non un conseil, mais un précepte. Que l'on soit riche ou pauvre, propriétaire ou non, l'on doit en toutes rencontres pratiquer la justice, c'est-à-dire respecter les droits d'autrui. Qu'il convienne de pratiquer ce devoir dans l'usage de sa propriété comme en toute autre circonstance, c'est ce qui ne fait pas l'ombre d'un doute. Toutefois, dans ce cas particulier, l'obligation générale d'être juste revêt-elle un caractère plus pressant ou plus précis? On ne le discerne pas très bien à première vue. Il faut même dire que la propriété, par elle-même et à considérer les choses sans parti pris, confère un droit opposable en justice à autrui plutôt qu'une obligation précise de justice à acquitter envers qui que ce soit. Bref, le propriétaire, en usant des biens qui lui appartiennent légitimement, est tenu, comme tout le monde, de respecter le droit d'autrui, d'observer la teneur des engagements qu'il a pu contracter et de réparer les dommages qu'il lui arriverait de causer; mais le seul fait qu'il use de son droit de propriété ne lui impose aucune obligation spéciale de justice à l'égard de qui que ce soit.

Aussi bien, la justice peut faire retour par d'autres voies. Rappelons d'abord qu'en cas de nécessité extrême toutes choses redeviennent communes : le propriétaire ne peut donc empêcher l'indigent réduit à cette extrémité de prendre ce qui lui est nécessaire; à vrai dire, nous sortons de l'hypothèse, puisque le droit même de propriété privée est résolu dans le cas et dans les limites de cette extrême indigence; il ne saurait être question d'user justement d'un droit désormais inexistant.

Mais voici deux autres voies par où l'obligation de justice peut survenir, affectant l'usage d'un droit de propriété indiscutable. Il arrive que, pour user plus efficacement de ses richesses, le propriétaire s'assure le concours de collaborateurs, associés, employés, ouvriers, etc. Quelle que soit la forme juridique de cette collaboration, empruntée par exemple à la technique des contrats de salaire, de société, de participation, de commandite ou de louage, la réalité sociologique et morale s'analyse en un tout organique et différencié, composé de parties distinctes, hiérarchisées, unies dans un dessein commun. Lors donc que le propriétaire se trouve ainsi à la tête d'une entreprise qui n'est plus strictement son affaire personnelle, il est tenu, en vertu de la justice distributive, de prendre en considération le rôle dévolu dans l'œuvre collective à chacun de ses collaborateurs et de traiter chacun selon son grade. Poussons l'idée plus à fond : s'il existe dans une société donnée différentes classes d'hommes, définies par leurs fonctions spéciales dans l'organisme économique, la justice distributive impose aux classes dirigeantes et responsables l'obligation d'aménager de telle sorte la répartition du revenu social que toutes les classes collaborant à l'activité économique atteignent un niveau de vie convenable. La détermination de ce niveau ne peut être abandonnée à l'action aveugle d'un phénomène en quelque sorte mécanique comme la libre concurrence, mais doit être fondée, en justice distributive, sur l'importance et le rôle de chaque classe dans l'organisme social. En tout cas, la justice distributive se trouverait nettement violée si, par un artifice quelconque ou par violence, certains collaborateurs ou certaines classes de la société ne profitaient pas ou profitaient trop peu d'un progrès économique général qui n'a été réalisé qu'avec leur concours.

Notons d'ailleurs, en passant, que cette obligation de justice distributive ne vise pas formellement le propriétaire usant de sa propriété. Elle incombe, à proprement parler, aux dirigeants d'une entreprise, d'une société, aux chefs comme tels. Or, chacun sait que l'autorité en matière économique ne se trouve pas toujours liée à la propriété des capitaux mis en œuvre; et, même dans l'hypothèse d'une économie socialisée, les dirigeants seraient tenus de ce devoir de justice distributive. Si la même obligation incombe au propriétaire, c'est pour autant qu'il exploite socialement sa propriété et qu'il est chef responsable de cette exploitation sociale.

On peut faire la même observation en ce qui concerne la seconde voie par où la justice intervient pour régler l'usage de la propriété. Il s'agit cette fois de la justice sociale ou légale. Comme tout le monde, le propriétaire appartient à différentes communautés, dont il doit, en justice, servir le bien commun. La charte constitutive de chaque société, la coutume, la jurisprudence, la loi dans la société civique, déterminent positivement quelles obligations pèsent sur les particuliers à l'endroit du tout social. Les propriétaires ne sont pas seuls visés, car toute activité humaine, par l'endroit où elle intéresse le bien commun, peut tomber sous le coup de la loi et devenir objet d'une obligation de justice sociale. Mais il est clair que les propriétaires ne doivent pas échapper aux dispositions légales, vu l'importance sociale qui s'attache toujours à l'usage de la propriété. C'est pourquoi l'enseignement chrétien a toujours admis l'intervention du législateur en cette matière. Certes, la loi se propose avant tout de sauvegarder la sécurité de la propriété, qui importe elle aussi à la paix et à la concorde dans la cité. Mais la loi n'outrepasse nullement sa compétence lorsqu'elle oriente, limite, corrige, en vue du bien commun, l'usage que les propriétaires font de leurs biens. « Que les hommes, en cette matière, aient à tenir compte non seulement de leur avantage personnel, mais de l'intérêt de la communauté, cela résulte assurément du double aspect, individuel et social, que nous avons reconnu à la propriété. A ceux qui gouvernent la société il appartient, quand la nécessité le réclame et que la loi naturelle ne le fait pas, de définir plus en détail cette obligation. L'autorité publique peut donc, s'inspirant des véritables nécessités du bien commun, déterminer à la lumière de la loi naturelle et divine l'usage que les propriétaires pourront ou ne pourront pas faire de leurs

biens. » *Quadr. anno*, p. 328. Les grandes lignes de cette politique sociale ont été esquissées ci-dessus, lorsque l'on étudiait l'aménagement positif du droit de propriété. Ce sont les mêmes (c'est-à-dire un souci général d'équilibre entre les parties du corps social, avec un intérêt plus spécial en faveur des humbles) qui doivent caractériser une juste réglementation de l'usage.

d. L'usage de la propriété au regard de la vertu de religion et des autres vertus annexes à la justice. — L'idée ne viendra à personne de soutenir que le fait d'user de sa propriété entraîne pour le propriétaire une obligation spéciale de religion. Et pourtant le propriétaire, s'il est religieux, découvrira en certaines circonstances l'occasion de pratiquer cette vertu dans l'usage de ses biens. L'aumône, œuvre de charité, peut revêtir le caractère d'une offrande religieuse. Le propriétaire chrétien fait œuvre de religion lorsqu'il offre à Dieu les prémices de ses récoltes, lorsqu'il acquitte la dîme, contribue pour sa part et selon ses moyens à l'entretien du culte et des ministres de Dieu; il peut, par le vœu de pauvreté, faire un usage définitif et souverainement religieux, de tout son patrimoine.

On comprend sans peine l'utilisation que le propriétaire peut faire de ses biens en vertu de sa piété filiale ou patriotique. Il mettra sa fortune, son crédit au service de ses parents et de ses proches, en témoignage de révérence et d'hommage ou pour soutenir éventuellement leur pauvreté. Il en usera de même à l'égard de sa patrie, heureux de dépenser et de travailler pour assurer à celle-ci un rang honorable ou pour l'aider à vaincre l'adversité.

Le chrétien utilisera ses biens pour pratiquer la vertu de respect puisque des biens extérieurs, consacrés à rendre un certain culte et des honneurs aux personnages constitués en excellence et en dignité, peuvent servir à exprimer le sentiment intérieur de respect qu'on leur porte.

La gratitude ou reconnaissance, à son tour, se félicitera de disposer de quelques richesses afin de pouvoir en récompenser son bienfaiteur au delà même du bienfait qu'elle en a reçu.

Par ailleurs, dans le commerce de la vie quotidienne, on se doit d'observer, au nom de l'affabilité, les règles de la bienséance, de se montrer agréable à vivre. Or, l'expérience ne prouve-t-elle pas qu'aux gestes attentifs et aux paroles civiles il n'est pas toujours inopportun de joindre quelques menues gracieusetés, propres à entretenir d'amicales relations et qui sont bien l'un des emplois les plus doux que l'on puisse faire de sa fortune?

Plus généralement et abstraction faite de l'affabilité, « la libéralité consiste proprement dans un usage généreux des biens accordés aux hommes pour soutenir leur existence, et en vue de ce bon usage, dans une disposition intérieure réglant l'amour, la complaisance et le désir relatifs à ces biens ». A.-D. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, 1922, p. 321. Ce qui empêche en effet, le plus souvent, le bel usage des richesses, c'est l'affection désordonnée qu'on porte à celles-ci, soit qu'on ait pour elles un attachement excessif ou qu'on n'y accorde qu'une attention insuffisante. Il y a de la vertu « à se montrer *large*, c'est-à-dire ouvert à tous et plein de bons procédés; *libéral*, c'est-à-dire assez libéré des biens de la propriété et de la garde de son bien ainsi que des attaches intimes à ce même bien, pour être à même de le dépenser aisément au profit et pour le bonheur des autres, sans du reste se négliger soi-même ni se priver du bonheur qu'il y a précisément à donner... Ce qu'un homme peut le plus facilement donner à un autre homme, c'est de l'argent ou toute autre chose pouvant se mesurer à prix d'argent. Voilà pourquoi la matière de la libéralité, c'est à proprement parler l'argent plutôt que les biens en nature, quoique ceux-ci, bien entendu, ne soient pas exclus... Or, l'argent est, dans la vie, un bien utile, un bien qui est fait essentiellement pour servir. Voilà pourquoi l'acte de la libéralité ce sera de savoir se bien servir de l'argent, aussi bien dans les frais qu'on a à faire pour soi-même que dans les dons à faire aux autres, ceci étant d'ailleurs plus libéral que cela. Et non seulement savoir se servir de l'argent avec parfaite honnêteté et courtoisie, mais savoir l'acquérir et savoir le garder dans les mêmes dispositions : de là trois actes relatifs au bon usage de l'argent et intéressant la libéralité : amasser, gérer, dépenser, ce dernier étant évidemment l'acte le plus propre et le plus immédiat de la vertu et, s'il est au bénéfice d'autrui, le plus parfait. Dépenser pour le bonheur des autres, voilà le geste libéral par excellence. Ce geste, d'ailleurs, pour être utile et vraiment vertueux, demande beaucoup de tact. Il est parfois plus difficile de bien dépenser son argent qu'il ne l'est de l'acquérir ou de le conserver. Ce serait gâter la libéralité que d'y laisser percer l'insouciance et l'inexpérience de quelqu'un qui ne sait pas ce que vaut l'argent, ou, au contraire, la lourde expérience de celui qui témoigne trop ce que l'argent lui a coûté et qui aime son bien comme une chose très précieuse dont il semble ne se dessaisir qu'à regret. Le vrai libéral s'attriste seulement de deux choses : de ne pas avoir donné quand il eût été décent de le faire, d'avoir donné quand il ne convenait pas de le faire; du reste, il regrette moins ceci que cela. Il sait en outre qu'il n'a pas à faire des largesses à tort et à travers, que ce serait là le moyen de n'en pouvoir plus faire opportunément; il se montre large, mais avec intelligence. Dernière précision : être libéral ne consiste pas tant à dépenser beaucoup qu'à le faire bien et courtoisement, par habitude vertueuse. On peut être pauvre et se montrer libéral. Ce qui importe, ce n'est pas tant la quantité du don que la qualité du geste et la bonne grâce qui l'inspire. De là vient que la libéralité a pour matière d'abord les passions intérieures se rapportant à l'argent, ensuite l'usage même de l'argent. » R. Bernard, O. P., *Les vertus sociales*, trad. de J.-D. Folghera, O. P., append. I. p. 425-427. Voir ci-dessus art. Prodigalité.

Riche ou pauvre, le chrétien, élevé à un état de liberté supérieure, se doit donc d'être libéral en toute rencontre; toutefois, il semble bien assuré que cette vertu se rapporte plus qu'aucune autre à l'attitude du propriétaire usant de ses biens; dans cet usage, nous comprenons d'ailleurs, avec saint Thomas, toutes les opérations habituellement distinguées au cours du processus économique, la production des richesses, leur répartition, leur conservation, leur administration, jusqu'à l'utilisation définitive qu'on en fait par la consommation : c'est en effet à chaque phase que l'on peut se laisser aller à l'avidité *(avaritia)* ou à la prodigalité. Plus que tout autre, le propriétaire chrétien doit savoir se dégager noblement, en homme pleinement libre, de cette activité; y consacrer le temps et le soin convenable, sans plus; s'en occuper, mais ne jamais s'y enchaîner servilement. Du reste, cette vertu caractéristique du propriétaire suppose chez celui-ci le sens et le désir des fins vertueuses auxquelles il convient d'appliquer les biens extérieurs; la libéralité écarte les obstacles, dégage le propriétaire, le met à même d'user vertueusement, mais elle n'indique pas, de soi, les lignes directrices de l'usage. A vrai dire, elle ne règle pas l'usage de la propriété d'une façon positive, mais, quel que soit cet usage, vers quelque fin vertueuse qu'il s'oriente, elle lui donne un air d'aisance souveraine et même de détachement tout à fait digne de l'homme et du chrétien, de celui qui est à la fois le roi de la création et l'héritier de Dieu, en marche vers le royaume.

e. L'usage de la propriété et les vertus annexes de la force. — C'est aussi d'une façon indirecte, en aidant à surmonter certains obstacles, que la force et la tempérance peuvent trouver lieu de s'exercer dans l'usage de la propriété.

En ce qui concerne la force, on ne serait surpris de la voir intervenir ici que si l'on oubliait que l'usage rationnel et chrétien de la propriété ne consiste pas tout uniment dans la consommation ou la jouissance des biens extérieurs. On use de ses biens lorsque l'on s'en sert utilement, de quelque façon que ce soit. Entre autres modes d'usage, l'un des plus notables consiste à administrer, à féconder son bien par un travail producteur. Or, chacun sait que, si le travail est, en soi, source de joie et activité rayonnante pour l'être humain, il peut se heurter accidentellement, en fait, à mille difficultés rebutantes, à la fatigue et au dégoût. Il est vrai que la force nous arme en principe contre de plus grands maux : contre la terreur que nous inspire la mort et contre l'abattement où nous plongent les avant-coureurs de cette mort : la maladie, les infirmités, les souffrances. Mais la force n'en est pas moins qualifiée, au moins par les vertus qui lui sont annexées, pour nous faire surmonter les difficultés, généralement moins impressionnantes, que nous rencontrons dans l'usage rationnel de nos biens et spécialement dans le travail. *Aggredi* et *sustinere* : deux attitudes en vue desquelles elle nous affermit. Le chrétien saura s'attaquer à une besogne pénible et surtout y persistera tout le temps nécessaire. On reconnaît là, en notation théologique et chrétienne, certaines qualités humaines fort utiles dans l'activité économique : l'esprit d'entreprise et l'esprit de suite ou la ténacité. Ces vertus s'opposent à l'esprit timoré, à la fausse intrépidité qui ne doute de rien, à la folle audace qui attaque et entreprend à tort et à travers. L'histoire économique fournirait aisément quelques portraits illustrant cette analyse.

Les hommes forts aspirent vertueusement à jouer de grands rôles, à accomplir de grandes actions, qui soient dignes de grands honneurs. Cette disposition magnanime peut s'allier à la pauvreté; toutefois, les biens de la fortune facilitent l'exécution des grandes entreprises et la conquête des honneurs. La magnanimité ne néglige donc pas l'usage de ces biens extérieurs, encore qu'elle ne les recherche pas indiscrètement et ne s'estime nullement diminuée par leur perte. Inversement, l'usage des biens de la fortune se trouve corrompu lorsqu'il se met au service d'une mégalomanie présomptueuse, de l'ambition ou de la gloriole, ou lorsqu'il se trouve en quelque sorte paralysé par un sentiment pusillanime, comme il arriva au serviteur que l'Évangile nous montre enterrant l'argent de son maître au lieu de le faire fructifier.

Si le magnanime se porte naturellement vers tout ce qui est grand : grands rôles, grandes pensées, grands desseins, grands honneurs, pourtant on ne le confondra pas avec le magnifique, spécialement enclin à mettre de la grandeur dans ses œuvres, à *faire grand*, à donner de vastes proportions à tout ce qu'il réalise; pour cela, il ne recule pas devant de grands frais. Quoique cette magnificence soit relative et que, par rapport à sa situation médiocre, le pauvre lui-même puisse faire grand, et quoique la vertu de magnificence consiste en premier lieu dans une attitude d'esprit, dans la volonté de faire grand, il n'en reste pas moins que le riche, par un usage magnifique de ses biens, est le mieux à même d'atteindre une grandeur absolue et de la réaliser efficacement en œuvres extérieures. Aussi bien, le magnifique ne se sent vraiment à l'aise que lorsqu'il lui est permis de déployer son activité sur un plan très vaste, non celui de sa personne ou de ses intérêts privés ni même celui de sa maison ou de son parti, mais celui de l'État, de l'Église, d'une vaste collectivité, d'intérêts publics considérables. Voilà pourquoi le magnifique ne se bornera pas à établir son train de vie personnel sur un grand pied, à célébrer avec pompe les rites nuptiaux ou funèbres qui marquent le cours de sa vie domestique, à s'édifier un palais imposant, à s'entourer d'une clientèle nombreuse; tout cela qui reste privé lui paraît encore mesquin, et c'est sur le plan des intérêts généraux, au service du bien commun de la cité, ou à la tête d'entreprises qui intéressent de vastes collectivités qu'il trouve seulement un champ d'action digne de lui. Il est clair que le chrétien ne peut se refuser cette grandeur vertueuse, et, s'il possède des biens abondants, il doit faire de son disponible un usage magnifique. Les modalités concrètes de cet usage seront appropriées aux circonstances et au milieu social. En même temps que de pratiquer l'aumône et la bienfaisance, « un très grave précepte enjoint aux riches d'exercer la magnificence, ainsi qu'il ressort du témoignage constant et explicite de la sainte Écriture et des Pères de l'Église. Des principes posés par le Docteur angélique, nous déduisons sans peine que celui qui consacre les ressources plus larges dont il dispose à développer une industrie, source abondante de travail rémunérateur, pourvu toutefois que ce travail soit employé à produire des biens réellement utiles, pratique d'une manière remarquable et particulièrement appropriée aux besoins de notre temps l'exercice de la vertu de magnificence. » *Quadr. anno*, p. 330.

L'usage vertueux des biens extérieurs, surtout au sein de la médiocrité, n'est pas toujours exempt de tristesse; cependant, on ne s'en détournera pas, si l'on est armé de patience. Les déceptions, les pertes, les privations, doivent être chrétiennement supportées lorsqu'en dépit de nos soins diligents elles fondent sur nous. « L'homme doit prendre en patience sa condition. » *Rer. nov.*, p. 257. Et, s'il faut vaincre cette difficulté spéciale de pratiquer à longueur de temps, sans perspective prochaine d'amélioration, toute une vie durant quelquefois, cet usage chrétien de biens extérieurs médiocres et décevants, dans une condition ingrate et déprimante, on sera tenu d'exercer encore une autre vertu, celle de persévérance, qui ne détend pas aisément son effort au cours des longs travaux, encore qu'elle ne s'y entête point aveuglément.

f. L'usage de la propriété et les vertus annexes de la tempérance. — Nous considérons maintenant ce qu'il y a de délectable à user ou, comme on dit communément, à jouir de sa fortune. Si les caractères affermis goûtent une joie saine dans le travail et jusque dans l'administration exacte d'une fortune, tout le monde est sensible sinon au plaisir de dépenser, du moins aux plaisirs que l'on achète en dépensant. Dans ce que l'on appelle le procès de l'activité économique, le dernier stade, affecté à la consommation, n'offre guère que délectation et attraits. Cette particularité le rend spécialement justiciable des vertus du type de la tempérance. Non pas, sans doute, de la tempérance elle-même, car cette vertu se mesure avec des attraits singulièrement plus naturels et plus pressants que ceux-ci; mais de vertus modératrices analogues à la tempérance et, pour ainsi dire, procédant de celle-ci. Le besoin s'en fait sentir d'autant plus vivement que les biens de la fortune ne prennent vraiment toute leur valeur que dans l'opinion que l'on s'en fait et qui peut, au gré de l'imagination, s'exagérer ou s'amenuiser sans proportion avec la réalité.

Du reste, la vertu de tempérance elle-même, par un détour presque infaillible, retentit sur l'usage des biens extérieurs. Tout s'achète en effet, même les voluptés. S'il est d'expérience notoire que le gaspillage prodigue des richesses a souvent pour but de satisfaire les vices de luxure, de gourmandise et d'ivrognerie,

l'inverse doit être également tenu pour vrai : si l'on est parvenu à modérer son penchant pour les plaisirs, si l'on a accoutumé d'observer la mesure vertueuse dans les fonctions de la nutrition et de la reproduction, l'on a par le fait même écarté de son chemin des obstacles qui s'opposent communément à l'usage correct de la fortune.

Néanmoins, cet usage se trouve plus directement réglé par certaines vertus annexes de la tempérance, vertus modératrices qui peuvent être considérées comme les espèces de la *modestia*, et qui s'exercent en des domaines moins redoutables que celui des grandes voluptés ou même que celui de la colère. Dans ce groupe, saint Thomas comprend l'humilité chargée de modérer notre désir d'exceller, la « studiosité » qui contient notre penchant à connaître, la retenue dans nos gestes extérieurs et dans la recherche des délassements, enfin la modestie proprement dite de notre mise ou de notre apparat extérieur.

Notre désir d'exceller se nourrit de tout ce qui peut nous distinguer; il s'exprime donc quelquefois par une recherche raffinée ou par une somptuosité prétentieuse dans l'usage de la fortune; par ce biais, l'humilité exerce sur cet usage une influence modératrice. Au contraire, l'orgueilleux cherche à établir sa supériorité dans ce domaine en se vantant de posséder ce qu'il ne possède pas, en s'attribuant plus que de raison le mérite de sa richesse ou encore, par un sentiment complexe de mépris et d'envie, en ne supportant aucune concurrence et en visant à régner seul sur les ruines de ses rivaux.

La « studiosité » règle directement l'activité de l'esprit appliqué à connaître. Quel qu'en soit l'objet, cette fonction veut être exercée sans négligence comme sans curiosité désordonnée; la studiosité lui fixe son juste milieu. Or, l'esprit s'applique à connaître tels objets plutôt que d'autres et avec plus ou moins d'empressement, selon que la volonté se trouve à leur endroit plus ou moins affectée. C'est pourquoi l'avare est curieux des moyens de s'enrichir, tandis que le prodigue néglige généralement de fixer son esprit sur les moyens de gérer et d'accroître ses biens. Le propriétaire vertueux doit éviter l'un et l'autre écueil : il montrera un certain zèle, un véritable goût à s'informer, à surveiller, à contrôler, à spéculer. Cependant, il évitera tout autant de se laisser obséder par des préoccupations professionnelles que de les négliger.

L'attitude même que nous prenons, nos gestes extérieurs, méritent d'être réglés par une sorte de retenue digne, convenable à notre âge et à notre état, qui s'appelle modestie. Généralement, l'attitude extérieure reflète les dispositions intimes; on doit donc veiller à ce que celles-ci ne soient pas trahies ou gênées par des apparences entachées d'affectation ou d'incorrection. Indiquons ici, quoique l'on n'y prenne pas garde habituellement, que les gestes ou l'attitude qu'on assume dans l'usage des biens extérieurs, dans le travail, dans la dépense, dans la consommation, devraient, comme les autres, refléter l'équilibre vertueux des sentiments intérieurs et s'orner d'une grâce enjouée à l'égard d'autrui.

Une morale vraiment humaine, et la morale chrétienne l'est parfaitement, n'exclut pas le jeu. La vertu nous invite à nous délasser et elle règle nos délassements. Une double conséquence est à retenir quant à l'usage vertueux de la propriété. Tout d'abord, il sied d'interrompre parfois son labeur professionnel, non seulement en vue de vaquer à des activités plus relevées dans l'ordre de la vie spirituelle ou contemplative, mais même afin de se détendre et de se livrer à des plaisirs honnêtes, pourvu qu'on le fasse en temps convenable et de manière raisonnable. Par ailleurs, il est légitime d'affecter une part de ses dépenses au délassement et au jeu, à condition qu'ici encore on contrôle prudemment la qualité de ses distractions, l'importance des sommes qu'on y consacre ou qu'on y risque et la passion qu'on y met, le tout selon son état et selon l'opportunité.

Enfin, le cadre extérieur de la vie, depuis le vêtement jusqu'au décor de l'ameublement et à la recherche de l'architecture, mérite lui aussi d'être accordé à la manière d'être du sujet vertueux. Une espèce de modestie y pourvoit, qui éloigne toute singularité et toute affectation. Ici interviennent des considérations d'ordre social : le vertueux ne se désintéresse pas complètement de la mode ni du qu'en-dira-t-on; son habit, sa voiture, son logis, son ameublement, se conforment aux habitudes de son milieu et de sa condition, tant que la morale, le bon goût, le bon sens, n'en souffrent pas. On considère aussi les circonstances : le cadre du travail est autre que celui de la vie de famille, du délassement ou des solennités liturgiques; certains travaux plus nobles, tels que les fonctions de la magistrature, veulent un décor particulier; aux jours de fête conviennent une mise et des atours plus recherchés et la demeure elle-même sera ornée décemment. Cette juste mesure, dont il faut s'inspirer dans l'usage des biens extérieurs, risque d'ailleurs de se trouver corrompue par les mauvais sentiments de vaine gloire, de sensualité, de préoccupation excessive ou, au contraire, par un laisser-aller négligent ou par une orgueilleuse affectation d'austérité. Ajoutez à cela les périls propres à la toilette féminine dont une sotte vanité ou une concupiscence perverse se sert trop souvent pour susciter des convoitises mauvaises. On ne serait parfois excusé de cette immodestie que si elle procédait non point d'un sentiment déréglé, mais uniquement d'une coutume générale, d'ailleurs condamnable.

Ainsi, la vie chrétienne se trouve enveloppée de dispositions vertueuses, depuis le premier et intime sentiment d'amour pour Dieu et pour le prochain jusqu'à ses manifestations extérieures les plus humbles. Tout entière, la vie prend ainsi un sens chrétien et obtient une valeur méritoire. Et, toutes les fois que le chrétien s'intéresse aux biens de ce monde, pour en acquérir une quantité suffisante, pour en faire un ménage judicieux, pour les appliquer adroitement à satisfaire ses besoins, cet usage de ses biens lui fournit l'occasion d'exercer tour à tour, suivant l'opportunité, à peu près toutes les vertus chrétiennes. A vrai dire, on voit bien que les *actes* les plus spirituels des vertus se déroulent dans une région où la richesse extérieure ne sert de rien directement. Mais on ne se tromperait guère si l'on disait que toutes les vertus peuvent, selon les cas, intervenir pour commander ou rectifier certain usage de la fortune. La vie humaine est ici-bas tenue de prendre en considération les biens terrestres; ses activités les plus hautes ont besoin d'eux, indirectement au moins, et elle ne dédaigne pas en retour de les traiter comme un domaine à gouverner, une matière à ennoblir, en projetant sur leur usage un reflet du caractère chrétien. En face de la liberté humaine, l'univers s'offre à la fois comme une condition matérielle d'existence et d'opération et comme une œuvre à parfaire; on s'en sert et on l'aménage pour le rendre plus efficacement utile; l'univers est donc l'instrument nécessaire et constamment perfectible de la liberté humaine. Les vertus chrétiennes, qui surélèvent cette liberté sans la détruire, ne méprisent point cet outil providentiel : toutes s'en servent et beaucoup s'occupent de le rendre humainement et chrétiennement plus parfait.

C'est pour cela que l'enseignement de l'Église s'est toujours montré sévère aussi bien pour ceux qui refusent de reconnaître la valeur, la bonté essentielle de l'univers matériel et des biens extérieurs, que pour ceux qui, puérilement satisfaits de posséder ce magnifique outil, en négligent ou en méconnaissent l'usage

vertueux. L'enseignement de l'Église affirme que les biens extérieurs nous appartiennent, mais que notre liberté, enrichie des vertus chrétiennes, doit en faire un usage chrétien. Par ailleurs, s'il souligne l'importance de telle ou telle vertu fondamentale comme la charité, ou l'opportunité de telle autre en certaines circonstances, par exemple la magnificence, l'enseignement chrétien se garde de dresser une liste limitative des vertus nécessaires à l'usage correct des biens extérieurs; en effet, toutes peuvent avoir à s'exercer dans cet usage comme toutes ont besoin de s'y alimenter.

A cet égard, contentons-nous de renvoyer à la conclusion de l'encyclique *Quadragesimo anno*. On y voit que la solution des problèmes économiques et sociaux dépend de la solution préalable d'un problème moral. « A considérer les choses plus à fond, il apparaît avec évidence que cette restauration sociale tant désirée doit être précédée par une complète rénovation de cet esprit chrétien qu'ont malheureusement trop souvent perdu ceux qui s'occupent des questions économiques; sinon, tous les efforts seraient vains, on construirait non sur le roc, mais sur un sable mouvant. » *Quadr. anno*, p. 367. Suit une page émouvante où le souverain pontife analyse les causes du mal dont souffre l'économie moderne; il les découvre dans la déchristianisation de la société, dans la ruine des disciplines morales. Et c'est pourquoi le remède principal consiste, au jugement de l'Église, dans la réforme des mœurs. Non que la vertu chrétienne dispense des réformes techniques : ce serait oublier les exigences mêmes de la charité et de la justice. Mais les réformes purement techniques ne suffisent pas; bien mieux, elles ne sont généralement possibles elles-mêmes que si l'on écarte au préalable beaucoup de haines, d'égoïsmes, de lâchetés et de convoitises. Donc, de toute façon, Pie XI peut fort bien distinguer, avec Léon XIII, le droit de propriété et son usage. Le premier se trouve garanti dès que chacun observe la justice commutative, tandis que le second est plus exigeant : « L'obligation qu'ont les propriétaires de ne faire jamais qu'un honnête usage de leurs biens ne s'impose pas à eux au nom de cette justice, mais au nom des autres vertus. » Si l'on ajoute à cela que l'État est qualifié pour extirper les vices nuisibles au bien commun, pour exiger la pratique des actes vertueux dans la mesure où l'exige le bien commun, on ne sera pas surpris de voir l'Église reconnaître à la loi civile un droit de regard et un pouvoir de coercition, à l'effet d'obtenir des propriétaires un usage moral et vertueux de leur droit de propriété. Au nom de la justice légale, l'État peut et doit organiser le régime de l'usage, faciliter l'usage vertueux, décourager ou interdire l'usage égoïste, modérer ou exciter selon les cas la soif d'acquérir, l'instinct de l'épargne, le goût de la dépense; il doit seconder les initiatives généreuses, les susciter au besoin et, en cas d'urgence, les assumer lui-même. Aussi bien, cette tâche n'est qu'une partie de son programme : la législation n'ayant d'autre but que d'organiser, dans une société donnée, l'usage vertueux de la liberté, le libre usage de ses biens par le propriétaire ne pose pas un problème exceptionnel. On le traite comme une liberté à organiser socialement. Ainsi, la tradition chrétienne s'insère dans la ligne de la sagesse rationnelle et, en admettant la légitimité du droit de propriété privée, elle exige que son usage soit réglé par de « belles et bonnes coutumes et de justes lois », comme le voulait déjà Aristote.

V. Erreurs relatives au droit de propriété. — Les documents ecclésiastiques récents, tels que les encycliques, groupent ces erreurs sous deux chefs : le socialisme et le libéralisme, selon qu'elles s'attaquent au droit même de propriété ou qu'elles en corrompent l'usage. Nous nous conformerons à cette distinction, qui est très justifiée. Mais auparavant il sied de rappeler une erreur, ou plus précisément une attitude mentale, qui sape par la base la propriété en faussant la vraie conception des rapports entre l'homme et la nature.

On constate en effet que périodiquement, surtout aux époques troublées, il se produit une fermentation doctrinale de caractère dualiste ou panthéiste, avec manifestations immorales et antisociales. La croyance en deux principes antagonistes, le principe du bien et le principe du mal, dans la mesure où elle repose sur une réflexion philosophique, découle logiquement de ce que certains esprits cherchent à s'expliquer l'univers sans pouvoir se représenter la causalité du premier être autrement que sur le mode matérialiste de la participation et de l'émanation. Nous ne pouvons que signaler ici cette erreur métaphysique tenace, dans laquelle versent infailliblement tous ceux qui ne s'élèvent pas au degré d'abstraction d'une philosophie première fondée sur l'analogie de l'être. En fait, l'historien ne se croit pas autorisé à établir entre toutes les manifestations de cette métaphysique un lien précis de dépendance ou de continuité. Il constate néanmoins une liaison troublante entre certaines prémisses panthéistes et certaines conséquences pratiques subversives de l'ordre moral et social sous couleur de liberté d'esprit. Les sectes néo-platoniciennes, les manichéens, les docètes éprouvent à l'égard de la matière une insurmontable horreur; l'homme « spirituel » ne peut se diviniser qu'en renonçant non seulement au droit de propriété, mais, si possible, à tout contact avec les réalités matérielles, à tout usage, même purement naturel, des biens de ce monde. En théorie tout au moins, on considère que les conditions communes de la vie humaine, le mariage, le gain, la consommation, font l'objet d'un interdit. On les tolère dans l'homme « charnel », mais le parfait s'en abstient. Le conseil de pauvreté évangélique, pour ne rien dire de la continence, devient, au moins pour les spirituels, une stricte obligation. On reproche donc aux clercs, aux Églises, les biens qu'ils possèdent. Mais on généralise parfois : le droit de propriété lui-même est ébranlé dans ses fondements; on le considère comme un fruit du péché et le résultat de la corruption humaine.

Il suffit de signaler cette attitude de refus préalable, avec sa racine métaphysique. Au cours des siècles, elle se manifeste de façon chronique, entraînant régulièrement avec elle des crises d'anarchie. D'après Clément d'Alexandrie, le gnostique hérétique Épiphane, fils de Carpocrate, préconisait au IIe siècle le communisme intégral, en se fondant sur la justice de Dieu : *alias violata esset justitia Dei quæ consistit in æqualitate communionis et se ostendit in eo quod omnia omnibus communia fecit. Strom.*, l. III, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 1106. Saint Épiphane mentionne au IIIe siècle une secte d'hérétiques qui s'appelaient *apostolici* ou *apostatici*, c'est-à-dire « renonçants », et se glorifiaient d'imiter les apôtres en ne possédant rien. Sous le même nom d'*apostoliques*, dix siècles plus tard, Honorius III, Nicolas IV et Boniface VIII s'efforcèrent de réprimer une sorte d'ordre mendiant anarchique qui, sous prétexte de reproduire la vie et la pauvreté des apôtres, combattait la propriété privée. De même, sous couleur de perfection évangélique, les *spirituels* prêchaient le communisme des biens. Toutefois, les historiens ont peine à discerner une doctrine économique ou philosophique dans cette effervescence; ils y voient plus volontiers un socialisme par le fait, une crise d'anarchie sociale, de meurtres et de pillages. Le spectacle n'est guère différent lors de la guerre des Paysans (1522-1525), avec les anabaptistes, au moment où les troubles sociaux mêlés à la Réforme allemande allaient porter leurs fruits les plus amers. Münzer prêchait violem-

ment le « retour à l'état primitif », l'avènement d'un nouveau « règne de Dieu » et notamment la communauté des biens.

En même temps que la crise sociale, une crise intellectuelle marque cette période. La Renaissance remet en honneur, dans les milieux cultivés, le communisme idéaliste et romanesque de l'antiquité. *L'Utopie* de Thomas Morus (1516), *La cité du Soleil* de Campanella (1602), la Salente décrite dans *Télémaque* (1694) découlent de cette veine et ne l'épulsent pas. D'autre part, toute une littérature ethnographique, hautement appréciée et ingénieusement utilisée pour des fins d'apologétique morale et religieuse ou de critique politique et sociale, concourut au succès du communisme romanesque. Quelques missionnaires, en particulier, en découvrant et en glorifiant le « bon sauvage », renouvelèrent cette tradition. Le sauvage de Haïti, le Huron, le Tartare, furent proposés en exemple, pour la honte des civilisés libertins. C'est pourquoi sans doute le socialisme utopique, « par contraste avec le socialisme moderne, est plutôt ascétique qu'hédoniste. Il est une forme du goût de la simplicité primitive. C'est pourquoi aussi ce socialisme ancien est agraire plutôt qu'industriel ». René Maunier, *L'année sociologique*, nouv. sér., t. I, p. 894.

On est tenté de rattacher à la même inspiration les nombreux écrits par lesquels publicistes et philosophes du XVIIIe et de la première moitié du XIXe siècle critiquent la propriété : la *Basiliade*, de Morelly (1753); le *Voyage en Icarie*, de Cabet (1842); les *Doutes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés*, de Mably, (1768); la *Législation*, du même auteur (1776), sont franchement socialistes. En 1780, Brissot de Warville, qui plus tard défendra la propriété avec ses amis les girondins, l'attaque dans ses *Recherches philosophiques sur le droit de propriété*. Mais il faut savoir résister à cette tentation, car, entre le socialisme moderne dont nous trouvons là les germes et le socialisme de l'antiquité et de la Renaissance, il y a une différence profonde. Non que la veine panthéiste et sentimentale soit tarie : nous en retrouvons jusque chez Jaurès la trace persistante; mais la philosophie du XVIIIe siècle et l'avènement de la science économique fournirent au socialisme une atmosphère intellectuelle et des « idoles » nouvelles. Lors même que ses conclusions se rencontrent pratiquement avec celles des anciennes doctrines communistes, il est impossible de confondre les systèmes. C'est pourquoi, sans chercher à établir une continuité logique qui n'existe pas entre le socialisme ancien et le socialisme moderne, nous devons, pour comprendre celui-ci, nous instruire d'abord du système économique orthodoxe : c'est en effet au libéralisme des économistes classiques que le socialisme contemporain doit ses bases philosophiques et son armature technique.

Pour l'histoire ancienne ou la préhistoire du socialisme, nous renvoyons donc aux ouvrages spéciaux et notamment aux articles suivants du *Dictionnaire* : ALBIGEOIS, ANABAPTISTES, APOSTOLIQUES, APOSTATIQUES, ARNALDISTES, BÉGHARDS, BÉGUINS, BIENS ECCLÉSIASTIQUES, BONAGRATIA DE BERGAME, CARPOCRATE, CATHARES, COMMUNISME, DULCIN, HUSSITES, FRATICELLES, FRÈRES DU LIBRE ESPRIT, etc. Voir aussi F. Ehrle, dans les t. I-IV de l'*Archiv für Lit. und Kirchengeschichte des Mittelalters;* J. Guiraud, *Histoire de l'inquisition au Moyen Age*, t. I, Paris, 1935. Quant aux condamnations de l'Église, voir Denzinger, n. 414, 485, 494, 575, 576, 577, 590, 596, 612, 613, 616, 619, 624, 639, 656, 684, 685.

1° *L'erreur libérale.* — Il peut sembler paradoxal de voir dans le libéralisme économique le fruit d'une philosophie déterministe, incompatible avec la notion de vraie liberté. Telle est pourtant la vérité qui s'impose de plus en plus à l'historien.

La « secte » des économistes, malgré qu'elle en eût, subit l'influence de la philosophie du XVIIIe siècle, c'est-à-dire d'une pensée rationaliste, éprise tout à la fois de la rigueur mathématique mise à la mode par les progrès scientifiques et par l'influence cartésienne, et d'un positivisme assez court, hérité pour une large part de l'utilitarisme sensualiste anglais. Cette atmosphère rationaliste a pénétré l'économie orthodoxe. La notion de loi naturelle, lors même que les déistes lui imposaient l'étiquette d'« ordre providentiel », se ramenait exactement à l'idée déterministe de rapport évident et nécessaire. En prônant la liberté, les « physiocrates » n'avaient nullement l'intention de la faire régner positivement dans l'ordre économique : à la nature, à ce réseau nécessaire et infaillible de lois qu'ils comprenaient sous ce mot, à la nature seule revenait la direction. Et c'est pour mettre la vie économique sous le joug nécessaire et bienfaisant de la nature qu'ils réclamaient la liberté, entendez l'absence de toute direction artificielle, nous dirions rationnelle s'ils ne prétendaient pas que le rôle de la raison consiste précisément à entrer dans le déterminisme des lois naturelles. Le retour à la liberté, en effet, devait selon leur système restituer l'empire de la raison; mais cet empire se bornait à constater la liaison nécessaire des phénomènes, à constater l'ordre naturel et immuable établi dans l'univers et à s'y conformer. Bien entendu, les physiocrates ne se rendent pas compte du caractère déterministe que revêt leur doctrine; ils se piquent de ne pas philosopher. A leur sens, en l'absence de loi positive, de réglementation extérieure, il y a liberté; ils n'imaginent point que leur conception de l'ordre naturel puisse contredire profondément leurs prétentions libérales : « Les lois (de l'ordre naturel) ne restreignent point la liberté de l'homme..., car les avantages de ces lois suprêmes sont manifestement l'objet du meilleur choix de la liberté. » Quesnay, *Droit naturel*, dans *Physiocrates*, t. I, Paris, 1846, p. 55. A la violence contre nature que les interventions étatiques opposent à l'économie, ils préfèrent une nécessité naturelle; car il va de soi, pour eux, que le libre choix ne consiste en rien d'autre qu'à mettre plusieurs partis en balance et à se laisser déterminer par le plus avantageux. Pour un être doué de raison, être libre consiste à chercher son intérêt évident. On sait que Quesnay a écrit dans l'*Encyclopédie* l'article *Évidence*, inspiré de la philosophie de Descartes et de Malebranche. Bref, le père des physiocrates, sans le formuler, substitue le principe hédonistique, expression d'une nécessité psychologique, à la notion de liberté. La raison n'est qu'une balance dont l'évidence est l'aiguille indicatrice.

Par ailleurs, la nécessité se fait jour encore sur cet autre point que la recherche de leurs intérêts particuliers par les individus conduit évidemment, par des voies infaillibles, à la réalisation de l'intérêt commun : il y aurait donc une sorte d'harmonie préétablie entre tous les mouvements naturels. Pourvu que nulle intervention violente ne vienne du dehors fausser ce mécanisme, il y a toujours identité profonde entre l'intérêt et le devoir moral et social.

Ainsi, la philosophie sous-jacente aux thèses de l'économie orthodoxe se présente comme un déterminisme utilitaire et naturaliste. L'optimisme qui caractérise l'école française est un trait secondaire, issu de la croyance déiste : « Les lois sont irrévocables, elles tiennent de l'essence des hommes et des choses, elles sont l'expression de la volonté de Dieu... Tous nos intérêts, toutes nos volontés viennent se réunir et former pour notre bonheur commun une harmonie qu'on peut regarder comme l'ouvrage d'une divinité bienfaisante qui veut que la terre soit couverte d'hommes heureux. » Mercier de La Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, dans *Physiocrates*, t. I.

p. 390, t. II, p. 638. Le comble de cet optimisme providentiel sera atteint par Bastiat.

On voit que le déterminisme physiocratique est à cent lieues du déterminisme historique ou évolutionniste. Cependant, l'attitude foncière, au point de vue philosophique, est la même méconnaissance de la liberté humaine.

En passant chez les Anglais, l'économie orthodoxe s'enrichit de données concrètes, d'observations. Mais, avec les successeurs d'Adam Smith, l'optimisme fait place au pessimisme. Certes, Malthus et Ricardo déroulent avec beaucoup de sérénité les conséquences inéluctables de l'ordre naturel; d'autre part, leur philanthropie est incontestable. Mais ils découvrent parmi les lois nécessaires, à côte des harmonies naturelles, des antinomies qui ne le sont pas moins : par exemple, la limitation fatale des aliments indispensables à la vie en face de la multiplication pratiquement incoercible des bouches à nourrir; ou encore la loi de la rente qui enrichit d'autant plus le propriétaire oisif que les terres sont plus rares et que les affamés sont plus nombreux. De telles constatations firent de l'économie orthodoxe une « science sinistre » et suscitèrent la réaction critique du socialisme scientifique. Karl Marx est le disciple de Ricardo.

Dans ce contexte philosophique, la théorie de la propriété prend une valeur en quelque sorte symbolique. On admet qu'elle est une nécessité naturelle et évidente; ensuite, on s'efforce de montrer que cette nécessité antérieure à la réflexion rationnelle, que ce penchant inné et instinctif n'a qu'à se développer sans entrave pour engendrer automatiquement le bien-être général. Le libéralisme fonde sur un déterminisme naturel aussi bien la nécessité de la propriété que son utilité sociale. S'adressant aux pauvres, « aux hommes de labeur et de privations », Bastiat leur expose cet ordre providentiel avec une éloquence sincère. « Il ne jaillit pas une étincelle dans une intelligence qui n'éclaire à quelque degré votre intelligence; il ne s'accomplit pas un progrès, sous le mobile propriétaire, qui ne soit pour vous un progrès; il ne se forme pas une richesse qui ne tende à votre affranchissement, pas un capital qui n'augmente la proportion de vos jouissances à votre travail, pas une acquisition qui ne soit pour vous une facilité d'acquisition, pas une propriété dont la mission ne soit d'élargir, à votre profit, le domaine de la communauté. L'ordre social naturel a été si artistement arrangé par le divin Ouvrier que les plus avancés dans la voie de la rédemption vous tendent une main secourable, volontairement ou à leur insu, qu'ils en aient ou non la conscience; car il a disposé les choses de telle sorte qu'aucun homme ne peut travailler honnêtement pour lui-même sans travailler en même temps pour tous... Il a confié la réalisation de ses desseins à la plus active, à la plus intime, à la plus permanente de nos énergies : l'intérêt personnel, sûr que celle-là ne se repose jamais. Étudiez donc le mécanisme social, tel qu'il est sorti des mains du grand Mécanicien; vous resterez convaincus qu'il témoigne d'une universelle sollicitude qui laisse bien loin derrière elle vos rêves et vos chimères. Peut-être alors, au lieu de prétendre refaire l'œuvre divine, vous vous contenterez de la bénir. » F. Bastiat, *Œuvres complètes*, t. VI, 1864, *Harmonies économiques*, c. VIII, *Propriété, communauté*, p. 258, 259.

Le lyrisme en moins, toute l'école orthodoxe pense de même, quitte à substituer la nature et son ordre inéluctable au « grand Mécanicien ». L'instinct de la propriété est déjà pour les physiocrates le fondement de l'ordre naturel; l'idée ne leur vient même pas que cet axiome « évident » puisse être discuté : « Il est impossible, dit Mercier de La Rivière, de ne pas reconnaître le droit de propriété comme une institution divine pour être le moyen par lequel nous sommes destinés, comme cause seconde, à perpétuer le grand œuvre de la création et à coopérer aux vues de son auteur. » Leur sécurité est si complète qu'ils ne craignent pas d'opposer nettement la classe oisive des propriétaires à la classe productive des travailleurs agricoles. Mais la conséquence de cette opposition n'est pas celle que nous attendrions aujourd'hui, l'éviction de la classe oisive. Bien au contraire, toute production provenant exclusivement de la terre, le premier service économique consiste à fournir celle-ci. Or, tel est le rôle du propriétaire : les travailleurs reçoivent de lui la terre, source de toute richesse; après Dieu, c'est le propriétaire qui met à la disposition du genre humain cette source inépuisable et irremplaçable. Pour que cette argumentation valût dans la pensée des physiocrates, il fallait que, dénués de tout sens historique, ils tinssent pour évidemment naturelle et nécessaire une certaine organisation sociale comportant des classes différentes. Turgot a une vue moins absolue et plus réelle lorsqu'il attribue à un fait historique contingent, à l'occupation, l'origine de la classe propriétaire et lorsqu'il cherche dans les services rendus la légitimation de ce fait. Mais il importe de souligner que cette faiblesse de la doctrine physiocratique, liée à une vue trop courte de l'ordre social, n'entraîne pas la ruine de la thèse libérale. Peu importe, au fond, la représentation que l'on se fait de l'ordre naturel; dès là qu'on admet qu'il y a un ordre naturel et que cet ordre se réalise par une sorte de jeu spontané ou de mécanique infaillible en libérant l'instinct individuel de l'*homo œconomicus*, on est essentiellement un libéral, c'est-à-dire qu'on admet comme un dogme le déterminisme des lois économiques nécessaires et bienfaisantes. Cela est si vrai que le caractère rationaliste du libéralisme ira en s'atténuant; il accentuera plutôt son caractère pragmatique, positif, quelque peu sceptique à l'endroit de la raison et de ses prétentions réformatrices. « Une société, dit A. Schatz, est un phénomène naturel, amoral, soumis à des lois propres de développement sur lesquelles la raison n'a que très peu de prise. » On sourit alors des rêves socialistes qui supposent toujours que la raison peut dominer les instincts, détourner le cours des forces naturelles et organiser selon un plan l'organisme économique. On se borne à constater qu'il existe des forces inéluctables, tendant à un équilibre relatif dans un ordre en quelque sorte spontané, assez analogue à l'équilibre d'un organisme sain laissé à lui-même. Et, avec un parti pris d'objectivité scientifique, on conclut que la liberté et la propriété individuelle doivent être sauvegardées, puisque sans ces deux institutions le jeu naturel des forces ne peut se produire ni leur équilibre se réaliser. On voit que, sous-jacente aux formes nouvelles du libéralisme, se retrouve toujours la conception déterministe, sinon fataliste, d'une nature réfractaire au pouvoir libérateur et organisateur de la raison humaine.

C'est donc sur cette infrastructure philosophique qu'il faut toujours se représenter les arguments libéraux en faveur de la propriété. C'est par ce contexte qu'il les faut interpréter. On se gardera en conséquence de confondre l'enseignement chrétien d'une propriété fondée sur le droit naturel avec l'enseignement libéral qui use apparemment du même langage et qui voit dans la propriété un fait naturel : le mot nature est employé ici et là dans un sens tout différent. Pour l'Église, nous l'avons vu, il s'agit de nature humaine, essentiellement rationnelle, libre et morale; pour la philosophie libérale, pour la *physiocratie* comme pour toutes les doctrines qui se sont partagé ou transmis l'héritage du libéralisme, il ne saurait être question que d'une nature physique, justiciable de lois nécessaires et mécaniques, la seule nature connaissable expé-

rimentalement et scientifiquement, d'ailleurs étrangère au monde de la liberté et de la moralité. En ce sens, on peut affirmer qu'il y a une erreur libérale, même dans la défense de la propriété. Quant au détail des arguments, souvent très ingénieux, il ne nous paraît pas qu'il soit opportun de nous y attarder : on les trouvera dans tous les manuels classiques d'économie politique.

2° *Les erreurs socialistes.* — Nous qualifions de socialistes les doctrines qui excluent le principe même de la propriété.

Le socialisme est aujourd'hui une erreur, ou plutôt un recueil d'erreurs nettement condamnées; il mériterait en lui-même et pour lui-même une étude importante. Plus qu'un système économique, plus qu'une technique de la production et de la répartition, plus qu'une solution au problème des rapports entre capitalistes et prolétaires, le socialisme est une conception philosophique de la destinée humaine. « Il épouse en quelque sorte la destinée de l'homme. » M. Aimé Blanc, *La vie socialiste*, du 13 avril 1929. « Il trouve nécessairement ses mobiles dans les profondeurs d'une mystique et d'une foi. » M. Levi-Strauss, *La vie socialiste* du 30 mars 1929. Il est « une règle générale de vie », une « catholicité », selon M. Léon Blum, une civilisation appelée à succéder « à deux autres grandes civilisations : la civilisation païenne et la civilisation chrétienne ». M. Laurent-Estienne, *La France libre* du 9 oct. 1921. Sous cet aspect, qui lui est essentiel, le socialisme déborde largement les limites de l'article présent. Mais nous n'aurons garde de négliger ses bases philosophiques, bien faites pour donner tout leur sens aux attaques portées par le socialisme contre le droit de propriété privée.

Il importe en effet de souligner ce fait que le socialisme contemporain est né et a grandi en réaction contre l'économie orthodoxe, ce qui revient à dire que le socialisme a beaucoup emprunté au libéralisme. Il est aisé de montrer que l'armature technique du socialisme scientifique est un démarquage des thèmes orthodoxes, notamment des thèmes pessimistes développés par Ricardo. Mais il faut noter surtout que la philosophie matérialiste et déterministe rencontrée chez les libéraux se retrouve chez les socialistes, abstraction faite d'un socialisme plus sentimental et généreux que scientifique, où l'on voit percer l'ancienne tradition utopique et panthéiste. Ajoutons que le départ est souvent malaisé entre les deux socialismes : dans un même esprit, les deux tendances se combinent aisément, puisque toutes deux conduisent à des conclusions identiques et que seuls leurs principes métaphysiques s'opposent dialectiquement. De là, pour le dire en passant, la force et la faiblesse du socialisme : il séduit sans peine la foule des hommes généreux ou mécontents et les groupe pour une œuvre de destruction, mais, s'il s'agit de construire et de vivre en société, ce qui ne peut se faire que sur la base d'un idéal commun, l'équivoque fondamentale ne tarde pas à éclater, et le groupe se déchire.

Quoi qu'il en soit, il est impossible de comprendre les formes contemporaines du socialisme si l'on oublie ce qu'il doit aux économistes orthodoxes ou libéraux. C'est par eux que le socialisme, de romanesque, d'éthique, devient en outre un système économique.

1. *La notion de valeur.* — Le pivot du socialisme scientifique semble être la notion économique de « valeur ».

Encore que Condillac ait, dès 1776, exposé une théorie psychologique de la valeur, notablement supérieure à l'idée que s'en faisaient les physiocrates, cette théorie ne devait pas connaître avant la seconde moitié du XIXe siècle la faveur qu'elle méritait. En effet, Adam Smith, par son fameux ouvrage sur *La richesse des nations*, allait, en 1776 précisément, mettre en circulation une théorie de la valeur qui devait longtemps s'imposer. Il distingue valeur d'usage et valeur d'échange, étudiant celle-ci sans référence à celle-là. Or, pour déterminer la valeur d'échange sans tenir compte des désirs subjectifs, Smith oscille entre deux principes : tantôt, il admet que le travail c'est-à-dire « ce que chaque chose coûte de peine et de trouble à celui qui veut l'acquérir », est la mesure réelle de la valeur échangeable de tous les biens; tantôt, il mesure le prix réel de la chose à son vrai coût de production. Les deux règles sont distinctes. Dans une société précapitaliste, en effet, le rôle des instruments étant pratiquement négligeable, le travail seul, c'est-à-dire le temps que l'on perd et la peine que l'on prend pour atteindre tel résultat économique, mesure la valeur de ce produit. Au contraire, dans une société capitaliste, le coût de production doit comprendre, outre le salaire du travailleur, la rémunération due au propriétaire de la terre et des autres capitaux. Cette dernière rémunération est-elle légitime? Smith l'affirme, en arguant non plus de cet ordre naturel, évident et nécessaire, selon lequel le propriétaire était prédestiné, au gré des physiocrates, à mettre la terre à la disposition du travailleur agricole, quitte à s'acquitter des « avances », c'est-à-dire à consentir les frais d'aménagement; mais en arguant de ce que le « profit » doit en justice rémunérer le travail du propriétaire, conçu comme un entrepreneur (Smith n'a pas su distinguer le rôle de l'entrepreneur et celui du capitaliste), couvrir ses risques de perte et couvrir les risques courus par le prêteur de capitaux.

Ricardo s'empare à ce point de l'argumentation et la pousse à fond avec la logique qui lui est habituelle. A quoi bon distinguer ainsi la rémunération du travail et celle des capitaux? Une telle distinction n'a d'intérêt qu'au point de vue comptable. En réalité, lorsqu'on rémunère un capital, on rémunère un travail antérieur, « le travail dépensé pour former le capital » c'est-à-dire « du travail accumulé ». Harcelé d'objections, Ricardo finit par renoncer à cette définition trop simple de la valeur : « Je peine à ma tâche, écrivait-il à Malthus, et j'essaie de comprendre la plus difficile des questions de l'économie politique. » Un mois à peine avant sa mort, il avouait n'avoir pas réussi à résoudre le problème de la valeur. Cependant, en dépit des hésitations de leur maître, les disciples de Ricardo, Mac Culloch et James Mill, continuèrent de soutenir la même thèse. « James Mill et Mac Culloch sont deux disciples intransigeants qui apportent à leur propagande économique le zèle du religionnaire écossais. Mais il arrive que leur intransigeance les emporte au delà de la doctrine du maître. Ricardo admettait qu'il y eût des limitations, des exceptions, à ses principes : James Mill et Mac Culloch, négligeant systématiquement toutes ces restrictions, seront plus ricardiens, pour ainsi dire, que Ricardo lui-même. » E. Halévy, *Le radicalisme philosophique*, 1904, p. 56.

Les premiers socialistes anglais n'eurent qu'à transmettre cette conception de la valeur à Karl Marx. Celui-ci s'en empara et en fit le pivot de sa critique du capitalisme. Puisque, entre les choses différentes que l'on échange, la justice exige qu'il y ait une valeur commune, seul le travail peut être ce *quid commune*. Tout le reste peut différer en elles, mais, « en tant que valeurs, toutes les marchandises ne sont que du travail cristallisé ». Il proteste donc contre ce qu'il appelle un mystère d'iniquité : si toute la valeur représente du travail, mieux encore, si le travail est la substance même de la valeur, pourquoi tout le prix ne revient-il pas au travailleur? Le socialisme scientifique était né, trouvant dans son berceau, contre la propriété, une arme empruntée aux doctrines libérales.

Le socialisme trouva son Ricardo en la personne de Rodbertus, héritier des saint-simoniens, qui, sans se mêler aux agitations populaires comme Karl Marx, combina dans un exposé vigoureux les idées sociales les plus avancées et le programme politique le plus conservateur. Lassalle, avant tout homme d'action et tribun, est surtout connu pour la formule retentissante de « la loi d'airain des salaires », par laquelle il désignait la théorie essentiellement classique, depuis Turgot, Malthus et Ricardo, du salaire nécessaire ou du salaire minimum.

Marx donna au socialisme une charpente doctrinale. Ce fut à la fois une force et une faiblesse, car, si l'allure scientifique et la fermete du marxisme rendirent plus aisée la propagande socialiste, il faut reconnaître en revanche que beaucoup de thèses socialistes, liées pour un temps aux « catégories » marxistes, subirent le même sort que celles-ci; or, les thèses essentielles de la doctrine de Marx sont aujourd'hui périmées. Sans nous attarder à l'etude du marxisme, notons-en ce qui concerne la doctrine de la propriété : *a)* la vraie valeur des marchandises se mesure au quantum de travail social qui s'y trouve incorporé; *b)* l'ouvrier qui livre son travail pour un salaire n'est pas rémunéré pour la valeur issue de son travail, mais strictement pour la valeur de son travail, laquelle est déterminée par le quantum de travail socialement nécessaire pour produire les denrées et objets indispensables à l'entretien de l'ouvrier et à sa « reproduction »; la différence entre la valeur du travail et la valeur produite par ce travail est encaissée par le capitaliste, comme plus-value; *c)* ce mécanisme entraîne un antagonisme incurable entre la classe qui ne dispose que de son travail et celle qui, disposant en propre des moyens de production, prélève la plus-value; *d)* comme la plus-value devient capital à son tour et, par suite d'un nouveau travail, engendre une nouvelle plus-value, cet antagonisme entre le travailleur et le capitaliste, dans un régime de propriété privée et de libre concurrence, ne peut qu'aller en s'aggravant, jusqu'au jour où la collectivité expropriera les derniers capitalistes et s'emparera des moyens de production.

Cette construction ne résista pas à l'épreuve des faits. Selon l'expression de G. Sorel, le marxisme s'est « décomposé ». *La décomposition du marxisme*, 1908. Le néo-marxisme, d'une part, qui rejette les thèses marxistes et n'est pas révolutionnaire, le syndicalisme révolutionnaire, d'autre part, qui, sans souci des théories, n'a retenu que la lutte des classes, l'action directe et la grève générale, lui ont succédé. Récemment, sous le nom de néo-socialisme, des esprits distingués, comme A. Philip, J. Moch, H. Dubreuil, professent une théorie de rationalisation générale, d'organisation économique visant « à créer des biens par les entreprises les mieux établies, avec les coûts de production les moins élevés, et à raccourcir les routes de la circulation depuis le producteur jusqu'au consommateur ». F. Leitner, *Wirtschaftslehre der Unternehmung*, 5e éd., 1926. Cette attitude n'offre rien de spécifiquement socialiste et n'attente pas à la propriété. De même, nous n'avons pas a nous occuper des théories dites interventionnistes, ni du socialisme d'État, pour la même raison. Quant au communisme *(anarchisme, école libertaire)*, il enseigne un individualisme outrancier et n'entend abolir la propriété privée que parce qu'il y voit, après Proudhon, le moyen d'opprimer les non-possédants; il veut d'ailleurs supprimer toute autorité, persuadé que la raison et la science établiront demain entre tous les hommes un ordre naturel et spontané. Le bolchevisme, pour le moment, s'efforce de réaliser le marxisme, transition indispensable entre le régime capitaliste et le régime communiste, car, « avili par l'esclavage millénaire, peu homogène, peu souple, individualiste encore, infecté du virus petit-bourgeois, le prolétaire n'acquerra qu'au prix d'efforts, prolongés pendant plusieurs générations, l'esprit de solidarité communiste, d'acquiescement absolu à la volonté générale, de soumission parfaite et spontanée aux intérêts de la collectivité ».

2. *Les arguments du socialisme.* — Le socialisme appuie ses attaques contre la propriété privée sur trois fondements bien distincts, qui récapitulent en quelque sorte les phases de son évolution historique.

a) Fondement éthique. — Le socialisme n'a pas renoncé aux forces sentimentales et morales. « Il ne suffit pas, déclare B. Malon, de faire appel aux intérêts économiques et aux haines de classe », car le socialisme ne se laisse pas enfermer « dans la coquille du processus économique ». C'est là, avouons-le, l'aspect le plus sympathique et aussi le plus tenace du socialisme. Les *Dialogues socialistes* d'Éd. Berth, 1901, glorifient la valeur moralisatrice du socialisme, qui émancipe les deux puissances les plus aptes à moraliser l'homme : le travail et l'amour; le travail élevé du régime du salariat au régime de l'association, l'amour rénové au sein de la famille ou entre les sexes par l'indépendance donnée à la femme. Charles Andler estime lui aussi que l'on est d'abord socialiste par l'« adhésion du cœur » à un idéal « qui se propose à nous pour sa beauté ». Le travail débarrassé de préoccupations égoïstes et mercenaires : tel serait l'idéal du socialisme; il ajoute aussitôt que ce socialisme-là n'est pas le socialisme que l'on rencontre aujourd'hui... Sous ces sentiments infiniment respectables et tout à l'honneur de ceux qui les ont conçus, que découvrons-nous de précis? La nausée d'un régime où la possession des richesses semble la fin de tout effort humain, le but unique du travail et souvent même le honteux carcan où étouffent nos plus spirituelles aspirations. C'est de cela qu'on accuse l'institution de la propriété privée, considérée comme le pivot du régime capitaliste tout entier et comme l'instrument de toutes les spoliations et de toutes les servitudes.

b) Fondements économiques. — Plus précise, mais plus discutable, se présente la base économique du socialisme.

Dans une thèse ironiquement intitulée *L'utilité sociale de la propriété individuelle*, 1901, Ad. Landry oppose cette institution à l'intérêt social. Le producteur, parce qu'il est mû par l'appât du profit individuel, peut être amené à orienter ses efforts dans une direction nuisible au bien général; ce qui l'intéresse, c'est moins la « productivité » que la « rentabilité » de son entreprise : il a intérêt à jeter à la mer ou à brûler une partie de sa récolte de blé ou de café, afin de maintenir les cours et d'obtenir un bénéfice définitif plus grand; il peut substituer l'élevage à la culture sur ses terres. Dans les deux cas, son intérêt individuel l'emporte donc sur l'intérêt social, précisément à cause du caractère individuel de la propriété. La consommation, à son tour, est mal servie à cause de la propriété privée : il paraît juste de pourvoir aux besoins essentiels de l'humanité avant de satisfaire des besoins moins intenses, ou artificiels, ou même nuisibles. Or, aujourd'hui, la consommation qui exerce la plus grande influence sur le marché, à cause de la propriété individuelle combinée avec la libre concurrence, est la consommation des riches; en ce sens d'abord que les riches, par la hausse des prix, obtiennent seuls les denrées de première nécessité si celles-ci viennent à se raréfier; de plus, en ce sens que la production, orientée par la demande des consommateurs fortunés, s'applique à des industries de luxe, sans souci d'autres activités qui seraient moins rémunératrices, mais dont le besoin se fait sentir tragiquement pour la foule des miséreux.

c) Fondements philosophiques. — Sans prétendre nier ce qu'il y eut d'original dans l'œuvre de Karl Marx,

il est facile de constater que le marxisme ne se borne pas à emprunter aux économistes libéraux leur théorie de la valeur.

Malgré qu'il en ait, le socialisme scientifique repose sur une infrastructure philosophique où l'on reconnaît la conception déterministe de l'histoire propagée avec quelques variantes en Allemagne par les disciples de Hegel, en France par les positivistes, et en Angleterre par les utilitaristes radicaux. On voit qu'il ne faut accepter qu'avec beaucoup de réserve l'opinion courante selon laquelle l'année 1848 marque un renversement inopiné et définitif de l'histoire socialiste : avant 1848, il n'y aurait eu qu'utopie et sentimentalité, toutes les revendications socialistes reposant sur quelque idéal moral ou religieux; 1848 aurait vu l'avènement d'un socialisme doctrinal, systématique, armé d'une conception de l'univers, d'un socialisme objectif et précis comme une science exacte. « L'originalité de Marx est d'avoir groupé ce qui était épars avant lui... La paternité des idées n'appartient pas moins à leurs vrais auteurs. Or, c'est à Fichte qu'appartiennent la critique de la théorie économique de la valeur et l'antithèse de la valeur et du prix; à Lamennais, l'idée de la loi d'airain des salaires et celle du surtravail; à Owen, l'idée que, l'homme étant le produit du milieu, il faut changer le milieu pour changer l'individu; à Saint-Simon, l'idée que la société est de longue date partagée entre une classe laborieuse et une classe oisive dont l'antagonisme explique les crises historiques; à Auguste Comte, l'idée que les capitaux tendent à s'accumuler dans les mêmes mains et que la disparition de la petite entreprise est inévitable; à Fourier et à Considérant, l'idée que de là résulte une nouvelle féodalité; à Mill enfin, l'idée que l'émancipation des salariés doit être avant tout leur œuvre. » Gaston Richard, *La question sociale et le mouvement philosophique au XIXe siècle*, Paris, 1914, p. 201.

Quelque décevantes que soient toujours ces recherches de paternité, et même si les attributions, comme nous le croyons ici, demeurent discutables, elles offrent du moins ce résultat positif de nous donner une meilleure intelligence du système de pensée socialiste en en fouillant les origines. Or, il est incontestable que ces origines se placent dans un fort courant matérialiste. Entre autres précurseurs, Blanqui exposait déjà les thèmes économiques du matérialisme marxiste dans la *Critique sociale*, écrite deux ans avant la publication du *Capital*. « En philosophie, Blanqui était matérialiste comme Marx. Il a exposé ses vues dans une œuvre étrange, *L'immortalité par les astres*, où la conception mécaniste de la nature est conduite logiquement à ses conséquences extrêmes. » L'individu perd toute espérance d'immortalité personnelle, mais « les lois mécaniques de la matière et du mouvement garantissent un équivalent de l'immortalité » par une sorte de métempsycose ou de retour éternel. Gaston Richard, *op. cit.*, p. 201-203.

Il n'importe guère, après tout, que Marx ait emprunté. Au point de vue historique, on ne peut nier que le socialisme scientifique ait trouvé en lui son expression. Celle-ci, on le sait, fut marquée par l'évolutionnisme de l'époque et par l'idéalisme hégélien. Mais ce qui constitue la trouvaille de Marx, ce fut, à notre avis, et peut-être sous l'influence de Feuerbach, de renverser les termes de cet idéalisme pour attribuer au fait matériel la dialectique hégélienne de l'idée. Le matérialisme historique joue vraiment dans la doctrine marxiste le rôle de *deus ex machina*. Tandis que l'idéal, selon Hegel, résorbait par synthèse la thèse et l'hypothèse contradictoires, c'est le fait, pour Marx, qui porte en soi, avec le germe de sa propre destruction, la loi évolutive de son progrès. Tout fait se présente donc avec sa loi nécessaire; la loi abstraite et universelle n'existe pas, au gré de Marx. Il est vrai que cette génération nécessaire de l'idéal par le fait historique s'impose, semble-t-il, comme une loi universelle. Marx est pris au piège. Parce qu'il pose en loi la dialectique nécessaire du réel, chargé de son germe évolutif, il rend à la métaphysique un hommage aveugle au moment qu'il croit l'assujettir à la loi du fait matériel. Sans doute, il veut ne connaître aucune loi de l'idéal; mais il a réintroduit la loi idéale, sa nécessité, son universalité, au cœur du réel. « Les lois naturelles de l'évolution sociale formulées par Marx ne sont qu'une autre forme symbolique, adaptée à notre époque d'athéisme, de cette loi supérieure qui domine les destinées humaines et que les générations antérieures appelaient Dieu. L'évolution économique est pour Marx un Dieu sévère, violent et cruel... Il exige des hommes qu'ils sacrifient à un but reconnu inévitable absolument tout, jusqu'au sentiment de leur propre volonté. » A. Philip, *Henri de Man et la crise doctrinale du socialisme*, 1928, p. 169. On ne saurait mieux dire : la loi évolutive du matérialisme historique, malgré Marx, devient pour lui en fait un axiome suprême d'explication métaphysique, ce que les théistes appellent cause première; les libéraux, ordre naturel et nécessaire; Blanqui, lois mécaniques de la matière et du mouvement, etc. Cf. B. Jacob, *Le matérialisme historique*, dans *Rev. de mét. et de mor.*, 1907, p. 101-120.

Dans cette vue, la propriété capitaliste trouve son explication marxiste. Explication qui, par moments, rappelle les explications *a quia*, purement descriptives. La propriété ne dépend d'aucun principe idéal, mais elle est inscrite nécessairement dans la phase capitaliste du processus historique. Que, du reste, on ne se rassure pas, car cette nécessité est toute provisoire. Dans le fait capitaliste, à côté de la thèse propriété, Marx aperçoit l'antithèse expropriation, qui se réalise fatalement, par le déroulement inévitable de l'exploitation capitaliste. Le capitalisme, par sa loi interne, est « son propre fossoyeur » puisqu'il se concentre en quelques mains de plus en plus rares et engendre une prolétarisation de plus en plus générale. La synthèse s'ébauche, se dessine : une socialisation complète du capital, c'est-à-dire l'éviction de la propriété privée.

La rigueur systématique du marxisme ne tarda pas à se détendre grâce aux exigences de l'action sociale et politique et grâce au positivisme même des doctrines libérales qu'il avait à vaincre. « Pour B. Malon, le progrès n'est plus, comme dans la doctrine de Marx, une nécessité; le socialisme intégral, c'est-à-dire envisagé sous tous ses aspects, dans tous ses éléments de formation, avec toutes ses manifestations possibles, est l'aboutissement synthétique de toutes les actions progressives de l'humanité présente. Le socialisme n'est pas exclusivement économique, son objectif est aussi philosophique, politique et social; il embrasse la propriété, la famille, la religion, l'État. L'idée, le sentiment, sont des facteurs du progrès au même titre que les forces organiques. » G. de Greef, *Le transformisme social*, Paris, 1895, p. 289.

Cet élargissement, cet assouplissement de l'idéologie marxiste était aisé à prévoir, car le matérialisme dialectique à l'état pur ne caractérisait pas assez nettement, aux yeux de la foule et pour l'action, le nouveau socialisme. Est-ce que logiquement, le marxiste n'aurait pas dû, comme l'optimiste libéral, laisser faire et laisser passer sans prétendre arrêter ou seulement modifier le processus historique? Du reste, une reviviscence des philosophies idéalistes et criticistes révélait la faiblesse de la conception matérialiste de l'histoire. On vit donc le marxisme se vider peu à peu des thèses les plus caractéristiques de Karl Marx. Aujourd'hui, l'on serait en peine de découvrir entre toutes les formes de socialisme les liens d'une unité philosophique réelle.

Elles se distinguent par leurs méthodes d'action et par l'étendue des revendications qu'elles affichent; mais l'unité spirituelle leur manque cruellement.

3. *Les variétés de socialisme.* — Sous cette réserve, il n'est pas sans intérêt de décrire rapidement l'attitude des diverses écoles socialistes, non pas pour suivre l'évolution d'un système ou les variations d'un parti, ce qui ne nous intéresse pas ici, mais pour voir ce qu'y devient la notion de propriété.

a) Le collectivisme. — Poussant à bout l'idée de « gouvernement des choses », à laquelle le nom du comte de Saint-Simon demeure attaché, le socialisme, sous sa forme collectiviste, préconise une organisation complète de la production, de la distribution et même de la consommation, sous l'autorité de l'État.

La propriété est donc absolument exclue, en tant que pouvoir de libre détermination en matière économique. L'autorité seule apprécie les besoins, organise la production, rétribue chacun en unités de valeur sociale, c'est-à-dire selon le temps de travail de qualité moyenne qu'il a donné à la production. Ainsi, l'on se flatte d'éliminer du haut en bas de l'échelle les divers prélèvements que l'on y opère aujourd'hui sous le nom de loyers, de dividendes, d'intérêts. « Plus de profits ni de salaires; la distinction entre capitalistes et salariés s'évanouit. Plus d'échanges individuels ni de commerce privé; en dehors des objets débités par les entrepôts publics, il ne peut y avoir aucune vente de marchandises entre particuliers. Plus de monnaie au sens actuel du mot. » Bourguin, *Les systèmes socialistes*, 2e éd., p. 11. La logique marxiste peut ici se donner libre carrière, en tirant toutes les conséquences de l'idée de valeur-travail, pour réaliser sans détour, sans institution intermédiaire, l'échange direct des travaux contre les produits. Le bon de travail n'a pas la signification d'une monnaie! il n'est qu'un certificat : « Un certificat quelconque, un bout de papier imprimé, un fragment d'or ou de fer-blanc, constatera le temps de travail fourni et mettra l'intéressé en mesure d'échanger ces marques contre les objets de tout genre dont il aura besoin. » Bebel, *La femme*, p. 273. La propriété est donc radicalement exclue, aussi bien la propriété des moyens de production que celle des objets de consommation, puisque ceux-ci sont obtenus par les travailleurs non pas suivant la productivité de leurs instruments de travail (cette base de rétribution ouvrirait en effet les voies à l'inégalité), mais suivant un barème administratif déterminant dans chaque catégorie le produit moyen d'une heure de travail. Cette appréciation, qui ne peut échapper au soupçon d'arbitraire, enlève en réalité au travailleur tout espoir de consommer une valeur exactement correspondante à l'efficacité de son effort et ne lui permet d'escompter que le niveau de vie déterminé pour lui par l'administration. On blesse au vif l'idée de libre disposition, essentielle à la propriété.

On devine les inconvénients du système : responsabilités écrasantes de l'État et retentissement catastrophique de la moindre erreur dans les prévisions administratives; risques de la routine et du laisser-aller chez les fonctionnaires, de qui l'on attend le progrès matériel, le développement de la production, la critique constante et la mise au point des méthodes, le souci de comprimer les coûts de revient; difficultés quasi insurmontables dans l'adaptation de la production aux besoins, conçue comme une besogne administrative, donc lente et rigide; caractère oppressif de l'organisation collectiviste non seulement dans le choix de la profession et dans son exercice, mais jusque dans l'appréciation des besoins et l'orientation de la consommation. Certains croient écarter le reproche d'oppression en remplaçant l'État par un gouvernement économique, et les impôts par un simple prélèvement sur le produit du travail pour les besoins publics. Ce n'est qu'un changement d'étiquette, ou peut-être un danger de surcroît : le gouvernement économique exercera une autorité au moins aussi pesante qu'un État politique, et son intervention ne pourra même plus se colorer de mobiles honorablement idéalisés; quant aux prélèvements sur le produit du travail, ne sembleront-ils pas plus délicats à justifier et plus douloureux à subir, plus proches de la corvée, du service personnel, que les impôts supportés aujourd'hui? C'est du reste la tare profonde du socialisme; après avoir sapé la propriété, sous prétexte qu'elle permet de trop fréquentes et de trop injustes exploitations de l'homme par l'homme, il organise un réseau d'obligations personnelles qui donneront à l'homme, à tout homme, la certitude d'être exploité, mais légalement et méthodiquement, par la collectivité ou ses représentants.

b) Le socialisme d'État. — Ce qui définit les différentes sortes de socialisme d'État, c'est la socialisation limitée aux seuls moyens de production : terres, usines, moyens de transport, crédit. Mais on renonce à l'identification marxiste de la valeur et du travail social. La valeur des produits et des services se détermine selon le système libéral de l'offre et de la demande à la faveur duquel interviennent les appréciations libres, variables et personnelles des consommateurs.

Au prix de cette entorse aux principes marxistes, le socialisme d'État réalise, avec moins de peine que le collectivisme, l'équilibre de la production et des besoins. La possibilité de suivre le jeu spontané de la loi de l'offre et de la demande procure un guide sûr aux producteurs, c'est-à-dire aux fonctionnaires de la collectivité : ils auront la chance de satisfaire de vrais besoins et de ne pas s'entêter dans une production inutile et socialement ruineuse. Le danger est celui que présente un monopole absolu. La valeur est bien fixée par la loi de l'offre et de la demande, mais l'offre se trouve artificiellement concentrée aux mains de l'État, seul et universel producteur, qui jouit en somme des pouvoirs illimités d'un trust gigantesque, maître de toutes les branches de l'économie. Sans doute cette puissance n'est pas nécessairement nocive; en se mettant à la tête de la production, l'État recueille l'ensemble des profits que jusqu'à présent se partageaient les industriels, les actionnaires de sociétés, les banquiers, les entrepreneurs de transport, etc., et rien ne l'empêche, après avoir couvert ses frais et pourvu aux réserves opportunes, de faire un emploi judicieux de ses bénéfices pour le bien de la collectivité. On satisfait ainsi à la requête fondamentale du socialisme : la suppression de l'exploitation capitaliste par intérêts et profits. La rente économique subsiste, mais elle passe entièrement à la collectivité, ce qui paraît se justifier pleinement, puisque c'est le développement des besoins collectifs qui engendre cette rente.

Il reste que la machine administrative nécessaire au fonctionnement du socialisme d'État est aussi pesante et compliquée qu'en régime collectiviste; que le progrès technique, ici et là, dépend du zèle apporté à leur tâche par les fonctionnaires; que la liberté du travail, l'activité professionnelle, la satisfaction des besoins, se subordonnent au pouvoir étatique.

C'est pourquoi nul ne préconise l'avènement du socialisme d'État considéré comme un bloc homogène. On le nuance généralement de socialisme décentralisé par régions, par communes, par professions, et l'on réserve une marge à la production individuelle. Le programme de ce socialisme ainsi nuancé s'oppose moins que celui du collectivisme à la thèse traditionnelle et chrétienne de la propriété; celle-ci n'exige pas que toute la production soit aux mains du capitalisme privé et elle n'a pas d'objection à présenter, en principe, contre la socialisation de certaines entreprises

particulièrement puissantes et importantes : postes, transports, banques, assurances, mines, constructions mécaniques, fabrication d'armes, voirie, distribution d'eau, de gaz, d'électricité, assistance, hospitalisation, dans le cadre régional ou communal; organisation des loisirs, des retraites, de l'apprentissage dans le cadre professionnel, etc. Bien entendu, on n'approuve pas pour autant la philosophie du socialisme.

3° *La propriété et le « sociologisme ».* — La théorie «sociologique» de la propriété appartient à un système doctrinal, qui se distingue nettement du socialisme. Pourtant, au point de vue philosophique, il n'y a qu'avantage à rapprocher les deux exposés puisque le préjugé évolutionniste leur est commun et que, par des voies différentes, ils mènent à des conclusions assez voisines. Si l'école sociologique repousse le matérialisme historique, c'est pour remplacer l'évolution dialectique du fait matériel par celle du fait social, considéré lui-même comme objectif, transcendant, progressant d'une marche qui lui est propre et entraînant l'évolution nécessaire des idées, des mœurs, des esprits.

En ce qui concerne la propriété, l'école sociologique souligne avec raison son caractère social. La notion même de valeur est un fait social; on considère cette dernière comme un produit de la collectivité, variant dans sa constitution et dans son fonctionnement selon les sociétés. On ne nie pas l'influence des circonstances économiques, mais on tient pour trop étroite une explication qui ne se fonderait que sur elles et qui négligerait le rôle d'autres faits sociaux, comme les croyances, les mœurs, les lois, la contrainte sociale. Et l'on construit la courbe évolutive de la propriété en fonction de l'évolution propre et autonome de l'être collectif. La propriété fut d'abord collective parce qu'à l'origine le groupe seul existait, les individus ne s'étant pas encore élevés à une personnalité différenciée. La différenciation des propriétés s'est opérée en même temps que s'opérait la division du travail social et que l'unité amorphe du clan primitif se distribuait en petits groupes plus ou moins étendus; l'avènement de la personnalité individuelle, par un progrès de la conscience dont l'évolution même de l'être collectif peut rendre raison, dut coïncider avec l'avènement de la propriété individuelle. « C'est le développement de l'individualisme et de l'égalité civile, l'affaiblissement de l'ancienne structure familiale, les progrès d'une classe bourgeoise portée au pouvoir en raison de son rôle économique, et enfin la suppression du système féodal qui ont amené la constitution de la propriété individuelle et libre. Là où est affirmée la valeur de la personne humaine, est également reconnu son droit à disposer librement des choses qui constituent son patrimoine, et, comme le travail est de plus en plus considéré comme le facteur essentiel de la personnalité, c'est également par le travail qu'on tend à justifier le plus souvent cette extension de la personnalité sur les choses, de même qu'en plaçant dans la liberté l'essence de la personnalité, on est conduit à respecter la propriété comme la suprême garantie de la liberté. Mais il faut bien se pénétrer de cette idée qu'il n'y a aucun lien logique entre le travail ou la liberté et la propriété. Ce sont là des représentations collectives, dont il est possible d'expliquer la genèse et qui restent fonction de tout notre système de valeurs morales. » René Hubert, *Manuel élémentaire de sociologie*, Paris, p. 407.

Ces formules sont remarquables à tous égards. Elles nous aiguillent, à la suite d'une métaphysique inconsciente, vers une représentation moniste de l'univers. La source primordiale, la cause première de toutes les valeurs, est le groupe au sens le plus large, l'être social, l'être collectif. Rien n'existe ni ne vaut que s'il *participe* aux valeurs collectives. L'individu n'existe pas, comme être conscient, comme personne, tant que le groupe ne l'a pas engendré à la vie autonome, libre, du moi personnel. A mesure que s'opère cette différenciation, prend valeur aussi, par participation, tout ce qui se rattache aux groupements mineurs, puis aux individus, en qui s'incarne progressivement la valeur collective. Synthèse puissante et ingénieuse à coup sûr, où se trahit une exigence intellectuelle très respectable; mais synthèse hypothétique, fondée sur ce *deus ex machina* qu'est le « social », réalité transcendante, existant par soi, valable par soi, matrice féconde de tout l'ordre humain, qu'il s'agisse d'économie, de religion, de mœurs individuelles ou familiales, aussi bien que de politique et d'esthétique. La loi évolutive du «social» progresse, sur le plan idéal, avec la même implacable nécessité que la loi dialectique du fait matériel selon Marx. Est-ce que, plus heureuse que cette dernière, l'évolution du social a laissé dans l'histoire quelques traces perceptibles, dans lesquelles l'hypothèse sociologique trouverait une opportune confirmation? C'est ce que Durkheim et ses successeurs ont cru pouvoir établir en accumulant des volumes précieux d'observations ethnographiques, d'où il résulterait que l'évolution de la propriété reproduit effectivement la courbe voulue par leur système. Ces tentatives offrent trop d'importance pour que nous les négligions. En effet, socialistes et sociologues se rencontraient et s'épaulaient ici, dans la critique d'une conception traditionnelle, où la propriété faisait figure d'institution immuable, « évidemment nécessaire », fondée sur la nature même de l'homme. Il faut écarter cette objection préalable que, sous prétexte de science objective, on oppose à la doctrine chrétienne de la propriété. Le terrain une fois déblayé, il ne nous restera qu'à critiquer philosophiquement cette doctrine et à l'exposer sous une forme aussi cohérente et démonstrative que possible.

VI. Observation des faits en matière de propriété. — Indépendamment des services qu'elle est appelée à nous rendre dans la critique de l'évolutionnisme socialiste ou sociologisant, la description objective de quelques faits de propriété vaut par elle-même, à titre d'enseignement positif. Elle est de nature à enrichir notre notion de la propriété, en lui donnant plus de souplesse et de relativité analogiques. Seule une telle notion, ainsi affinée et plus strictement définie, pourra satisfaire aux exigences d'une critique rationnelle.

Les éléments de la présente description sont pour une bonne part empruntés aux travaux des évolutionnistes eux-mêmes, qui eurent le mérite d'accumuler de précieuses observations ethnographiques; pour le reste, on utilise l'histoire, notamment l'histoire économique et sociale. Quant au cadre, nous acceptons celui qui nous paraît le plus commode et en même temps le moins sujet à caution : d'abord les observations d'ordre ethnologique, groupées selon la méthode viennoise des cycles ou cercles culturels; puis l'analyse sommaire de quelques civilisations, historiquement accessibles, que leur influence sur la culture occidentale rend particulièrement dignes de nous retenir.

1° *Données ethnologiques.* — 1. *La propriété chez les peuples de civilisation plus ancienne ou primitive.* — On groupe sous l'étiquette assez conventionnelle de « primitives » trois et peut-être quatre civilisations humaines, les plus simples qu'il nous soit permis d'atteindre : le système culturel central (Pygmées, Pygmoïdes, habitant les régions centrales du globe, les îles du Sud et du Sud-Est asiatiques et l'Afrique centrale); le système austral (Tasmaniens, Australiens du Sud-Est, Fuégiens, habitant la partie méridionale du globe); le système septentrional (primitifs du Nord-Est asiatique, du Nord-Est américain, de la Californie, que l'on trouve plus au Nord). Il faut vraisemblablement

annexer à ces trois civilisations dites primitives celle « du boumerang », qui en est pourtant distincte et qui semble un peu plus évoluée (couches anciennes de l'Australie, Soudan méridional, région du Nil, couches anciennes de l'Amérique du Nord).

Notons-le, dans ces civilisations, on ne trouve pas le totémisme parfait ou totémisme de clan. Le totémisme de sexe et le totémisme individuel, très rares dans la civilisation centrale, se rencontrent le premier dans la civilisation australe, le second dans la civilisation septentrionale, mais ils n'y jouent qu'un rôle secondaire. Or, la propriété est connue. Certes, les biens susceptibles d'appropriation chez des peuples aussi simples ne sont ni nombreux ni importants; ils consistent principalement en objets de consommation, qui sont en effet presque toute la richesse à ce stade de civilisation; ils comprennent en outre quelques outils rudimentaires et des armes très simples; on ne songe pas encore à s'approprier le sol.

a) En ce qui concerne les *denrées de consommation*, l'on sait que deux théories se sont fait jour. Selon les uns, la recherche des aliments, aussi bien que leur consommation, se serait à l'origine effectuée collectivement, dans un communisme parfait. Pour d'autres, et notamment pour K. Bücher, l'individualisme aurait régné en maître; chacun aurait cherché et consommé sa nourriture, sans souci de personne. En réalité, ces affirmations ne correspondent à aucune donnée observable. L'individualisme et le collectivisme à l'état pur ne se rencontrent nulle part. L'homme réel, celui que l'ethnologie observe, vit en famille dès les civilisations primitives, et ce caractère éclate avec une évidence particulière chez les Pygmées et les Pygmoïdes, qui semblent les plus simples des peuples primitifs. Or, ce fait social de la vie familiale commande une organisation de la propriété, aussi éloignée du communisme radical que de l'individualisme absolu. La famille, comprenant au sens strict le père, la mère et les enfants, constitue l'unité de production et l'unité de consommation en ce qui concerne les denrées alimentaires.

b) On ne connaît pas de civilisation, si ancienne et si simple qu'elle soit, où l'homme n'use pas d'un minimum d'*outils*, d'*armes*, de *vêtements*, etc.; ce sont aussi des objets de propriété. Et cette fois on s'aperçoit qu'il s'agit d'une véritable propriété individuelle. Le père a ses armes et ses outils; la mère, ses paniers; chacun a son allume-feu, ses vêtements et ses parures. Or, tous les voyageurs s'accordent à reconnaître que chacun dispose en maître et exclusivement des objets qui lui appartiennent et dont il se sert.

c) Chez des peuples chasseurs, ignorants de toute agriculture et adonnés au nomadisme, l'idée même de *propriété foncière* doit être inconnue, semble-t-il. Il est vrai que le sol ne fait pas l'objet d'une appropriation individuelle ni même familiale; c'est en un certain sens la propriété de la communauté, à savoir du groupe. Ces deux, trois ou quatre familles qui campent de compagnie disposent ensemble d'un certain terrain plus ou moins étendu; le sol n'étant utilisable que comme territoire de chasse ou de cueillette, il est inutile de le morceler entre les familles. Quant à le délimiter avec précision, cela ne devient indispensable que dans certaines circonstances, par exemple lorsque plusieurs groupes voisinent dans une même région aux ressources limitées. Au contraire, si la forêt est étendue et fertile, comme aux îles Andaman, les familles en profitent pour se réunir en plus grand nombre et constituer sur un territoire commun des groupes plus importants.

La propriété immobilière des primitifs se précise en ce qui concerne leur habitation. Simple hutte provisoire, rideau de branchages tressés que l'on oriente pour se garantir du soleil ou du vent, cabane demi-ronde, ronde ou enfin conique, quelles que soient sa forme et son importance, l'habitation est propriété familiale. Les voyageurs parfois négligent de le rapporter, tant la chose va de soi; ils notent des faits d'habitation commune, précisément parce que ces faits demeurent exceptionnels.

On le voit, si nous ne voulons rien affirmer touchant la toute première origine de la propriété, nous devons néanmoins constater que nous ne connaissons aucun peuple, quelque simple que soit sa civilisation, qui n'en possède la notion précise et claire. Cette notion est plus ou moins strictement définie selon les catégories d'objets considérés, mais elle ne se présente pas originellement comme le produit d'élucubrations totémistes. C'est une donnée plus solidement enracinée et plus constante.

D'autre part, la propriété primitive n'a rien d'une concession que l'État, sous les espèces du groupe de familles, du clan ou de la tribu, aurait faite aux familles ou aux individus. Le pouvoir public est peu différencié, presque inconsistant, en face des familles unies et des individualités pleines de vitalité. Toutefois ne repoussons pas à priori l'intervention politique dans l'usage, dans la répartition des biens. Maintes fois, lorsque l'autorité et la compétence propres de la famille sont en défaut, l'État y supplée. Il est avant tout le propriétaire du sol, en ce sens qu'il préside au choix, à la garde, à la délimitation du territoire de chasse et de cueillette. De plus, le groupe assume des charges sociales qui lui donnent l'occasion d'entreprendre sur le droit individuel de propriété. On rapporte d'un groupe de Boschimans qu'une part notable du butin y revient régulièrement aux veuves. Après les randonnées de chasse en commun, l'Andamanais peut, s'il est père de famille, disposer de sa part de prise pour soi et pour les siens; mais ce que rapporte un célibataire doit être partagé par les anciens au profit des infirmes et des vieillards. Dans une tribu d'Esquimaux, le pouvoir public peut contraindre en temps de disette celui qui a fait une belle capture à en laisser profiter tous les membres du groupe.

Il est donc arbitraire d'imaginer, aux origines de l'humanité, soit un communisme absolu, soit un individualisme absolu en matière de propriété. En fait, c'est tantôt la propriété individuelle et tantôt la réglementation autoritaire qui l'emporte, mais les deux tendances se retrouvent toujours, et, au delà de ces oscillations superficielles, il règne toujours entre elles une sorte d'équilibre.

2. *La propriété chez les peuples de civilisation ancienne ou primaire.* — La suite de l'évolution historico-culturelle montre que l'homme s'est souvent éloigné de ce juste milieu, en matière de propriété comme dans le domaine des relations politiques ou familiales; mais l'alternance des actions et des réactions autour de ce pivot révèle bien l'attrait en quelque sorte naturel exercé par l'idéal d'une propriété équilibrée, où la liberté individuelle trouve son champ normal d'activité, où, d'autre part, le bien commun obtient quelques garanties essentielles.

a) Une des civilisations anciennes les plus curieuses à cet égard est la civilisation dite de la *grande chasse*. L'homme a perfectionné sa technique de la chasse; grâce à ce progrès et grâce aux conditions favorables présentées par des régions giboyeuses, son activité économique a pris une importance extrême, laissant loin derrière elle, presque sans intérêt, le travail de cueillette, dévolu à la femme. La grande chasse procure des vivres abondants, des loisirs; elle exige le groupement de nombreux associés qui, au repos, s'adonnent à une vie politique intense et compliquée. Le totémisme, les classes, avec leurs interdictions et leurs strictes divisions sociales, caractérisent cette civilisation ancienne. La propriété, dans ses grandes lignes,

offre la même structure qu'au sein des civilisations primitives, avec son double caractère d'individualisme et de collectivisme. Mais ces deux traits, ici, sont plus poussés. Tout d'abord, l'intervention de l'État totémiste se fait plus fréquente, plus effective, plus pesante : à cause de la vie plus sédentaire, l'État est tenu de fixer à chaque subdivision de la tribu, aux clans, un territoire beaucoup plus nettement défini que par le passé, comme domaine de chasse ou de cueillette; en outre, l'acquisition et la consommation des denrées alimentaires sont soumises à des prescriptions étatiques souvent minutieuses et rigides; on doit en livrer des portions importantes à certaines catégories, notamment aux vieillards, ou bien en certaines circonstances déterminées, telles que l'initiation des jeunes gens. En second lieu, le sens individuel de la propriété privée devient beaucoup plus aigu pour tous les objets d'art, d'industrie, que le perfectionnement des techniques, l'augmentation des loisirs, le progrès du trafic et du commerce permettent de multiplier.

b) La civilisation ancienne *de droit maternel (avec exogamie)* résulte du développement apporté à la simple cueillette, transformée par les soins de la femme en petite culture jardinière à la houe. L'activité économique de la femme devient prépondérante; sa situation sociale se fortifie; dans la grande maison carrée, solidement construite, la femme règne en maîtresse; c'est elle qui, la première, est reconnue propriétaire individuelle du sol. L'invention et le perfectionnement des techniques féminines, comme la fabrication des paniers, des poteries, comme le tissage, ajoutent au prestige de la femme. Aujourd'hui encore, dans les pays qui ont conservé cette structure sociale de droit maternel, comme en certains districts de l'Inde antérieure et au delà du Gange, la femme se trouve toujours propriétaire du sol et préside à la vie économique. On constate un fléchissement de l'équilibre dans le sens individualiste, au profit de la femme. Les hommes tentent de réagir : organisés en sociétés secrètes au cérémonial compliqué, au secret rigoureux, ils terrorisent les femmes jardinières et propriétaires, exercent sur elles un véritable chantage, pour contenir leur puissance économique et en définitive pour leur arracher une part des fruits de leurs jardins. Par ce biais, une sorte d'équilibre se rétablit entre les prérogatives individualistes d'une propriété rigoureusement personnelle et les nécessités de la vie communautaire. Cette réaction sera du reste poussée si loin, que l'homme considérera la femme comme une source de richesse à exploiter et bientôt comme une esclave.

c) La civilisation des peuples *nomades, éleveurs de troupeaux,* issue de la chasse primitive organisée et perfectionnée par l'homme, exerça une grande influence sur l'évolution de la propriété.

En ce qui concerne la propriété du sol, cette civilisation ne différait guère des civilisations primitives de chasseurs. La tribu disposait d'un certain territoire, plus ou moins exactement délimité; sur ce territoire, les groupes et les familles allaient et venaient sans entraves, pourvu toutefois que la place ne fût pas trop resserrée et que le lieu fût riche de ressources suffisantes. Mais, en ce qui concerne la propriété mobilière, des perspectives pour ainsi dire infinies s'ouvraient aux pasteurs. Avec de l'adresse, de la persévérance, en utilisant le croît naturel des animaux, chacun pouvait se constituer rapidement de grands troupeaux. Le plus difficile était de commencer sa fortune; elle s'édifiait ensuite d'elle-même. La Bible nous fait connaître la richesse de Job, un pasteur bédouin : il possédait sept mille brebis, trois mille chameaux, cinq cents paires de bœufs, et cinq cents ânesses; après toutes ses épreuves, il reçut en récompense le double, c'est-à-dire quatorze mille brebis, six mille chameaux, mille paires de bœufs et mille ânesses. Le P. W. Schmidt remarque que ces chiffres ne doivent pas être considérés comme pieusement ou poétiquement exagérés et il cite Atkinson rapportant qu'un chef de Kirghiz possédait près de dix mille chevaux, que certains propriétaires de la même tribu en possédaient de cinq à sept mille, sans compter un grand nombre de chameaux, de bêtes à cornes et plus de deux cent cinquante mille moutons. W. Schmidt et W. Koppers, *Völker und Kulturen*, 1925, p. 218. Il va de soi que le soin de tout ce bétail exigeait un nombreux personnel : de là l'importance de la famille patriarcale, comprenant les femmes, leurs enfants, les épouses des fils et leurs enfants, avec une nombreuse domesticité. On considère assez généralement le régime économique des pasteurs nomades, avec les inégalités sociales qui s'ensuivent, comme une forme de capitalisme. Ajoutons que la grande famille patriarcale concentre en soi la plupart des fonctions politiques : le patriarche est roi, juge, prêtre, chef de guerre à l'occasion. L'éviction du groupe politique est donc compensée par l'extension du groupe familial, et la tendance individualiste est freinée par les charges sociales nombreuses, indéfinies et perpétuelles, de la famille patriarcale.

3. *La propriété au sein des civilisations moins anciennes ou mixtes.* — *a)* On rencontre aujourd'hui dans la mer du Sud et en Afrique, on soupçonne à l'origine de certaines grandes civilisations de l'ancien Orient (Égypte, Assyrie, Babylonie) et l'on reconnaît en Europe, aux débuts du néolithique, une forme de civilisation notablement répandue, qui combine la *grande chasse* totémiste et le *jardinage* de droit maternel. On y trouve réunies la propriété urbaine, artisanale, industrielle et la propriété rurale. Mais cette union ne va pas sans complication. Les divisions sociales usitées en régime totémiste se complètent par une sorte de « mur d'argent »; la monnaie fait son apparition; elle s'accumule en certaines mains; l'usure ne tarde pas à sévir, le taux de l'intérêt atteignant couramment 100 %; cependant, les emprunteurs ne manquent pas, car l'argent seul permet l'ascension sociale. Les riches, pour manifester leur haute situation, luttent de prodigalité en dissipant leurs richesses, en détruisant leur vaisselle, leur mobilier, même leurs esclaves, à l'occasion de certaines solennités *(potlachs)*. En ce qui concerne la propriété du sol, l'habitude totémiste de glorifier l'homme et de lui accorder la prépondérance sur la femme s'oppose au rôle de propriétaire qui revient à celle-ci dans la civilisation maternelle de petite culture; les chasseurs totémistes transmettent leurs biens à leurs propres enfants, tandis que dans la civilisation matriarcale les biens du frère passent aux enfants de la sœur; ici, un compromis intervient : Seligman rapporte de certaines tribus de Mélanésie que le père partage sa fortune entre ses propres enfants et ceux de sa sœur. D'après Codrington et Rivers, dans ces régions, la succession passe d'ordinaire aux neveux, mais les enfants reçoivent de la sœur des dons personnels. Ailleurs, c'est le père qui, de son vivant, gratifie ses fils; mais, à sa mort, il laisse l'héritage aux enfants de sa sœur. Schmidt et Koppers, *op. cit.*, p. 569-570.

b) La civilisation patriarcale des pasteurs nomades, se combinant avec celle de droit maternel, a donné une *forme nouvelle de matriarcat*, caractérisée par la grande famille, héritage des pasteurs, mais aussi par la vaste et solide demeure familiale que la vie sédentaire permet d'emprunter au régime matriarcal. Le bétail, outre les ressources alimentaires qu'il fournissait aux nomades pasteurs et qu'il procure, plus variées et plus abondantes que jamais, permet de perfectionner l'agriculture en assurant la traction de la charrue. L'entreprise agricole, comme celle de l'élevage pastoral, exige un nombreux personnel ; la « grande famille » matriar-

cale reproduit assez fidèlement la grande famille patriarcale. Ce stade de civilisation offre une tendance remarquable à l'économie communautaire et à une sorte de propriété collective, ce qui demeurait inconnu tant de la civilisation patriarcale nomade que de la civilisation matriarcale stricte. Non seulement une grande famille, mais plusieurs habitent la même grande maison et travaillent en commun.

c) Pendant la seconde moitié du paléolithique, la civilisation des chasseurs totemistes et celle des agriculteurs à droit maternel prirent une extension notable mais, à cause de leur sédentarité, ces civilisations ne pouvaient espérer jouer un rôle mondial. Il en allait autrement de la civilisation des nomades pasteurs. Ceux-ci, au début du néolithique, devaient se répandre dans toutes les directions, jalonnant leur route de nombreuses sépultures qui nous permettent aujourd'hui de les suivre tant bien que mal, comme à la piste. Dans la région de l'Altaï et de l'Iénisséi, par exemple, au-dessus d'un niveau de sépultures appartenant à une civilisation de cultivateurs caractérisée par la présence d'ustensiles de bronze et par l'absence d'animaux domestiques, on trouve une série de tombes où abondent les armes de fer en rapport avec de nombreux squelettes de chevaux. On devine le passage des nomades guerriers issus de la Sibérie. Faisant irruption chez des peuples cultivateurs ou totémistes, qui, paisiblement installés sur les bords d'un fleuve, avaient atteint un haut degré de civilisation agricole ou industrielle, ces envahisseurs commencèrent par tout saccager; mais ensuite une nouvelle civilisation fleurit, plus complexe, plus riche que la précédente et caractérisée par l'opposition d'une classe aristocratique et d'une classe inférieure. A la première, maîtresse du pouvoir, de la richesse, fière et soucieuse de la pureté de son sang, appartiennent les descendants des barbares envahisseurs; la seconde, laborieuse, soumise et timide, groupe les vaincus. Monarchie absolue, aristocratie, esclavage plus ou moins rigoureux : telle est la structure de cette civilisation.

Bien entendu, la propriété des autochtones n'a pas traversé sans dommage une telle crise sociale. Les conquérants se sont persuadés qu'ils sont depuis toujours les vrais et légitimes propriétaires du sol; les autres n'ont pas tardé à leur reconnaître ce droit, sauf à rappeler dans leurs poèmes ou leurs légendes le souvenir de leurs anciennes libertés. La religion, le plus souvent, sanctionne cet état social : l'aristocratie propriétaire se considère volontiers comme d'une race divine; l'empereur est divinisé. L'expropriation des indigènes au profit des pasteurs conquérants se présente sous des formes très diverses et plus ou moins accusées selon les pays. Schmidt et Koppers, *op. cit.*, p. 593. Dans l'Égypte ancienne, le paysan jouissait, moyennant certaines redevances, d'un droit utile presque assimilable en fait à une véritable propriété; même situation dans l'ancienne Mésopotamie. Dans l'Inde, la classe dirigeante des envahisseurs (brahmes) était trop peu nombreuse pour exproprier effectivement les cultivateurs du pays, mais elle aboutit au même résultat par des procédés psychologiques, en inculquant aux castes inférieures cette idée qu'elles devaient s'estimer heureuses de pouvoir servir les êtres supérieurs et divins que sont les brahmes. L'ancien Japon a connu une expropriation plus nette : l'empereur et la haute noblesse possédaient en propre le pays; ils en investissaient leurs vassaux, et ceux-ci divisaient leur fief en parcelles qu'ils affermaient; la population laborieuse et productrice du Japon ne comprenait donc que des non-propriétaires, des fermiers.

Serait-il téméraire d'imaginer une situation assez semblable dans la Gaule d'avant la conquête? César signale des troubles sociaux dans nombre de cités gauloises : une aristocratie militaire et terrienne et une dictature soutenue par une démocratie de petits artisans et de débiteurs remuants, de clients *(ambacls)* et de cultivateurs mécontents, se disputaient alternativement le pouvoir. D'autre part, on constate que, moins d'un siècle après la conquête, Claude pouvait introduire des Gaulois dans le sénat romain et se féliciter de leur complète assimilation. Tacite, *Ann.*, l. XI, c. XXIV. Des troubles sociaux antérieurs à la conquête et de la facilité avec laquelle la Gaule se plia à la législation romaine, on peut induire que la civilisation gauloise n'était pas très profondément implantée et rencontrait encore des résistances. On s'expliquerait cette situation si l'on se rappelait que les Gaulois, comme les Celtes et les Ibéro-Ligures, faisaient dans notre pays figure d'envahisseurs; lorsqu'ils s'y étaient installés, cinq ou six siècles avant notre ère, ils y avaient trouvé une civilisation agricole néolithique assez avancée et solidement enracinée dans les campagnes. Cf. G. Roupnel, *Histoire de la campagne française*, Paris, 1922. Les nouveaux venus s'étaient emparés du pouvoir, avaient constitué une classe aristocratique, mais n'avaient pu évidemment éliminer la population autochtone, que d'ailleurs ils exploitaient. Avant la conquête romaine, la Gaule aurait donc connu la forme de civilisation mixte, dans le genre des civilisations composées de nomades conquérants et de cultivateurs.

2° *Données historiques.* — I. *La propriété dans la Grèce ancienne.* — Au cours du VII[e] siècle avant notre ère, le peuple grec entrait dans l'histoire. On constate dès lors qu'à Mégare, à Athènes, à Syracuse, depuis les côtes de l'Asie Mineure jusqu'à celles de l'Italie et de la Sicile, se déroulent d'âpres luttes sociales. Pour les Grecs, qui vivaient en majorité de l'agriculture, la propriété foncière eut toujours une importance capitale. En dehors des politiciens qui passaient leur vie en ville, l'exploitation directe du sol par le petit propriétaire était la règle. Le mouvement colonial lui-même fut avant tout pour les Grecs une entreprise d'agriculteurs; à peine débarqués, les colons commençaient par se partager les terres. J. Laurent, *Essais d'histoire sociale*, I, *La Grèce antique*, p. 95 sq.

Or, la terre, à l'aube de l'histoire grecque, représentait une propriété nettement familiale. Le père l'administrait plus qu'il n'en disposait. « Chaque génération, à tour de rôle, avait la jouissance des biens immobiliers qu'elle occupait; mais aucune d'elles n'en avait à vrai dire la pleine et entière possession. » Guiraud, *La propriété foncière en Grèce*, 1893, p. 170. Dans la maison, la famille patriarcale se pressait nombreuse : « Le magnifique palais de Priam contient cinquante chambres nuptiales, construites l'une près de l'autre... Là reposent auprès de leurs épouses les fils de Priam. De l'autre côté et en face, dans la cour des femmes, s'élèvent, l'une près de l'autre, douze chambres nuptiales aux toits superposés, où reposent auprès de leurs chastes épouses, les gendres du roi. » *Iliade*, IV, 243. Ce palais, comme aussi celui de Nestor, s'harmoniserait correctement avec une civilisation de type matriarcal, avec la grande famille et le primat de l'activité agricole. Mais la présence d'une classe inférieure d'esclaves, de vilains, de pauvres hères, travaillant pour le compte d'une classe noble et riche, nous rappelle l'invasion des pasteurs, *Odyssée*, III, 113.

En dehors de la terre qui appartient à la famille, la propriété individuelle est solidement établie. Les poètes ne craignent pas d'énumérer complaisamment les richesses, les armes de prix, les bijoux qui honorent le guerrier et que convoite le pauvre; on se partage les dépouilles des morts.

Il arriva un jour où la terre elle-même devint propriété individuelle, en même temps que se disloquait la

grande famille et que s'introduisait la liberté de tester (fin du VIe siècle pour Athènes, du IVe pour Sparte). La propriété devenue mobilière, la plèbe put y accéder.

L'émiettement et la concentration des propriétés sont les deux effets opposés que peut engendrer la liberté. Pour les écarter, philosophes et hommes d'État fixaient tantôt un maximum et tantôt un minimum; il serait interdit de posséder des terres au delà d'une étendue déterminée, ou bien, en deçà d'une certaine étendue, la propriété foncière serait indivisible et inaliénable. Pour conserver le patrimoine, non seulement on pratiqua l'indivision, ce qui tendait à reconstituer artificiellement la grande famille d'antan, mais Sparte admit en certains cas la polyandrie, et Athènes légalisa le mariage du frère et de la sœur, pourvu qu'ils ne fussent pas nés de la même mère. Les femmes n'étant pas appelées à succéder, si l'héritière était une fille, on la nommait « épiclère », c'est-à-dire *adjointe* au patrimoine; son plus proche parent devait l'épouser, s'il voulait recueillir la succession; s'il ne le voulait ou ne le pouvait, il renonçait à l'héritage, qui passait alors avec la fille au plus proche parent suivant. Du reste, on admettait le divorce, en ce cas, tant pour libérer une épiclère déjà mariée qui ne préférait pas renoncer à tous ses droits pour rester avec son mari, que pour permettre à un parent de se marier avec une riche épiclère.

Pour corriger les excès individualistes de la libre propriété, les Grecs ont-ils admis certaines formes de communisme? Rappelons l'usage fréquent à Sparte des repas de munificence privés, celui des repas officiels et obligatoires ou syssities. Ces institutions eurent pour résultat d'imposer aux riches et à l'État la charge de nourrir les pauvres. C'était, si l'on peut dire, du socialisme d'État. Mais les Spartiates ne pratiquaient pas le vrai communisme; seulement, l'égalité absolue régnait entre eux pour la manière de vivre, c'est-à-dire en ce qui concerne l'utilisation des richesses.

Le collectivisme des gens de Lipari ressemblait davantage au communisme; mais Lipari était un nid de corsaires, dont la constitution demeure exceptionnelle.

Jamais le communisme ne fut admis à Athènes; cependant, les Athéniens se partageaient le plus possible les revenus de l'État par des distributions de blé, par des repas publics, par les honoraires accordés aux citoyens pour l'exercice de certaines fonctions, voire par la répartition entre eux d'excédents budgétaires. D'autre part, chaque cité grecque possédait des pacages communaux.

Bref, l'évolution de la propriété privée en Grèce n'obéit pas à un principe simple. Sans doute, depuis le VIIIe ou le VIIe siècle jusqu'à la conquête romaine du IIe siècle, on constate que la propriété familiale cède la place à une propriété individuelle qui semble de plus en plus dégagée d'entraves; mais, en revanche, on constate aussi que les abus de la liberté ont régulièrement suscité des correctifs plus ou moins satisfaisants; la propriété du sol, c'est-à-dire du moyen de production par excellence, demeure privée, mais l'usage des produits demeure sensiblement égal et commun, grâce aux distributions d'argent et de vivres, aux repas communs, aux fréquentes réductions ou abolitions des dettes privées et aux mille artifices du socialisme d'État. Cette analyse des faits explique l'importance attachée par Aristote au problème social de la propriété, source principale des révolutions. La solution qu'il en propose, par une distinction entre le *pouvoir de gestion et de disposition*, qui appartient au propriétaire à titre privé, et l'*usage des biens*, qu'il faut s'efforcer de rendre commun, s'inspire, on le voit, de l'expérience.

2. *La propriété dans la Rome ancienne.* — L'Italie était peuplée dès le début du néolithique. Durant cette période, la Péninsule devait porter une population assez dense, à en juger par l'importance et la richesse des stations lacustres et des terramares qui en restent. Mais, depuis lors, par vagues successives, diverses populations s'installèrent dans le pays, après avoir soumis et dépossédé les habitants.

Les premiers siècles de Rome échappent encore à l'histoire. Tout fait supposer que les premiers Romains ne différaient guère des autres populations de race latine, pasteurs conquérants commençant à s'enraciner, adonnés à l'élevage et à la culture, sous un régime de grande famille patriarcale. La *gens* était à l'origine cette grande famille. Elle portait le nom *(nomen gentilitium)* de l'ancêtre éponyme dont, par les mâles, tous ses membres descendaient. Chaque gens possédait un territoire plus ou moins étendu. Beaucoup plus tard, sous la république, un territoire sera encore l'accessoire indispensable d'une gens. Le Sabin Atta Clausus, qui avait obtenu le droit de cité romaine, reçut le sien aux bords de l'Anio pour sa gens et ses clients. Tite-Live, l. VI, c. XX. Mais la fondation de la ville témoigne déjà d'une évolution sociale peu favorable à la gens. Les *gentes*, trop nombreuses, s'étaient divisées, tous leurs membres ne pouvant plus cohabiter; les branches cadettes constituaient à leur tour des *domus*, ou grandes familles au sein de la gens. Les *gentes* demeuraient toutefois en principe propriétaires de leur territoire; une sorte de collectivisme agraire régnait entre les *domus* individualisées, sur le territoire gentilice qui leur était sans doute périodiquement réparti. Peu à peu, les *patres familias*, probablement par désuétude des reprises de lots et des partages, virent se consolider leur droit sur la parcelle qu'ils cultivaient; la *domus* se trouvait insensiblement promue à la propriété de son lot. Mais le droit de la gens revivait en certaines circonstances : ainsi, à défaut d'héritiers naturels, la succession était déférée aux *gentiles;* de même la gens fournissait tuteurs et curateurs aux chefs de famille incapables, non dans l'intérêt de ceux-ci, mais au profit de la gens elle-même. Notons encore que les clients de la gens recevaient fréquemment, à titre de concession précaire et en récompense de leurs services, un lot de terre cultivable; à leur profit également s'opéra une consolidation graduelle, et ils devinrent les propriétaires effectifs de leur parcelle, moyennant la prestation de certains *obsequia* et d'*operæ*. Une plèbe agricole se formait.

Les *gentes* entrant en relations se fédérèrent en *tribus;* chaque tribu eut son centre distinct. Les nécessités d'une vie sociale de plus en plus dense amenèrent les tribus à s'unir entre elles à leur tour : ce fut l'origine de la cité. Il fallait en effet un centre nouveau, qui ne se trouvât sur le territoire d'aucune tribu, d'aucune gens, un centre d'échanges, un lieu de culte, un forum judiciaire et politique. Le territoire fédéral avait été divisé en trente curies, chaque *domus* recevant 2 arpents de terre afin d'y établir son domicile urbain. Ainsi, la gens demeurait maîtresse en principe sur son territoire, mais, par l'organisation en curies, l'État entrait en contact direct avec les *domus*; celles-ci échappaient d'autant à l'autorité gentilice.

A côté de cette population qui y faisait de courtes apparitions aux jours de marché ou de culte, le territoire de la cité accueillit d'autres éléments, ceux-là en marge de la vie politique et civile : commerçants et artisans immigrés, clients évadés du cadre de leur gens, réfugiés de cités voisines et peut-être aussi descendants des populations autochtones, qui avaient bien pu être vaincues et soumises, mais non pas tout à fait éliminées. Cette plèbe, profitant des avantages de la vie urbaine et remplissant des fonctions économiques importantes et lucratives, s'organisa avec la faveur des premiers rois en corporations et confréries de métiers.

Son progrès devait l'opposer au *populus romanus* des *gentes*, qui soutenait chaque jour plus difficilement sa prétention à monopoliser la vie civile et politique. Les rois furent, dans cette lutte contre l'ordre social fondé sur la gens, les alliés constants de la plèbe. Diverses réformes politiques (par exemple le recensement des patriciens et des plébéiens répartis en quatre tribus urbaines uniquement d'après leur domicile, le veto et la juridiction criminelle reconnus aux tribuns de la plèbe, l'élection de ces derniers transférée aux tribus) marquent les principales étapes de cette lutte séculaire. A plusieurs reprises, l'existence même de la cité parut compromise; mais il n'était plus temps de rompre. Les nécessités économiques, le besoin qu'il avait, le profit qu'il tirait du *commercium*, amenèrent le *populus* à transiger avec la plèbe. Les XII Tables (an 301 de Rome) enregistrent une législation égalitaire et unitaire.

La propriété, primitivement accordée au système gentilice, s'adapta, quand la gens déclina, au groupe plus restreint de la *domus*. Les plébéiens obtinrent, quoique étrangers aux *gentes*, des lots de terre cultivable. Ainsi, tous les citoyens, les quirites, et eux seuls primitivement, accédèrent-ils à la propriété.

Le contenu de le propriété mobilière s'accrût et se diversifia au rythme de la civilisation du commerce et des conquêtes : esclaves, monnaie en lingots ou frappée, instruments de travail, denrées agricoles, autres marchandises. La fortune immobilière, issue de la dissolution des *gentes* et des *assignationes* ou lotissements opérés par l'autorité publique, se développa également. Reconnue primitivement sur l'*ager romanus*, elle fut étendue ensuite à toute l'Italie et enfin aux colonies assez rares, qui furent, sous l'empire, assimilées au sol italien. Les terres provinciales appartenaient, par droit de conquête, au peuple romain; celui-ci en annexait une partie au domaine de l'État *(agri publici)*; il rendait le reste *(agri redditi)* aux anciens possesseurs, qui pouvaient l'occuper, le posséder, en user, en jouir *(habere, possidere, uti, frui liceto)* sans titre, sous le bon plaisir du peuple romain. Cette situation précaire se consolida vers la fin de la république, lorsque l'on imagina, peut-être pour faciliter quelques gigantesques manœuvres de spéculations foncières, de dédoubler le domaine des terres provinciales, en réservant la propriété quiritaire au peuple romain et en accordant aux occupants un droit d'ailleurs mal défini, sous le nom de possession ou d'usufruit. Ce droit, dont l'octroi avait provoqué une hausse incroyable de la valeur des terres, finit par ressembler au droit de propriété, dont il constituait un type original; la propriété provinciale était seulement assujettie à un impôt foncier, que les terres italiques ne payaient plus, et donnait lieu à des modes de transfert et à des formes de procédure qui la distinguaient de la propriété quiritaire. Enfin, cette complication disparut au VIe siècle, lorsque Justinien supprima toute distinction entre la propriété provinciale et la propriété quiritaire.

La propriété demeura toujours familiale chez les Romains, c'est-à-dire affectée à la vie du groupe de parents soumis à la puissance du *pater familias*. Les mœurs d'abord, le droit ensuite, tempérèrent ce que cette règle pouvait avoir de rigoureux. Le *pater* pouvait autoriser ses enfants et ses esclaves à posséder un pécule, pratiquement distinct du patrimoine, s'il voulait se décharger sur eux d'une partie de l'exploitation ou s'il leur permettait d'exercer quelque activité économique indépendante (industrie, négoce). Le droit prétorien, constitué en marge des lois sous l'inspiration de l'équité et sous la pression des besoins, reconnut à ces pécules une individualité. On en vint même, sous l'empire, à exclure du patrimoine familial tous les biens que l'enfant ne tenait pas directement du père (honoraires professionnels, solde, succession maternelle, dons personnels, etc.).

La propriété familiale exclut, dit-on, toute liberté testamentaire. Si cette formule était exacte, le testament serait demeuré inconnu à Rome. Or, il n'en est rien. Sans doute, pour qu'il y ait testament et même pour qu'il y ait succession, il faut une certaine notion de la propriété individuelle; lorsque la gens, en bloc, était propriétaire, la mort du chef n'avait d'autre conséquence que l'avènement d'un autre chef, sans véritable transmission d'hérédité. Mais nous savons que, très vite, l'autorité du chef de famille prit un caractère d'autonomie, d'initiative personnelle, au service de sa *domus*. La grande préoccupation du *pater* conscient de ses responsabilités était de ne pas mourir intestat. Il réglait minutieusement, par une sorte de charte testamentaire, le sort de la famille et du patrimoine pour le temps où lui-même aurait disparu; avant tout, il instituait donc un héritier, c'est-à-dire un successeur responsable, un continuateur de son œuvre, chargé de perpétuer le culte domestique; secondairement, il marquait à cet héritier les grandes lignes de sa tâche, au mieux des intérêts familiaux. Ainsi entendu et pratiqué, le testament ne s'oppose nullement, on le voit, à la propriété familiale; bien au contraire, par son caractère de charte constitutionnelle, par l'institution d'héritier qui lui est essentielle, il forme une pièce maîtresse du régime.

Plus tard, les croyances religieuses et les mœurs s'étant relâchées, on vit le testament s'écarter de sa fonction originelle et servir les rancunes, les fantaisies ou les faiblesses de pères moins pénétrés de leurs obligations. Alors le législateur dut intervenir et, par des restrictions à la liberté de tester aussi bien qu'à la faculté de disposer entre vifs, par le développement des incapacités et des causes de caducité, il s'efforça de réserver aux familles une part importante des biens qui leur sont naturellement affectés. Ainsi, les lois remédiaient-elles aux excès de l'individualisme.

L'interventionnisme étatique se transforma au Bas-Empire en un véritable socialisme d'État. Il semble que l'on puisse mettre en parallèle le mouvement de désaffection à l'égard des valeurs familiales (en ce qui concerne la condition des personnes ou la condition des biens) et la marche progressive du socialisme d'État. Les cadres sociaux intermédiaires s'étant presque tous dissous, l'État entra en contact immédiat avec l'individu, veilla directement sur ses intérêts les plus divers et prit personnellement en charge la réalisation de son bonheur.

Dans les villes, le socialisme d'État s'organisa sur le plan syndicaliste des *collegia*. Tout homme, s'il n'était prolétaire (auquel cas il vivait directement aux crochets de l'État), devait être assigné à une équipe; bien rares furent les *vacantes* ou les *otiosi* qui avaient réussi à esquiver cette sujétion. Les équipes, collèges, anciens ou récents, s'acquittaient d'une tâche économique ou administrative, sous le contrôle de l'État. L'équipe affectée aux charges et honneurs municipaux, responsable de la rentrée des impôts, le *consortium curialium*, dont l'activité, la perpétuité et le recrutement importaient à l'État, mérita d'être réglementée avec une particulière rigueur. Un statut légal s'imposait aux *collegiati* et aux *curiales*, comportant de multiples restrictions à leur liberté individuelle, des atteintes à leur droit de disposer, l'obligation à la résidence sous peine de contrainte par corps et de confiscation universelle, l'obligation de s'acquitter personnellement de cette charge et l'interdiction d'embrasser telle profession (armée, cléricature, profession religieuse ou philosophique) qui serait incompatible avec elle. Corps et biens, les *curiales* étaient donc dévoués à l'exercice de leur fonction collégiale, au profit et sous la surveillance tatillonne de l'État.

Dans les campagnes, ce fut sur la base économique du domaine agricole ou de la *villa* que s'établit le socialisme d'État. Le grand propriétaire rural fut chargé d'un bon nombre de fonctions publiques, fiscales notamment, considéré comme débiteur solidaire de l'impôt foncier et de la capitation personnelle à l'égard de tous les contribuables (cultivateurs, commerçants, artisans) établis sur le domaine. Le propriétaire se trouva naturellement revêtu d'une certaine autorité de fait, qui finit par s'imposer à l'État lui-même. Pour assurer les rentrées d'impôts, on dut attacher à la glèbe les tenanciers toujours disposés à déguerpir : « familles serviles fixées sur la tenure par la volonté du maître et inscrites au cens parmi les instruments d'exploitation, affranchis retenus par l'*obsequium* envers le patron et l'obligation aux *operæ*, barbares concédés par l'administration aux *possessores* dans l'intérêt de la culture et assujettis à ceux-ci dans celui de l'ordre social, familles libres établies sur leurs tenures par convention ou acceptation tacite des règlements domaniaux, mais peu disposées à s'arracher à une vie sûre pour des fortunes douteuses. » Declareuil, *Rome et l'organisation du droit*, p. 356. Le lien de l'homme à la terre, à partir du IVe siècle, gagne définitivement toutes les provinces. Ces éléments, fondus ensuite dans le colonat, passèrent sous l'autorité immédiate du grand propriétaire, qui obtenait ou qui prenait sur eux certains pouvoirs d'ordre disciplinaire, réglementaire et même juridictionnel. Pour passer du socialisme d'État au régime seigneurial, il suffira qu'à cette autorité régulière se mêlent des pratiques illégales ; le grand propriétaire, le *potens*, capable de fronder les représentants d'un pouvoir lointain et affaibli, de résister aux exigences fiscales toujours accrues, de repousser même les incursions de l'armée, exercera sur ses gens et sur les petits propriétaires qui accepteront sa protection, d'abord en fait, puis en droit, une autorité souveraine.

3. *La propriété dans la civilisation occidentale.* — La Gaule, comme les autres provinces de l'empire, connut le régime de la propriété romaine. Les invasions des barbares, au Ve siècle, ne laissèrent pas de porter quelques atteintes à ce régime, mais elles ne semblent pas l'avoir bouleversé de fond en comble. C'est que la pression exercée par les barbares sur les frontières de l'empire n'était pas un fait nouveau. Avec une ténacité et une ingéniosité remarquables, les empereurs avaient réussi à contenir le flot des envahisseurs; mais depuis longtemps des infiltrations s'étaient produites. Beaucoup de barbares étaient admis et s'installaient dans les campagnes, qu'ils cultivaient à titre de colons ou d'esclaves; parfois, ils recevaient aux frontières, en qualité de lètes, des concessions de terres, avec charge de les défendre. D'autres contractaient un engagement militaire, entraient comme auxiliaires dans les armées romaines, et c'était une des charges imposées aux propriétaires provinciaux que d'accueillir ces hôtes et de les héberger; leur temps fini, les lètes demeuraient souvent sur place et se confondaient avec le menu peuple des colons.

Cependant, au début du Ve siècle, il ne s'agissait plus d'infiltrations; l'on avait affaire à une invasion massive, non pas violente d'ordinaire, mais irrésistible. Les nouveaux venus furent d'abord, selon l'usage, traités en hôtes, à la charge des propriétaires; bientôt, on fut contraint, par la force des choses et pour permettre aux barbares de vivre en travaillant, de procéder à un partage des terres aux dépens du fisc et des grands propriétaires fonciers. La loi des Burgondes nous apprend que l'on accordait à l'*hospes* barbare un tiers des esclaves (considérés comme matériel d'exploitation indispensable) et deux tiers des terres arables. Selon la loi wisigothique, la part du barbare *(sortes barbaricæ)* comprenait les deux tiers des terres et des bois; le dernier tiers, la *tertia Romani*, restait à l'habitant. Les barbares ne se souciaient nullement de ruiner l'empire; désireux de s'y incorporer, ils reconnaissaient l'autorité des empereurs, concouraient souvent à leur élection, comptaient les années par les consuls, obéissaient aux agents de Rome et notamment aux *magistri militum*. Ils abandonnèrent Rome peu à peu, au fur et à mesure que Rome même s'abandonnait et versait dans l'anarchie; c'en était fait à la fin du Ve siècle.

Du reste, en matière de propriété, les Germains avaient dès lors dépassé le stade, noté par César, du communisme agraire et même celui que décrivait Tacite, un siècle après la conquête romaine de la Gaule. *Com. de bello gallico*, l. IV, c. I; l. VI, c. XXII; *Germania*, c. XVI, XXVI. Les lois barbares connaissaient au Ve siècle les clôtures des champs; elles admettaient l'aliénation entre vifs des terres, mais seulement avec l'agrément de la famille; elles ignoraient encore le testament; elles excluaient les femmes de la succession aux immeubles : tous ces traits donnent à penser que les envahisseurs pratiquaient un régime de communauté de village, complété par une propriété familiale. En bref, les invasions ont modifié la répartition des propriétés foncières; elles ont provoqué beaucoup de brigandages et de meurtres aux dépens des particuliers, mais elles n'ont pas bouleversé la structure de la société ni surtout offusqué la notion même de propriété. Par la suite, grâce au contact avec la civilisation romaine, les barbares s'achemineront rapidement vers un régime de propriété individuelle, tempéré par certaines institutions que les origines germaniques expliquent aisément et qui s'inscriront dans la tradition de l'ancien droit français (distinction des propres et des acquêts, réserve coutumière des quatre quints, retrait lignager, etc.).

Jusqu'à une époque toute récente, la physionomie du régime occidental est désormais tracée en matière de propriété. Le principe de la propriété privée et individuelle est acquis; sanctionné par les règles civiles et canoniques, il s'imposera aux consciences jusqu'à tenir en échec, parfois, l'intérêt d'une monarchie patrimoniale ou l'avidité besogneuse des souverains. Le roi Très Chrétien, en plein absolutisme, n'osera pas violer cette loi fondamentale de droit naturel, proclamée par Loyseau, par Bodin aussi bien que par Beaumanoir, et universellement reconnue en chrétienté.

Après la Renaissance, les philosophes, les légistes et les hommes d'État ne s'accorderont pas longtemps sur le fondement naturel ou rationnel de la propriété. En fait, cependant, quelles que soient les théories, nous devons constater que le prestige de la propriété individuelle n'a guère été ébranlé. La phraséologie révolutionnaire, la chose vaut d'être relevée, s'est montrée extrêmement conservatrice sur ce point; sous l'Empire, les armées, en imposant à l'Europe le Code Napoléon, prêchèrent le culte de la liberté en même temps que celui de la propriété.

Mais il s'en faut que la propriété privée et individuelle règne en maîtresse unique et souveraine. Cela d'ailleurs ne s'est jamais vu. En fait, cette propriété est régulièrement grevée de charges au profit de la collectivité familiale, professionnelle, religieuse ou politique; bien plus, à côté d'elle, subsiste toujours une zone plus ou moins étendue de propriété publique et de propriété collective. L'Italie elle-même, berceau de la propriété quiritaire, a toujours connu cette complexité de régime. M. Valenti, cité par M. de Laveleye, estime que les *Communanze* datent d'avant l'époque romaine. « Quand les progrès de la culture de l'olivier et de la vigne favorisèrent les progrès de la propriété privée, toute la région montagneuse resta néanmoins propriété communale. Lors de la dissolution de l'empire romain

et de la ruine des villes, la population s'éparpilla dans les lieux élevés et y forma cette foule de petits hameaux, qui bientôt, pour s'entr'aider, s'inféodèrent à une commune centrale. » *De la propriété et de ses formes primitives*, 5e éd., p. 280. On connaît plusieurs règlements archaïques qui organisaient pour le mieux l'exploitation des communaux. Les terres arables étaient partagées périodiquement pour que chaque famille eût son lot; en outre, les habitants exerçaient certains droits de jouissance, non seulement sur les biens des communes, mais même sur ceux des particuliers. Par exemple, « la servitude *di pascuo* consiste à mener le bétail sur le pâturage communal ou même sur les terres des particuliers à certaines époques et après la récolte si les champs ont été emblavés: c'est la vaine pâture. La servitude *di legnare, legnatico*, donne aux usagers le droit de ramasser le bois mort, même parfois de se procurer du bois de chauffage et de construction, et surtout de mener paître le bétail dans les forêts. La servitude *di seminare* permet aux ayants droit de semer et de récolter du blé, non seulement sur les terres communales, mais aussi sur les propriétés privées à intervalles déterminés. » *Ibid.*, p. 285.

On observe des coutumes analogues en France, en Angleterre, en Belgique, en Hollande, en Allemagne. Certains historiens de la féodalité introduisent parfois, contre la vérité, cette idée que l'usage des communaux était une concession du souverain, propriété semblant liée à souveraineté. Mais Loyseau, énumérant les « droicts profitables » des seigneuries, exclut « les communes et usages, c'est-à-dire les prairies ou bois délaissez d'ancienneté à la commune des habitans d'une ville ou village, *quia sunt proprie universitatis* ». *Traité des seigneuries*, c. XII, n. 120. C'est par voie de fait et usurpation que cette vérité fut méconnue. La noblesse dépensière et besogneuse, à partir du XVe et du XVIe siècle surtout, s'empara des communaux. Le plaisir noble par excellence, la chasse, a aussi entraîné la disparition de nombreux communaux, transformés en forêts. En Angleterre spécialement, le principe féodal, appliqué d'une manière plus absolue qu'en France par les conquérants, devait aboutir au régime des *latifundia;* par ailleurs, le recul de l'agriculture, le développement de l'industrie lainière et de l'élevage du mouton, la désertion des campagnes, firent disparaître beaucoup de communaux, transformés en prairies d'élevage ou de plaisance.

Les ordonnances royales en France, autant pour limiter la puissance féodale que pour favoriser les communes, interdirent ces usurpations et autorisèrent maintes fois les habitants à rentrer en possession de leurs biens communaux. La Révolution française suivit d'abord l'exemple des rois; mais, sous l'influence des idées philosophiques régnantes, elle s'efforça de répartir aussitôt en petites propriétés individuelles les communaux à peine récupérés. En vertu de la loi du 10 juin 1793, les biens communaux furent partagés par têtes, souvent à vil prix, entre les habitants de la commune. Malgré tout, plusieurs communes ont conservé en France jusqu'à ce jour d'importantes propriétés à usage commun. On en cite, dans les Vosges, qui, non contentes de dégrever leurs habitants de toute imposition ou taxe municipale, répartissent entre eux le produit des coupes et des ventes de bois effectuées dans la forêt communale. S'il est vrai, enfin, que le mouvement municipal s'est développé dans les agglomérations urbaines pour assurer et promouvoir la liberté du commerce et de l'industrie, il n'est pas moins exact de dire que le mouvement municipal s'est déclenché, s'est développé et a survécu dans les campagnes, en vue d'assurer la gestion des biens communaux.

D'ailleurs, il suffit d'observer, sous la formule du Code, la réalité juridique et sociale, pour voir que l'idéal abstrait et en quelque sorte linéaire de la propriété quiritaire, essentiellement individualiste, est loin de régner sans partage dans notre civilisation moderne. La tradition juridique a conservé, les nécessités de la vie sociale ne cessent d'inspirer de multiples dispositions qui tempèrent la liberté individuelle, en principe absolue, reconnue au propriétaire. « Les règles de fond et de forme imposées à certains actes importants, notamment en matière de donation, de tutelle, de succession, de contrat de mariage, visent à garantir les intérêts familiaux. Notons toutefois que ces mesures protectrices ont été conçues en fonction d'une économie que dominait la propriété foncière. Aujourd'hui, la richesse s'est dématérialisée; les valeurs ou titres de crédit donnent à la propriété, avec une remarquable fluidité, le moyen d'éluder la plupart des prescriptions légales. Il est certain que le législateur ne manquera pas, si ce n'est déjà fait, d'édicter des prescriptions nouvelles, mieux adaptées aux formes modernes, particulièrement fuyantes, de la propriété. Quant à l'intérêt public, un interventionnisme de plus en plus accusé, surtout dans la plus récente évolution sociale, s'efforce d'y pourvoir. Nombre de pratiques devenues courantes, telles que le dosage savant de la progressivité fiscale, le moratoire ou même l'abolition des dettes privées, certaines législations des loyers, la faillite directe de l'État ou diverses formes de faillite plus discrète comme l'inflation, la dévalorisation des monnaies, la conversion des rentes, certaines tendances protectionnistes, étatistes, syndicalistes, toute la législation sociale enfin, conspirent manifestement à enfermer la propriété privée dans un réseau de plus en plus serré et même à modifier arbitrairement la répartition individuelle de la richesse en vue du bien supérieur de la collectivité. » Cf. *Précis de sociologie*, Marseille, 1931, p. 239.

Il n'est pas question, certes, d'approuver tout ce qui se fait pour cette seule raison que cela se fait; mais le rapide coup d'œil que nous avons jeté sur les principaux faits de propriété suffit à nous montrer tout ce qu'il y a d'arbitraire dans la courbe d'évolution imaginée par les socialistes ou par les adeptes du sociologisme. Il est faux de dire que la propriété évolue nécessairement du collectivisme absolu à un individualisme complet, ou vice versa. En réalité, elle n'évolue pas selon une formule aussi simple. L'individuel et le social, à des degrés divers, s'y retrouvent toujours; c'est leur dosage relatif qui varie sans cesse. Il est aussi faux de dire que la propriété traverse les âges, immuable comme une idée pure ou comme la formule d'une définition géométrique. « Il est vrai que la propriété montre partout et toujours une structure essentielle identique, mais cette structure est complexe. On y voit constamment combinés un pouvoir individuel de libre disposition, l'exercice d'une fonction familiale et enfin l'accomplissement de devoirs sociaux plus larges que ceux de la famille. De ces trois éléments, c'est l'un ou l'autre qui domine ou qui passe au second plan, selon les circonstances; mais nul ne s'impose jamais au point d'éliminer complètement l'un des deux autres. Et, par ailleurs, tout excès dans un sens provoque, par une sorte de logique interne, une réaction proportionnée. Par là le fait social de la propriété rappelle le comportement d'un organisme naturel, assez souple pour s'adapter sans dommage aux conditions de vie changeantes qui lui sont offertes, mais assez constant et identique à lui-même pour ne perdre aucun de ses traits spécifiques. » *Ibid.*, p. 239-240.

L'observation impartiale des faits nous autorise donc à écarter les objections que le socialisme et le sociologisme, en vertu de leurs conceptions évolutionnistes, opposent à la notion traditionnelle de propriété. Nous n'insisterons pas davantage sur ces erreurs, qui

doivent être exposées et réfutées pour elles-mêmes. Mais il nous reste à exploiter les résultats de notre enquête d'une manière positive. Il y a lieu en effet de critiquer ces données de fait par une analyse rationnelle, afin d'en dégager la loi explicative. C'est à cette tâche que l'on veut maintenant se livrer, dans l'esprit de la philosophie thomiste.

VII. Essai de synthèse. — L'enseignement catholique que nous avons exposé, les erreurs libérale et socialiste que nous avons rappelées, se réfèrent manifestement à une notion particulière de la propriété, à la notion que l'on s'en fait de notre temps, dans notre type de civilisation. Cela se conçoit : l'Église enseigne des fidèles concrets et réels, en butte à des difficultés définies et exposés à des tentations déterminées par les circonstances; d'autre part, les erreurs ne prennent corps et ne se propagent que si, dans le milieu, elles rencontrent des résonances favorables.

Cependant, le devoir du théologien comporte d'autres exigences. S'il ne veut pas se borner à prendre parti dans les disputes de son temps, à distribuer blâmes et éloges, s'il veut servir la vérité et se rendre plus vraiment utile à tous, il doit faire un effort de sagesse et d'organisation supérieure. Pour cela, l'important est moins de dépister les sophismes et de dénoncer les erreurs, que de mettre la vérité dans tout son jour, en la débarrassant des représentations éphémères sous lesquelles chaque époque l'accommode à ses goûts et à ses besoins. Cette tâche est urgente en ce qui concerne la doctrine de la propriété, particulièrement mêlée aux mouvements sociaux et prompte à en refléter les influences contingentes. Le théologien s'efforcera donc de dégager le mécanisme essentiel de cette institution sans se laisser décevoir par les figures si variées qu'elle offre à l'observation superficielle au sein des diverses sociétés. Certes, il n'a pas à imaginer, à construire, mais à observer cette réalité sociale, avant de lui faire une place dans sa synthèse. Et c'est pourquoi nous avons réuni dans la section précédente une gerbe de faits empruntés à la sociologie descriptive et à l'histoire sociale, afin d'effacer les idées trop étroites de la propriété qui nous ont été enseignées par le milieu social déterminé où nous vivons. Mais, sur ces données d'observation, il convient que le théologien exerce son sens critique pour en négliger les caractères particuliers et changeants, pour en retenir les éléments essentiels et donner ainsi à son œuvre scientifique une valeur universelle et durable. Un tel travail, à notre connaissance, n'a pas encore été accompli; il ne pouvait d'ailleurs être tenté avant les récents progrès de la sociologie. Ce sont les résultats de cette science que nous essaierons d'assimiler théologiquement en insérant la notion sociologique de propriété dans le cadre synthétique offert par la IIª-IIæ, q. LXVI, a. 1 et 2.

1° *Le pouvoir préjuridique de l'homme sur les choses.*— Lorsque l'on parle du droit de propriété, on vise tantôt, au sens précis, le droit lui-même et tantôt, au sens large, la réalité objective que le droit sanctionne sur le plan social, en lui attribuant une valeur juridique. Ce donné préjuridique offre par lui-même un immense intérêt aux yeux du philosophe et du théologien; il n'est pas autre chose en effet que le libre pouvoir exercé par l'homme sur les choses extérieures. Il convient de l'analyser.

1. *La relation de personne à chose.* — C'est une relation de l'homme aux choses. A cet égard, il existe dans bien des cas une relation de pur fait : relation purement mécanique de l'être humain au sol qui le porte, relations physiques et chimiques du corps au soleil qui l'échauffe et le vivifie, à l'air qu'il respire, à l'eau de la source qui le rafraîchit, à la pression atmosphérique qui le tient en équilibre interne et externe. A ne considérer que ces sortes de relations, l'être humain se comporte de tout point comme un simple animal, comme un végétal, et il est même le siège de mouvements chimiques, physiques et mécaniques analogues à ceux qui peuvent survenir en des corps inanimés. Déjà, l'on peut voir comme une ébauche d'appropriation, dans le fait que l'être humain s'assimile de façon exclusive diverses réalités extérieures, de même que le grain de blé caché dans le sillon s'approprie, en un certain sens, l'eau et les sels de la terre. Cependant, il n'y a pas encore de véritable relation de personne à chose; tout se passe de chose à chose, l'être humain étant considéré jusqu'ici comme une chose.

Pour qu'il y ait vraiment relation de personne à chose, il faut que ces rapports de pur fait entrent dans la mouvance de la volonté humaine, affleurant par là même au plan de la moralité. C'est précisément par la rationalité, dont la volonté libre est l'expression, que l'être humain est constitué personne, et c'est dans la mesure où l'on se met consciemment et volontairement en rapport avec les choses, que l'on peut parler de relation de personne à chose. Or, nouer ainsi des relations volontaires avec les choses, c'est précisément en user. Avec le volontaire, avec l'*usus* qui entraîne les choses extérieures dans la mouvance du vouloir, on se trouve dans le domaine de la moralité; tout *usus* est justiciable de la distinction morale du bien et du mal; tout *usus* est susceptible de régulation vertueuse ou de corruption vicieuse. Le premier mot de la science morale ne consiste-t-il pas à définir le sujet humain comme une personne, un être *per se potestativum*, créé à l'image et à la ressemblance divines, doué de raison et de libre arbitre : ces traits dressent la personne en face de l'univers des choses. La nature des personnes et celle des choses donnent aux premières vocation à l'usage des secondes.

2. *Relation de droit naturel.* — En un certain sens, qui demeure métaphorique, on peut dès maintenant parler d'un droit de la personne sur les choses. La relation que nous étudions entre la personne et les choses, par exemple la contemplation par l'homme du spectacle de la nature, le travail de la terre, la consommation d'un aliment, en devenant un *usus* sur le plan volontaire et moral, reçoit en effet, par métaphore, des dénominations empruntées à l'ordre juridique.

Parce que l'usage des choses par les personnes satisfait le vœu de la nature chez celles-ci comme chez celles-là, on peut dire, sans métaphore, que cet usage est correct, juste, droit. On entend par là que cet usage, sur le plan de la moralité, est conforme à la nature et conduit les personnes comme les choses à leur fin. Mais volontiers on dit plus, et il convient de noter que l'on verse dès lors dans la métaphore, car on se sert de termes empruntés à la technique du droit pour exprimer des réalités préjuridiques. A raison de circonstances contingentes d'ordre historique et social sur lesquelles il est superflu de s'appesantir, mais qui exercèrent sur le développement des théories morales une influence incontestable, le monde des mœurs fut étudié, notamment depuis les stoïciens, en fonction et comme sur le modèle du monde politique. Et cela sur deux plans : d'abord sur le plan cosmique, parce que l'on prit l'habitude de concevoir l'univers à la façon d'une monarchie unitaire et strictement hiérarchisée, sur le pied d'un vaste empire. Dès lors, l'enchaînement des causes et des phénomènes se présentait comme une loi, l'ordre des activités naturelles se ramenait à celui de l'obéissance et de l'infraction; la rectitude morale, fondée sur la nature, s'exprimait par des traits empruntés au droit ou à la justice civique. D'autre part, sur le plan microcosmique, parce que l'homme, considéré à son tour comme un petit univers complexe et hiérarchisé, fit lui aussi dans la doctrine figure d'État politique, on voyait en lui un gouvernement central, la

raison, reflet ou émanation selon certains de la raison divine conduisant l'univers, et des sujets, organes délibérants, pouvoirs de décision et agents d'exécution; la vie vertueuse consistait à faire régner dans ce petit monde un ordre analogue à l'ordre pacifique et juste d'une cité, où chacun demeure à sa place, remplit sa fonction et s'acquitte par conséquent de ce qu'il doit.

Si l'on prenait ces métaphores au pied de la lettre, la morale serait toute relative à un état social déterminé; elle risquerait et mériterait peut-être de disparaître avec lui. Tel est aussi bien, en face de la critique sociologique, le danger que courent certaines morales fondées sur une philosophie insuffisamment critique, qui se contentent de voir en Dieu un législateur, dans la règle du bien et du mal un code de préceptes positifs et négatifs, dans l'acte bon une obéissance, dans le péché une infraction, dans la béatitude un salaire, et dans la perdition une pénalité.

Or, en ce qui concerne le droit de la personne sur les choses, le danger est pressant de verser dans une telle illusion. Ce rapport de personne à chose se trouve généralement formulé en termes juridiques, empruntés à une technique fortement pénétrée d'influences sociales historiquement déterminées. Par suite de cette illusion, on croit avoir analysé à fond la relation de personne à chose lorsqu'on a reconnu à la première un droit absolu, sans autre limite que le droit des personnes voisines et les prescriptions légales et réglementaires. A la vérité, cette analyse n'est pas fausse sur le plan particulier de la technique juridique; mais elle n'épuise pas, à peine effleure-t-elle la réalité morale et humaine engagée dans la relation de personne à chose. Victimes d'une illusion analogue, mais soucieux d'aboutir à des conséquences pratiques différentes, d'autres esprits s'efforcent de mettre en lumière les devoirs moraux incombant à la personne dans l'usage qu'elle fait des choses. Pour soutenir leur dessein, ces esprits produisent des moyens empruntés aux mêmes catégories historiques où leurs adversaires s'étaient déjà fournis, et attribuent à ces moyens, valables sur leur plan particulier, une signification qu'ils ne comportent pas sur le plan moral. Par exemple, une doctrine récente et d'ailleurs ingénieuse, pour montrer que le droit de propriété est grevé de devoirs moraux, s'efforce d'assouplir le concept technique de ce droit; elle confère au propriétaire un droit assez analogue à ce que la langue juridique appelle droit d'usage, sorte de propriété amputée de ses attributs les plus caractéristiques; mieux, elle considère parfois le propriétaire, non pas même comme un véritable usager, mais comme un simple administrateur ou mandataire, tenu de faire fructifier la chose pour le compte et selon les instructions du véritable propriétaire, Dieu ou l'État. Usager, administrateur, mandataire, l'homme se voit donc dépouillé de sa propriété précisément pour apprendre à s'en servir moralement. On ne lui laisse qu'un vague *dominium* subordonné, concept émoussé qui, sous le couvert de l'analogie, a perdu son trait distinctif de souveraine indépendance. Or, c'est ce trait qui définit la vraie propriété et qui donne une utilité technique à sa définition.

On voudrait parfois recommander cette conception en l'attribuant à saint Thomas. Il est vrai que la pensée thomiste, en matière de propriété, s'inspire elle aussi de certaines catégories historiques manifestement tributaires de la sociologie médiévale. La relation de l'esprit divin ou humain aux choses s'y trouve formulée en termes de droit féodal, se référant à la hiérarchie verticale des conditions suzeraines et vassales, comme aux chaînes superposées des propriétés libres et éminentes et des propriétés subordonnées pour lesquelles on doit hommage et service. Ces représentations ont pu servir à exprimer en un temps la vérité de tous les temps; mais il est nécessaire de les critiquer, de montrer leur relativité et de les dépasser. Ce qui se peut du reste en fidèle orthodoxie thomiste, car, selon la doctrine même de saint Thomas, la relation essentielle de personne à chose se conçoit antérieurement et sans référence à un état social donné; c'est donc une réalité préjuridique, si l'on admet que le droit, à proprement parler, ordonne la vie en société. Elle consiste dans un fait moral : l'utilisation rationnelle des choses par les personnes aux fins de celles-ci. Si l'on veut analyser cet *usus*, on voit qu'il n'appartient ici bas qu'aux créatures rationnelles. Un anthropomorphisme assez gracieux attribuerait volontiers aux êtres inférieurs un certain domaine, une maîtrise d'usage, à l'égard des réalités qui leur sont nécessaires. La nature, dit-on, a déposé au creux du sillon l'humidité et certains sels minéraux à l'intention de la semence; et, lorsque, brin à brin, l'oiseau bâtit son nid et le capitonne de flocons, il entre dans le plan providentiel. Ne pouvons-nous pas concevoir une sorte de droit naturel au profit de la tige vivante sur les éléments chimiques nécessaires à son développement, en faveur de l'oiseau sur le nid qu'il s'est construit? Tout être appelé par le Créateur à croître et à se perpétuer ne trouve-t-il pas dans cette vocation le droit d'appréhender ce qui lui est nécessaire et d'en user?

La réponse thomiste est négative et elle se fonde sur une analyse rigoureuse de l'*usus*. Pour le vulgaire, user consiste à consommer; l'on attache d'ailleurs à cette idée une intention péjorative, discernable surtout dans les expressions telles que s'user ou usé. On voit que les hommes sont sensibles à cette misère des choses qui ne les met qu'un temps à notre disposition et qui, trop tôt à notre gré, les frappe d'impuissance à nous servir. Toutefois, ce n'est là que le revers de l'usage, sa rançon ordinaire, mais non sa loi nécessaire. En fait, les choses offrent d'autant plus d'utilité qu'elles s'usent moins et que l'on peut en user davantage sans les user. Au positif, en quoi consiste donc l'usage? On use vraiment des choses lorsqu'on les assume par un libre exercice du vouloir et qu'on en applique les propriétés natives ou acquises à la réalisation d'une fin selon un plan rationnel. C'est pourquoi, d'une part, les créatures irrationnelles ne peuvent user de rien; elles peuvent consommer et en un certain sens jouir, mais il n'est d'utilité qu'au jugement d'une personne capable de saisir rationnellement l'application, la liaison de telle consommation à une fin; ainsi, l'humus s'épuise au service de la plante, l'oiseau occupe son nid, le renard sa tanière, mais il faut un esprit pour découvrir en ces faits un usage. C'est pourquoi, d'autre part, l'usage est le propre des agents qui agissent *propter finem;* une personne ne peut entrer en rapport volontaire et conscient, c'est-à-dire se comporter en personne, avec les choses qu'en usant de celles-ci. Non seulement l'homme peut user de tout, mais il ne peut qu'en user, et il se manquerait s'il n'en usait pas, c'est-à-dire s'il ne les appliquait pas à son propre épanouissement. En user ainsi, c'est faire figure d'homme. Se nourrir, respirer, pénétrer par son esprit les lois de l'univers, s'enrichir l'imagination, se reposer les yeux au spectacle de la nature, modeler la matière brute, lui imprimer des formes artificielles qui l'humanisent et en dégagent toute l'utilité : tel est l'usage humain des choses, où se mêlent le travail des mains et celui de l'esprit, la contemplation et l'action.

Ne nous arrêtons pas à considérer ce que cet usage peut parfois nous coûter; il nous est de soi profondément naturel. A en user de la sorte, nous nous révélons dans la vérité de notre nature raisonnable et libre.

3. *L'usage et l'appropriation des choses.* — On doit distinguer l'usage des choses et leur appropriation,

c'est-à-dire leur affectation exclusive à la personne qui en use.

Ce sont en effet deux notions aisément séparables. En fait, nous nous préoccupons ordinairement d'utiliser les choses matérielles, et c'est parce que les biens matériels utiles se restreignent dans des limites imposées par la quantité, que nous concevons leur utilisation à la façon d'un accaparement. Même si nulle idée de dégradation ou d'usure ne l'affecte, l'usage d'un objet matériel tel qu'une montre ou un diamant comporte ce caractère d'exclusivité. Avoir un livre à son usage, n'est-ce pas, en psychologie concrète, se le réserver? Mais l'usage ne se confond pas avec cette affectation exclusive; celle-ci se présente comme une condition de certains usages et comme un signe de leur précarité. Nous sommes en effet des êtres composés de matière; il y a donc une part de nous-mêmes que nous ne maîtrisons pas pleinement, qui nous échappe à chaque minute et dont notre vouloir ne peut user qu'en pourvoyant sans cesse à son renouvellement. Or, ce renouvellement nécessaire de notre être physique se fait aux dépens du milieu matériel. Il nous faut donc user des biens de ce monde, non pas comme feraient de purs esprits, mais en partie pour y puiser les éléments nécessaires à l'intégrité de notre corps; c'est seulement au prix de l'assimilation, c'est parce qu'une certaine quantité d'éléments matériels se trouvent incorporés à notre substance et identifiés numériquement avec elle, de manière exclusive et incommunicable, c'est par là que nous en usons.

On voit bien qu'une telle nécessité ne révèle pas l'essence positive de l'usage, mais trahit seulement la précarité et l'imperfection de nos moyens d'user. D'ailleurs, il faut le dire, nous ne sommes pas toujours contraints de nous approprier les choses de cette manière pour en user. Il y a en effet chez nous des activités, et des plus nôtres, qui n'ont pas pour but de combler la défaillance chronique de notre être corporel. Nos meilleures façons d'user de ce monde échappent à cette faiblesse. La contemplation esthétique, l'élaboration d'une œuvre d'art, une entreprise désintéressée, le jeu, la connaissance scientifique et philosophique : voilà des façons d'user de ce monde qui n'impliquent aucune appropriation exclusive. C'est donc dans la mesure où nous sommes faibles et besogneux, que, pour user des choses, nous devons nous les appliquer et nous les affecter de façon exclusive. En principe, la nature rationnelle de l'homme lui confère d'abord et sans réserve le pouvoir et le droit d'user des choses. C'est seulement indirectement, par un détour, que, suivant les cas, la nature exige ou admet le fait de l'appropriation exclusive des choses par l'homme dans l'usage qu'il en fait, si cette exclusivité est nécessaire ou favorable à cet usage. Cette conclusion s'éclairera si nous analysons la structure complexe de l'usage.

4. *La structure complexe de l'usage : utilisation parfaite et usage d'élaboration.* — L'usage humain des choses révèle à l'analyse une structure complexe tenant à son caractère rationnel.

L'homme, en effet, ne se contente pas d'utiliser simplement les réalités extérieures propres à satisfaire ses besoins, de tirer parti d'utilités existantes et présentes. On sait que les primitifs eux-mêmes, adonnés à la petite chasse et à la simple cueillette, usent d'un outillage rudimentaire (arc et flèches, récipients) et se livrent à des opérations d'une technique sommaire, rationnellement conduites en vue de dégager des utilités. On discerne là en germe toute la complexité rationnelle que le progrès matériel apportera à l'usage des choses par l'homme. Dès l'origine et jusqu'à nos jours, cet usage de plus en plus complexe révèle à l'analyse un rythme constant, essentiellement binaire. D'une part, il y a une phase nécessaire d'utilisation parfaite, achevée et définitive, consistant dans l'application d'utilités naturelles ou artificielles à la satisfaction des besoins humains; c'est la consommation au sens très large, accueillant maintes activités gratuites et prisées pour elles-mêmes, telles que le jeu, le sport, l'étude désintéressée, la contemplation ou la recherche scientifique. D'autre part, il y a une phase extrêmement élastique d'usage préparatoire, relatif, qui vise à dégager, à rechercher, à aménager, à accroître par le travail la somme d'utilités disponibles. On use des choses lorsqu'on les applique à ses besoins; on en use encore lorsqu'on les aménage pour les mettre à même de nous mieux servir.

Quelle que soit la phase considérée, il s'agit en tous les cas de ce que saint Thomas appelle l'usage des choses extérieures, par opposition à leur nature, dans l'art. 1 de la q. LXVI. La nature des choses ne dépend pas de la volonté de l'homme. L'usage des choses, au contraire, est au pouvoir de l'homme *quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis.* Il consiste essentiellement à exploiter les propriétés naturelles des choses, ce qui peut se faire d'une manière simple et directe en satisfaisant des besoins déterminés par l'application d'utilités correspondantes ou, d'une manière réflexe et en quelque sorte au second degré, en aménageant les diverses propriétés des corps, de l'air, de la vapeur, de l'électricité, en vue de multiplier les rapports d'utilité. Toute cette activité est donc bien une œuvre de raison, un fait humain, non seulement une nécessité pour l'homme, mais une attitude digne de sa nature. Cependant, quelques remarques s'imposent sur la portée de la division binaire que nous traçons dans l'épaisseur de l'*usus* rationnel des choses et sur les caractères distinctifs qu'il faut reconnaître à chaque élément de ce couple.

a) Portée de la division binaire introduite. — Notons tout d'abord qu'en donnant une structure binaire à l'usage humain des choses, on ne prétend aucunement dresser un catalogue biparti, où tous les actes d'usage viendraient se ranger sous deux chefs distincts. Il s'agit en réalité d'un schème binaire de fonctions abstraites et non d'une répartition concrète des opérations. Il s'agit moins d'une classification d'espèces fixes que d'un instrument d'analyse, propre à expliquer la suite rationnelle des activités. Telle opération concrète, consistant par exemple à moudre des grains de froment, pourra, selon le point de vue d'où on la considère, figurer dans le premier ou dans le second temps de l'usage. C'est que l'élaboration des utilités nouvelles, aussi bien que leur application à la satisfaction des besoins, comporte des séries d'opérations dont l'ensemble est enchaîné de telle sorte qu'un même acte peut servir de confluent où trouvent leur emploi les utilités dégagées au cours de multiples enchaînements préparatoires et servir de point de départ, ou de chaînon intermédiaire en vue d'applications ultérieures. C'est ainsi que la mouture du froment constitue un acte d'application à l'égard de toutes les utilités dégagées par l'industrie des engrais chimiques, par celle des machines agricoles, par l'agriculture, par les entreprises de transport, etc. Cependant, si la minoterie vise dans une certaine mesure à satisfaire des besoins immédiats en farine, elle fait fonction à son tour d'entreprise préparatoire, elle s'insère dans un nouveau processus de production en dégageant des utilités qui trouveront leur emploi dans l'industrie du pain.

Entre les activités de pure élaboration, comme l'extraction des matières premières, et les activités que l'on peut considérer comme de pure application, telle la consommation des aliments, il existe un entrelacement de chaînes dont chaque anneau constitue l'application des utilités précédemment dégagées et la

préparation d'utilités à appliquer ultérieurement. Des enchaînements analogues ont été observés par les économistes au cours de la production, et l'on a justement signalé que l'immense majorité des opérations économiques joue tour à tour le rôle de préparation et d'utilisation, selon qu'on les réfère à ce qui les suit ou à ce qui les précède. Toute opération économique efficace comporte en effet une « désutilité », au sens de M. Marshall, c'est-à-dire une *corruptio*, une dépense ou une application d'utilités, en même temps qu'une *generatio* c'est-à-dire une fixation ou une élaboration d'utilités nouvelles qui trouveront plus loin leur emploi. Mais cette analyse, exacte en matière économique, ne l'est pas moins en d'autres domaines. Tout usage des choses par l'homme, et non seulement leur usage économique, s'organise selon ce schème binaire dès qu'il procède par un *discursus* rationnel de moyens à fin, ce qui est bien le propre des agents qui agissent *propter finem*. On discerne toujours dans l'activité d'une personne usant des choses une phase nécessaire, principale, logiquement première, même si elle se réalise effectivement ensuite, et qui consiste pour l'homme à satisfaire ses besoins en appliquant à ceux-ci les utilités dont il dispose; et l'on discerne, dès que l'usage des choses par l'homme atteint un minimum de complexité rationnelle, une phase secondaire, conditionnée, qui consiste pour l'homme à se ménager, par son ingéniosité et ses efforts réfléchis, des utilités nouvelles ou, ce qui revient au même, à ordonner les ressources dont il dispose en vue d'accroître leur utilité efficace. Et, si le même acte d'usage peut être considéré tantôt comme un aménagement préparatoire d'utilités et tantôt comme la mise en application d'utilités préexistantes, si ce schème binaire glisse en quelque sorte au fil de l'usage, s'appliquant successivement à chaque degré, on reconnaît à cette mobilité et à cette souplesse l'origine rationnelle, le caractère abstrait de ce schème; à l'analyse, il ne se révèle lié à aucun contenu individuel et concret, mais se montre accueillant à l'égard de n'importe quel contenu, pourvu que la raison humaine y dessine son ordre de préparation et d'application.

b. Caractères distinctifs de chacun des termes. — Si nous poursuivons notre analyse de l'*usus*, nous observons que l'usage secondaire, appelons-le usage d'élaboration, se distingue par plusieurs traits de l'usage principal, que nous pouvons nommer usage d'application.

a. Élasticité inégale. — La faculté d'extension propre à ce dernier est moindre que celle dont bénéficie l'usage d'élaboration.

Et sans doute les deux usages sont élastiques, car ils dépendent essentiellement de deux quantités variables: l'étendue des besoins humains, l'étendue du pouvoir exercé sur les choses par l'homme. L'usage d'application, affectant à des besoins définis des utilités correspondantes, évolue sans cesse, du même pas que la civilisation. Chez les primitifs, les besoins sont limités plus étroitement, et il faut peu de chose pour les satisfaire; nos besoins sont plus complexes, nous sommes plus exigeants. Mais l'usage d'élaboration est beaucoup plus extensible que l'usage d'application. Celui-ci, en effet, tend directement à satisfaire des besoins; or, s'il est vrai que l'on peut ressentir des besoins nouveaux et même se créer des besoins factices, on rencontre néanmoins sur cette voie une limite. Nos aspirations spirituelles ont bien une portée infinie et éternelle, mais elles ne sont pas en cause ici; les besoins auxquels nous satisfaisons par l'usage des réalités extérieures sont plus courts; on parvient à se rassasier, sinon une fois pour toutes, du moins au jour le jour. La psychologie humaine, d'ailleurs, répugne à une extension indéfinie des besoins. A un moment donné et dans une conscience donnée, les besoins sont toujours limités; s'ils se multiplient, chacun d'eux se fait moins intense, et d'ordinaire les nouveaux venus font disparaître les anciens.

Au contraire, l'usage d'élaboration ne visant pas directement le besoin peut s'étendre indéfiniment sans rencontrer de limite naturelle. L'industrieuse raison peut se dépenser sans frein à équiper l'univers, à l'organiser utilement, à dégager de leurs virtualités une masse indéfinie de ressources, à fabriquer en quelque sorte et à thésauriser un nombre illimité d'utilités nouvelles. Qui l'en empêchera, si l'homme trouve sa joie à agir de la sorte, avec l'orgueil de dominer? Ce mouvement est d'ailleurs soumis à une loi d'accélération mécanique, dont le capitalisme moderne fournit l'illustration : lorsqu'on est parvenu à maîtriser les forces naturelles et qu'on les a transformées en complices et servantes, en génératrices infatigables d'utilités, on voit celles-ci se dégager à chaque instant en plus grand nombre et se multiplier automatiquement. On reconnaît à cela un mécanisme logiquement agencé; c'est la raison humaine qui exerce sa maîtrise, non seulement en employant les choses utiles aux besoins de l'homme, mais en organisant techniquement la production des choses utiles. En ce domaine de l'usage d'élaboration, elle triomphe aisément, elle accumule les ressources et progresse sans limite. Tandis que l'usage d'application, ayant pour but la satisfaction des besoins, se trouve limité par ceux-ci, l'usage d'élaboration est pratiquement illimité; la raison ne se lasse jamais de concevoir et de construire des dispositifs de plus en plus ingénieux et efficaces pour multiplier ce qu'elle considère comme utile. Il en résulte que, selon le type et le niveau de la civilisation matérielle, l'*usus* des choses par l'homme sera soumis à des variations d'ampleur inégale; ces variations seront plus prononcées quant à l'usage d'élaboration, elles le seront moins en ce qui concerne l'usage d'application. En d'autres termes, ce qui différencie surtout deux niveaux de civilisation matérielle, c'est moins une inégalité dans l'usage d'application, puisque les besoins en gros ne sont guère différents et que, hors le cas de crise, ils se trouvent satisfaits dans une proportion analogue; c'est plutôt une inégalité dans l'usage d'élaboration, en ce sens qu'au sein des civilisations imparfaites l'élaboration des utilités se trouve réduite à quelques opérations en somme assez simples, telles que la chasse, la pêche, la cueillette, la culture, l'élevage, dont on sent la relation immédiate avec le besoin à satisfaire, tandis que, dans les civilisations matérielles avancées, l'élaboration des utilités revêt une grande complexité : l'échange, la division du travail, le capitalisme technique, le crédit, avec leurs raffinements subtils, sont autant de manières non naturelles mais supérieurement rationnelles de mettre au jour et de mettre en circulation des utilités.

b. Priorité naturelle de l'usage d'application. — L'analyse critique de l'*usus* montre que sa phase d'élaboration n'a d'autre raison d'être, psychologiquement et rationnellement, que d'introduire la phase d'application. C'est, sur un plan plus large, ce que les économistes observent dans leur domaine spécial, lorsqu'ils constatent que la production a pour raison d'être la consommation.

Cette vérité n'appelle guère de développement. Elle ne se fonde pas sur un principe à priori tel que le principe hédonistique aux termes duquel l'homme met en balance l'effort et le résultat et ne se livre à aucune activité s'il n'en attend un profit. Elle découle analytiquement du concept même d'utilité. L'utilité actuelle et parfaite se réalise au moment de son application au besoin, et c'est seulement d'une manière dérivée et analogique, *per posterius*, dans la mesure où elles introduisent cette application, que les opérations préalables qui constituent la phase d'élaboration se colorent

de quelque utilité. L'expérience des crises économiques prouve d'ailleurs clairement que le processus rationnel d'élaboration n'est pas infaillible; il lui arrive de se déployer en opérations complexes, dont les résultats, quelque impressionnants qu'ils soient par leur masse, se trouvent dénués d'utilité, parce que précisément la liaison est rompue entre l'usage d'élaboration et l'usage d'application. La fièvre du productivisme consiste justement à faire des efforts gigantesques et onéreux, en vue de dégager des utilités nouvelles, sans avoir pourvu à leur application actuelle par une répartition large et judicieuse. L'analyse rationnelle montre clairement que les utilités ainsi dégagées, dès qu'elles ne s'aiguillent plus vers les actes d'application, c'est-à-dire vers leur utilisation actuelle, ne méritent plus que d'une manière équivoque le nom d'utilités. Ces prétendues utilités n'en sont plus, parce qu'elles ne se rattachent plus au principe de toute utilité, à la satisfaction immédiate des besoins par l'usage d'application.

5. *La structure complexe de l'appropriation.* — En décrivant ci-dessus la relation générale d'*usus*, nous avons pris soin de distinguer celui-ci de l'appropriation. Nos meilleures façons d'user des choses n'impliquent pas que nous nous les affections à titre exclusif. L'appropriation se présente en général comme la condition de certains usages et en signale la matérialité. Nous nous approprions l'aliment de manière exclusive, parce que notre corps a besoin de se l'assimiler entitativement. Sans l'infirmité besogneuse de l'usager, l'usage ne réclamerait pas cette affectation exclusive. Mais, maintenant que nous connaissons la structure binaire de l'*usus*, il convient d'examiner comment l'usage d'application et l'usage d'élaboration se comportent chacun au point de vue de l'appropriation. Il s'agit toujours, on ne l'oublie pas, d'une appropriation de fait, sans référence à l'ordre juridique où s'établit le droit proprement dit de propriété.

a) L'usage d'application et l'appropriation de fait. — La réponse est ici assez simple. L'appropriation s'explique et se mesure par le besoin à satisfaire. Chaque homme doit donc « s'appliquer » les utilités qui lui sont nécessaires et nous savons que, de l'un à l'autre, le dosage du nécessaire varie médiocrement, parce que les besoins matériels sont psychologiquement limités et sensiblement égaux entre tous les participants d'une même civilisation. Le jugement moral se nuance toutefois : toutes les vertus qui président à la consommation, à la modération du luxe, à la dépense libérale, aux générosités charitables ont ici à dire leur mot qui diffère d'un personnage à l'autre, d'une époque de prospérité à une période de gêne, etc. La règle est que tous les hommes ont le même titre naturel et surnaturel à se rassasier, à se vêtir, à se loger, à se protéger du froid, à être soignés dans leurs maladies, et ainsi de suite.

De plus, des considérations sociales se font jour, car l'individu n'est pas la seule unité naturelle de consommation : les groupes naturels, au premier rang la famille, ont des besoins qui leur sont propres et un même titre à les voir satisfaits, par l'application d'utilités. Individus, familles, sociétés naturelles, États ont des besoins légitimes : sans nous prononcer encore sur le régime juridique de propriété, nous concluons que ces besoins doivent être satisfaits. Il faut donc qu'une masse d'utilités soit constituée et répartie entre toutes ces personnes pour leur être « appliquée ». Propriétaires ou non, il n'importe pour l'instant. On ne voit que des personnes ayant même titre à employer à leur usage l'ensemble des utilités existantes et admises à se les appliquer, par une appropriation de fait s'il le faut, si l'application des utilités aux besoins requiert cette affectation exclusive. En revanche, la limite du besoin, en bornant l'usage d'application, borne aussi l'appropriation de fait. Au delà du besoin, il n'y a plus d'utilité, plus de véritable usage, par conséquent aucune raison de s'attacher quoi que ce soit à ce titre.

b) L'usage d'élaboration et l'appropriation de fait. — La situation est ici plus complexe. On sait que l'usage d'élaboration ne s'exerce pas pour lui-même, mais qu'on s'y livre pour constituer une masse d'utilités dont on disposera ultérieurement. L'analyse doit se faire plus subtile, si l'on veut apercevoir les exigences précises de l'usage d'élaboration en matière d'appropriation.

Il apparaît tout d'abord naturel que l'homme, conscient de ses besoins sans cesse renaissants, s'efforce d'y faire face par des actes d'épargne prévoyante. Toutes les opérations qui ont pour effet de mettre en réserve, de tenir en disponibilité des biens utilisables appartiennent rationnellement à l'usage d'élaboration. C'est en effet produire véritablement de l'utilité que de conserver des réalités actuellement inutiles jusqu'à l'heure où elles pourront satisfaire un besoin.

Mais cette mise en réserve, s'il s'agit de réalités matérielles, n'exige-t-elle pas leur appropriation de fait? Il le semble bien, mais il faut convenir que cette exigence ne revêt pas en tous les cas une rigueur absolue. Il suffit de concevoir l'appropriation de fait comme une détermination de compétence : une personne déterminée détient une chose en sa possession pendant le temps et dans la mesure exigés par la conservation utile de cette chose. Il est à prévoir que le temps et que l'exclusivité de cette détention varieront suivant les catégories d'objets en cause. Tenir en réserve la nourriture du lendemain ou s'assurer l'usage éventuel d'une source, d'une forêt, voilà deux usages d'élaboration qui imposent à l'appropriation des conditions très différentes de durée et d'exclusivité. Tout ce que l'usage d'élaboration réclame, c'est une possession qui assure à l'usage d'élaboration sa conclusion normale ou, en d'autres termes, qui permette au détenteur d'exercer rationnellement, lorsque l'heure en sera venue, l'usage d'application.

D'autre part, l'usage d'élaboration comporte, outre les simples opérations d'épargne, les actes beaucoup plus nombreux et importants qui constituent la production proprement dite. L'acte de production n'est pas une création instantanée, mais un mouvement d'organisation rationnelle, modifiant les éléments utiles préexistants et les conformant de telle sorte qu'ils offrent ensuite aux besoins humains de nouveaux rapports d'utilité. Si l'usage d'élaboration ainsi décrit appelle une appropriation de fait, c'est-à-dire la possession exclusive de telle utilité par telle personne, c'est donc dans la mesure où le processus de production requiert cette appropriation. En théorie, on imagine parfaitement que la raison pratique puisse marquer les choses de son empreinte et les modifier utilement sans se les attacher de manière exclusive; mais, en fait, comme notre raison ouvrière s'attaque au domaine de la matière et use d'organes et d'outils matériels, le phénomène d'individualisation que nous avons déjà noté à propos de l'usage d'application se retrouve dans l'usage d'élaboration. Les productions de l'esprit, qui ne sont pas les moins fécondes en utilités, échappent de soi à cette loi d'appropriation. Mais, dès que la production intéresse les réalités matérielles, met en œuvre des moyens matériels, on voit poindre cette exigence : pour que telle réalité extérieure reçoive la forme que mon industrie lui destine, il faut que je la distingue et la sépare du milieu, que je la prenne entre mes mains, sous mon pouvoir physique; que, pendant quelque temps, je la détienne à un titre particulier et, sous ce rapport, exclusif; par nécessité, si je veux l'informer de mon idée, je ne puis plus la considérer purement comme *une* chose, mais il faut que, d'une certaine manière et pour un certain temps, j'en fasse *ma* chose.

L'appropriation est la condition, la rançon si l'on veut, de la matérialité qui caractérise nos gestes humains les plus courants soit que nous absorbions et nous appliquions des utilités, soit que nous en élaborions.

c) Les caractères généraux et divers de l'appropriation. — Nous avons admis que l'usage d'application, visant à satisfaire des besoins présents en leur appliquant des utilités existantes, offre moins d'élasticité que l'usage d'élaboration. Il est à prévoir que l'appropriation de fait jouit elle aussi d'une inégale faculté d'extension, selon qu'elle s'attache à l'un ou à l'autre usage. Et, de même que la nécessité d'élaborer des utilités n'est pas immédiate, mais conditionnée par celle d'en consommer qui est seule absolument rigoureuse, de même il y a une appropriation indispensable : c'est celle qui s'opère dans et par l'usage d'application, tandis que l'appropriation qui sert l'usage d'élaboration n'est que d'une nécessité conditionnelle et relative.

Nous nous rencontrons ici, après bien des travaux d'approche, avec la doctrine exprimée dans IIa-IIae, q. LXVI, a. 2. Observons cependant qu'en cet article, saint Thomas parle absolument d'*usus* pour désigner ce que nous avons appelé usage d'application et que maints auteurs nomment jouissance ou consommation. A l'*usus* ainsi entendu fait face la *procuratio et dispensatio;* cela évidemment n'est pas autre chose qu'une manière particulière d'user, mais qui correspond plus précisément à l'élaboration. Le R. P. Brunet interprète exactement cette nuance lorsqu'il dit que, dans l'usage général tel que le conçoit l'art. 1, par opposition à la *natura rerum*, soumise au seul pouvoir de Dieu, « dans l'utilisation humaine il faudrait distinguer administration d'une part, ou si l'on veut, en langage moderne, production et échange *(potestas procurandi et dispensandi)*, et, de l'autre, jouissance ou consommation *(usus)* ». *La propriété privée chez saint Thomas*, dans *Nouvelle revue théologique*, nov.-déc. 1934

En ce qui concerne l'*usus* ou usage d'application, nous savons qu'il entraîne une appropriation de fait, dans la consommation même, du moins s'il s'agit d'usage matériel de biens matériels. Et, par ailleurs, nous savons que cet usage d'application s'impose directement à tout homme, au même titre du besoin, dans la mesure du besoin, avec la rigueur d'une nécessité naturelle. L'appropriation de fait inhérente à l'usage d'application ne peut donc être considérée comme le privilège de quelques-uns, ni comme un droit prescriptible ou cessible. C'est en ce sens que les utilités extérieures doivent être considérées comme communes : *non habere res exteriores ut proprias sed ut communes*. Cette formule n'écarte pas l'appropriation de fait, l'affectation exclusive de telle chose à telle personne, condition nécessaire de la consommation; elle exige seulement que tous aient part, sans exception, dans la mesure de leurs besoins, à cette consommation, parce que tous y ont droit au même titre. Remarquons d'ailleurs que ce droit de tous à l'usage d'application n'implique pas un régime juridique de propriété individuelle généralisée. Pendant des millénaires, la plupart des êtres humains, soumis à la *potestas* d'un *pater* ou d'un maître, ne pouvaient prétendre à aucun droit de propriété pas même à l'existence juridique; ils vivaient cependant et exerçaient par la consommation leur droit naturel et imprescriptible à l'*usus* d'application, en s'appropriant de fait les utilités nécessaires à leur vie. Sous ce rapport, il n'y a pas de différence essentielle entre un esclave et un milliardaire, entre le séculier et le religieux qui a renoncé à tout droit de propriété.

Il en va autrement de l'appropriation inhérente à l'usage d'élaboration, c'est-à-dire de l'appropriation requise à la production et à l'aménagement des utilités nouvelles, à la *procuratio* et à la *dispensatio*. Nous sommes ici en pleine contingence historique et sociale. Rien de plus variable que les régimes de production; or, chacun d'eux a ses exigences particulières en matière d'appropriation. Essayons de nous en rendre compte sans verser dans un détail qui nous retiendrait indéfiniment.

Il existe, en tous les régimes, une part d'activités productrices qui reviennent aux individus ou au groupe restreint de la famille; cette part est relativement importante dans les civilisations simples; elle va en diminuant à mesure que le réseau des relations sociales se resserre et s'enchevêtre. Voyons comment un Pygmée résout le problème alimentaire. Il s'empare d'une branche forte et souple, il la façonne longuement et minutieusement pour en faire un arc; il conserve par devers lui de manière exclusive cet outil de production, afin de pouvoir s'en servir en temps utile; il abat une pièce de gibier; il conserve et prépare cette nourriture jusqu'à l'heure où il se l'approprie définitivement par la consommation. Cet homme s'est comporté en fait comme un propriétaire absolu et exclusif, parce que cette attitude lui était imposée par les conditions mêmes de la production. S'il s'était départi un moment de sa propriété de fait, la série des opérations logiquement ordonnées à la production se fût trouvée interrompue.

Comparons à ce type la manière dont se réalise la production des utilités dans un régime économique de grande chasse : la technique de la chasse s'étant perfectionnée exige un personnel nombreux aux fonctions spécialisées; le groupe social intervient plus fréquemment, pour la répartition des terrains entre les familles ou entre les équipes de chasseurs, pour la distribution du butin entre tous ceux qui prirent part de près ou de loin à l'expédition, pour l'observation des prescriptions rituelles relatives à la chasse et des règlements de sécurité dont l'opportunité a été juridiquement reconnue. Le processus de production n'est plus mené à terme par un seul homme, mais il se réalise par une collaboration fondée sur un échange de services et une multiplication sociale des efforts de chacun. Il suit de là que la rigueur individuelle de l'appropriation se relâche : l'outillage d'armes et de filets appartient au groupe qui le fait entretenir par des spécialistes; d'autre part, le gibier ne demeure pas nécessairement aux mains de l'homme qui s'en est saisi, mais il est distribué selon les prescriptions de la coutume ou la volonté du chef. Il n'est donc pas nécessaire que chacun se comporte en propriétaire exclusif et absolu pour que se déroule efficacement la série des actes de production.

Cela suffit à expliquer pourquoi, selon les régimes économiques, les plus grandes variations s'introduisent dans les conditions de la propriété. Tantôt la plupart des gens, pour subvenir à leurs besoins par l'usage d'application, se livrent aux mêmes opérations de production simple; cette égalité dans l'usage d'élaboration suppose qu'ils détiennent tous, en appropriation de fait, une quantité à peu près égale de moyens de production : chacun a par exemple son arc; chaque famille son lopin de terre, sa barque, son troupeau. Tantôt, grâce au développement et à la différenciation des techniques, ou pour des raisons d'ordre social (telle la présence d'une classe noble de prêtres ou de guerriers, ou d'une caste issue d'anciens envahisseurs), on réalise l'usage d'application au profit de tous sans s'attacher à conserver entre tous cette égalité dans l'usage d'élaboration. Les fonctions se distinguent, et entre elles l'équilibre s'établit grâce à l'échange d'utilités (denrées ou services). En même temps, des hiérarchies économiques se dressent, subordonnant les unes aux autres les diverses activités de production. La *procuratio* et *dispensatio*, l'usage d'élaboration devient le

fait de quelques-uns, les autres y aidant par leurs services. D'où il suit que l'appropriation de fait, en tant que la postule l'usage d'élaboration, se trouve inégalement répartie. Le seigneur du domaine ou le chef d'industrie détiennent en leur pouvoir exclusif des masses importantes de ressources naturelles, dont ils s'efforcent de multiplier les utilités. A côté d'eux, le serf ou le prolétaire ne possèdent quasi rien sur quoi ils exerceraient leur pouvoir de *procuratio* et *dispensatio*.

Saint Thomas ne proteste pas contre cette inégalité. S'il lui semble naturel et nécessaire que tout homme exerce, dans la mesure de ses besoins, l'usage d'application en consommant les utilités existantes, il ne lui paraît pas naturel au même degré, ni rigoureusement nécessaire que tout homme s'emploie à l'usage d'élaboration en produisant des utilités, ou que ceux qui s'y livrent le fassent tous sur un pied d'égalité. Il y a entre les hommes des inégalités naturelles en ce qui concerne leur capacité d'élaboration féconde; la société y ajoute d'autres différences qui ne sont pas toutes illégitimes; il est normal que l'organisation de la production s'en ressente et s'en inspire. L'essentiel est que les utilités ainsi élaborées, quelque régime économique et social que l'on admette, aillent toutes à leur destination naturelle, c'est-à-dire servent à l'usage d'application ou à la consommation définitive dont nul homme ne peut être exclu. Il est vrai que le régime de production ne sera pas sans influence jusque sur cette orientation de la consommation et il faut s'attendre que, suivant les conjonctures, selon l'état des mœurs privées et publiques, tel régime qui avait fait ses preuves se révèle par la suite inefficace et fasse obstacle à l'*usus* commun. C'est affaire d'appréciation concrète, d'aménagement positif; le théologien doit se garder de toute opposition de principe à l'encontre d'une évolution qui permettra peut-être de mieux satisfaire les exigences essentielles, les seules imprescriptibles, de la consommation.

2° *Le droit positif de propriété.* — Nous avons délibérément écarté jusqu'ici la considération du droit de propriété proprement dit, nous tenant au plan préjuridique. Cependant, l'usage des choses par l'homme, tel que nous l'avons analysé, comme une donnée psychologique et sociale, comme une matière à moraliser par la pratique de nombreuses vertus, constitue en même temps une donnée pour la construction juridique. Et c'est seulement au terme de cette construction, c'est après l'information juridique de cette matière, que se réalise le droit de propriété. Nous ne pouvons donc nous dispenser de signaler cette dernière étape.

1. *L'élément formel du droit de propriété.* — L'usage d'une chose par une personne est un fait intéressant le sociologue, l'économiste, le moraliste. Ce n'est pas encore un droit, mais une matière qui peut être juridiquement informée. La forme juridique se manifeste par certains procédés techniques, par un formalisme aux exigences variées, plus ou moins compliquées et plus ou moins rigides. Mais il y a lieu de distinguer entre la forme elle-même, réalité simple et constante, et les formalités accidentelles qui révèlent et manifestent extérieurement la présence de la forme. Celle-ci consiste essentiellement dans un ordre impératif, œuvre de raison, intimé par la société, et assumant sur le plan juridique, avouant comme sienne telle matière donnée. Peu importe assurément l'organe qualifié pour prononcer cet impératif au nom de la société. En définitive, c'est celle-ci qui se prononce et qui donne valeur juridique positive à ce qu'elle agrée et sanctionne. L'ordre conçu par le prince, par le parlement, par le peuple, exprimé par le décret, par la loi, par le referendum ou par la coutume, se réalise dans les relations sociales, modifie quelque chose dans les rapports entre les individus et la société ou entre les individus en tant que membres de la société. Ces relations ainsi établies ou modifiées sont-elles troublées par un fait illicite, l'impératif social pèse sur le délinquant et réagit par une sanction, de façon à restaurer l'ordre lésé.

On n'a pas à insister sur cette thèse générale, à montrer que l'impératif juridique, œuvre de raison, ne se confond pas avec l'arbitraire, ni à rappeler que cet impératif a une valeur morale, non pas essentiellement à raison de son contenu, dont la teneur peut souvent laisser la morale indifférente, mais précisément en tant que tel, car l'impératif juridique supporte l'ordre social que notre nature postule; par le bien commun, toute prescription juridique se trouve donc conforme au devoir être moral, expression de notre être. On peut supposer cela admis.

2. *Le contenu positif du droit de propriété.* — Nous avons déjà noté que le donné préjuridique en matière d'appropriation est d'étendue variable, selon les conditions concrètes de la vie sociale. On peut s'attendre à des variations analogues en ce qui concerne le contenu du droit de propriété. Mais tout le donné n'est pas assumé juridiquement, et ce qui en est assumé ne l'est pas précisément parce qu'il est donné, et enfin le contenu du droit accueille des éléments qui ne sont pas donnés.

Toutes ces différences tiennent au caractère spécifique du droit, dont l'impératif ne vise pas à réaliser le mieux possible les exigences de la morale, mais à établir le mieux possible la vie en société. Il suit de là que l'impératif juridique ne s'intéresse positivement et n'accorde sa sanction qu'aux actes et aux relations ayant un rapport au bien commun, c'est-à-dire aux conditions de l'ordre social, et qu'il ne les assume que dans la mesure où cela convient à l'établissement et au maintien de cet ordre. Il est clair que, par le biais de la justice sociale, toutes les vertus concourent au bien commun; mais il n'est pas sûr que leur réglementation juridique y concoure en tous les cas. Ainsi, certaines immoralités, plus spécialement anti-sociales, sont-elles réprimées par la loi; d'autres, qui ne sont pas pour cela moins graves au point de vue moral, ne le sont pas. Par ailleurs, l'impératif juridique va chercher son bien en dehors des catégories morales et il l'y trouve souvent, puisque des prescriptions de caractère purement technique, sans espèce morale, peuvent servir le bien commun.

Il est aisé d'appliquer ces notions au cas spécial de la propriété. La forme juridique essentielle de ce droit, consistant en une reconnaissance et une sanction socialement autorisées de l'usage des choses par l'homme, n'affecte pas tous les éléments que nous avons analysés au plan préjuridique. Seuls sont retenus ceux qui intéressent spécialement le bien commun ou l'ordre général de la société. L'usage d'application, sous lequel on range les faits de consommation, la libre jouissance des ressources naturelles, la faculté d'aller et de venir, de respirer, de contempler, de s'instruire, ne comporte aucune réglementation de principe; ce sont des droits fondamentaux que l'on reconnaît juridiquement sous le nom de libertés personnelles. Et, cependant, la consommation et le libre usage des biens naturels se voient limités parfois, sur des points précis, pour des raisons d'ordre social ou public (interdits alimentaires, lois somptuaires, réglementations de police relatives au logement, à la circulation, etc.). Il est certain que la réglementation doit être discrète, et elle l'est généralement; mais on ne peut l'exclure absolument.

Quant à l'usage d'élaboration et au pouvoir de libre disposition *(procuratio et dispensatio)* qui lui est inhérent et nécessaire, ce sont là des activités que l'autorité sociale est tenue de réglementer plus minutieusement. On voit sans peine le rôle considérable que

jouent, dans une société donnée, le régime du travail et l'organisation économique. C'est à raison de cette importance sociale que le régime d'appropriation est juridiquement aménagé. Pour permettre l'élaboration d'utilités abondantes, pour mettre plus d'ordre dans l'administration et la gestion des entreprises, pour affermir la paix entre les hommes, bref, pour que l'usage complexe d'élaboration se déroule, sans heurt et fructueusement, au profit de tous les consommateurs, on constate que les sociétés politiques s'accordent à sanctionner juridiquement le droit de propriété privée, quittes à réglementer son usage de façon plus ou moins étroite, selon que l'exigent les circonstances.

Il faut savoir ici se contenter d'une conclusion modeste. Quelle part attribuer à l'appropriation privée au regard des moyens de production socialisés? Une généralisation excessive trouverait aisément un démenti dans les faits, car le contenu de la propriété se renouvelle incessamment; les modalités du pouvoir reconnu juridiquement au propriétaire et qui sont en quelque sorte les règles concrètement imposées par la société à l'usage d'élaboration, varient constamment. On discerne bien quelques grandes directions stables : un *pouvoir individuel*, que la pression sociale du clan, de la famille ou de l'État ne parvient pas à éliminer; une *fonction familiale*, qui tantôt passe au premier plan et tantôt s'amenuise excessivement, sans que jamais on prive la famille du viatique minimum que requiert sa stabilité; des *devoirs sociaux* plus larges, dans la sphère professionnelle, municipale, provinciale, au sein de l'État ou de l'Église. A l'intérieur de ces cadres, eux-mêmes assez souples, il n'est pour ainsi dire rien de fixe. Le droit de propriété porte sur des objets nouveaux et en abandonne d'autres, selon l'évolution des techniques, il se revêt de pouvoirs plus ou moins étendus selon la densité et le relâchement des relations sociales. Dans une économie fondée sur l'élaboration individuelle des utilités par l'artisan, par le petit cultivateur, la propriété individuelle obtient naturellement la première place. Dans une économie fondée sur l'échange, sur la collaboration des classes, sur l'accumulation de capitaux anonymes et sur cet unanime vouloir vivre que suppose le crédit, la propriété individuelle, sans jamais disparaître, passe au second plan sur le théâtre de la production. Il ne faut pas s'en étonner si l'usage d'élaboration, c'est-à-dire le régime de production, y devient lui aussi plus communautaire. Il ne faut pas s'en plaindre si finalement l'usage commun d'application, c'est-à-dire les possibilités générales de consommation, s'en trouvent élargies.

I. Enseignement catholique ordinaire (sect. iii et iv). — 1° *Textes officiels*. — Encycl. *Rerum novarum*, texte dans les *Lettres apostoliques de Léon XIII*, t. iii, Bonne Presse, p. 18-71; *Quadragesimo anno*, dans *Acta apostolicæ Sedis*, 1931, p. 176 sq.; Action populaire, *L'encyclique sur la restauration de l'ordre social « Quadragesimo anno »*, Paris, 1931; voir aussi *Les documents de la vie intellectuelle*, t. vii, n. 3. Le texte des deux encycliques est donné par la *Documentation catholique*, 1931, n. 569; il se trouve aussi, avec un commentaire analytique dans G.-C. Rutten, *La doctrine sociale de l'Église*, éd. du Cerf, Juvisy, 1932. Autres textes dans *La hiérarchie catholique et le problème social depuis l'encyclique « Rerum novarum » (1891-1931)*, Paris, 1931; H. Brun, *La cité chrétienne d'après les enseignements pontificaux*, Paris, 1922.

2° *Études*. — École normale sociale, *Commentaire pratique de l'encyclique « Rerum novarum » sur la condition des ouvriers*, Paris, 1925; Union internationale d'études sociales (Malines), *Code social*, Paris, 1927; Antoine et Du Passage, *Cours d'économie sociale*, c. xvi; Cavallera, *Précis de la doctrine sociale catholique*, Paris, 1931, p. 113-148; Chénon, *Le rôle social de l'Église*, Paris, 1922, c. iii; Garriguet, *Régime de la propriété*, Paris, 1907; Haesslé, *Le travail*, Paris, 1933; Schilling, *Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-B., 1908; le même, *Die Staats-und Soziallehre des heil. Thomas v. Aquin*, Munich, 1930; Schwalm, *La propriété d'après la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, dans *Rev. thomiste*, 1895; Sertillanges, *Socialisme et christianisme*, Paris, 1905; Valensin, *Traité de droit naturel*, t. ii, Paris, 1928, c. i; Vermeersch, *Theologia moralis*, t. ii; le même, *Dossiers de l'Action populaire*, 25 juin 1930.

II. Doctrines libérales et socialistes (sect. v). — *Physiocrates*, 1846, 2 vol.; Bastiat, *Œuvres complètes*, 1862, 8 vol.; Leroy-Beaulieu, *Traité d'économie politique*, 1900; Aftalion, *Les fondements du socialisme*, 1923; Bourguin, *Les systèmes socialistes*, Paris, 1906; Castelein, *Le socialisme et le droit de propriété*, Bruxelles, 1896; Fournière, *Les théories socialistes au XIXe siècle, de Babeuf à Proudhon*, Paris, 1904; Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, 1902; Le Bon, *Psychologie du socialisme*, Paris, 1898; H. de Man, *Au delà du marxisme*, Paris, 1929; Nitti, *Le socialisme catholique*, Paris, 1894; Philip, *Henri de Man et la crise doctrinale du socialisme*, Paris, 1928; Villey, *Le socialisme contemporain*, Paris, 1895.

Études générales. — Gide et Rist, *Histoire des doctrines économiques*, Paris, 1926; Gonnard, *Histoire des doctrines économiques*, Paris, 1923; Pirou, *Les doctrines économiques en France depuis 1870*, Paris, 1930; Richard, *La question sociale et le mouvement philosophique au XIXe siècle*, Paris, 1914; Weill, *Histoire du mouvement social en France (1852-1910)*, Paris, 1911.

III. La propriété dans les faits (sect. vi). — W. Schmidt et W. Koppers, *Völker und Kulturen*, i, *Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*, Ratisbonne, 1924; W. Koppers, *Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens*, Gladbach, 1921; J. Laurent, *Essais d'histoire sociale*, i, *La Grèce antique*, Paris, 1933; J. Declareuil, *Rome et l'organisation du droit*, Paris, 1924; De Laveleye, *De la propriété et de ses formes primitives*, Paris, 1901; E. Chénon, *Histoire générale du droit français public et privé, des origines à 1815*, Paris, 1926 et 1929; A. Lemonnyer, J. Tonneau et R. Troude, *Précis de sociologie*, Marseille, 1934.

IV. Exposés théoriques (sect. VII). — A. Horvath, *Eigentumsrecht nach dem Thomas von Aquin*, Graz, 1929; J. Pérez Garcia, *De principiis functionis socialis proprietatis privatæ apud divum Thomam*, Avila, 1924; J.-T. Delos, *Le problème des rapports du droit et de la morale*, dans *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, 1933, p. 84-111; J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris-Lille, p. 229-255; G. Renard, *La théorie de l'institution*, t. i, Paris, 1930, append. sur *Propriété privée et propriété humaine*; G. Renard et L. Trotabas, *La fonction sociale de la propriété privée*, Paris, 1930; C. Spicq, divers articles dans *Rev. des sciences philosophiques et théologiques*, t. xviii, p. 269-281; t. xx, p. 52-76; t. xxiii, p. 82-93; le même, *L'aumône, obligation de justice ou de charité?* dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, t. i, p. 245-264; le même, *La justice*, t. ii, *Somme théologique*, IIa-IIæ, q. lxiii-lxvi, trad. et notes, éd. de la *Rev. des jeunes*, 1934; E. Tarbouriech, *Essai sur la propriété*, Paris, 1904.

J. Tonneau.

PROSPER D'AQUITAINE (Saint), théologien gaulois du ve siècle.

I. Vie et œuvres. — Nous savons peu de choses de la vie de saint Prosper. Né en Aquitaine, vers la fin du ive siècle, il habitait Marseille en 426, lorsque éclata la controverse semi-pélagienne; il était laïque : au plus peut-on admettre qu'il menait la vie de serviteur de Dieu, sans être incorporé au monastère dirigé par Cassien. Et il ne semble pas qu'il ait jamais été ordonné diacre ou prêtre.

Vers cette date, 426-427, Prosper écrivit à un certain Rufinus une longue lettre au sujet de la grâce, *P. L.*, t. li, col. 77-90; il s'y élevait avec force contre certains impies qui ne craignaient pas d'attaquer Augustin et il prenait chaleureusement la défense de l'évêque d'Hippone et de ses doctrines. Les impies, stigmatisés par Prosper, n'étaient autres que certains moines de Marseille et de Lérins : ceux-ci continuèrent leur campagne au cours des années suivantes, et, à la fin de 428, Prosper, reprenant la plume, crut devoir écrire à saint Augustin lui-même pour l'informer de l'opposition que rencontrait sa doctrine et lui demander des explications. *P. L.*, t. li, col. 67-74.

A cette lettre, Augustin devait répondre par le *De prædestinatione sanctorum* et le *De dono perseverantiæ*, deux livres aujourd'hui séparés, qui ne formaient primitivement qu'un seul ouvrage. En attendant l'arrivée de cette réponse, Prosper, pour occuper ses loisirs et pour opposer une apologie nouvelle des thèses augustiniennes à leurs adversaires, se mit à traduire en quelque sorte en vers sa lettre à Rufin. Le *Carmen de ingratis*, en 1002 hexamètres, n'est pas autre chose en effet qu'une reprise des doctrines et des arguments déjà exposés dans cette lettre. *P. L.*, t. LI, col. 91-148.

Lorsque l'ouvrage de saint Augustin arriva à Marseille, son auteur était près de mourir; il n'en connut pas les répercussions. Celles-ci ne tardèrent pas cependant : deux prêtres génois, Camille et Théodore, ne lurent pas sans inquiétude le livre du grand docteur; ils firent part de leurs doutes à Prosper, qui répondit par les *Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium*, *P. L.*, t. LI, col. 187-202, chaleureuse apologie du *De prædestinatione*.

La mort de l'évêque d'Hippone laissait le champ libre à ses adversaires. Prosper, de plus en plus isolé en Provence, prit le chemin de Rome, avec un ami, Hilaire, sans doute afin d'y obtenir l'appui du pape Célestin et la condamnation des doctrines professées à Marseille et à Lérins. Il ne fut qu'à demi satisfait. La lettre de saint Célestin aux évêques gaulois, *P. L.*, t. L, col. 528-530, évite de prendre parti dans les controverses doctrinales et se contente de demander le silence et la paix. Prosper, ne pouvant obtenir davantage, retourna en Gaule.

Le pape, cependant, prêchait dans le désert : immédiatement après sa mort et l'avènement de Sixte III, la querelle reprit de plus belle. Cassien publia ses *Conférences*, Vincent de Lérins son *Commonitorium*, Arnobe le Jeune son *Prædestinatus*. A ce moment, Prosper tient tête à tous les antiaugustiniens. Il écrit coup sur coup, le *De gratia et libero arbitrio contra Collatorem*, *P. L.*, t. LI, col. 213-276; le *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium*, *ibid.*, col. 155-174; le *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum vincentianarum*, *ibid.*, col. 177-186. Les trois ouvrages, à peu près contemporains, doivent dater des années 432-434; ils marquent le suprême effort de Prosper en faveur de son maître préféré.

Cassien mourut en 435; en Gaule l'orage se calma, et Prosper, dès ce moment, alla s'installer à Rome. Il publia d'abord un commentaire des psaumes qui utilisait d'ailleurs les *Enarrationes* de saint Augustin. Cette *Expositio super psalmos*, *P. L.*, t. LI, col. 277-426, est une œuvre de paix. C'est également une œuvre de paix et de concorde que les *capitula* annexés à la lettre XXI du pape Célestin, si vraiment ce recueil est de notre auteur, comme on est tenté de le croire. Dom M. Cappuyns, *L'origine des « capitula » pseudo-célestiniens contre le semi-pélagianisme*, dans *Rev. bénéd.* t. XLI, 1929, p. 156-170.

Les *capitula* semblent appartenir à la période 435-442. Dans le milieu romain, Prosper retrouvait la tranquillité de l'esprit et du cœur. Les fonctions importantes qu'il occupait, d'après ses biographes, à la chancellerie pontificale, auprès du pape saint Léon, ne lui laissaient pas le temps de s'occuper beaucoup du problème de la grâce. Il ne l'oubliait d'ailleurs pas. Aux environs de 450, il rédigea le *De vocatione omnium gentium*, *P. L.*, t. LI, col. 647-722; ouvrage capital, qui adoucissait ce que la doctrine augustinienne offrait de trop rigoureux et qui marquait, de la part de son auteur, de réelles concessions. Dom M. Cappuyns, *L'auteur du « De vocatione omnium gentium »*, dans *Rev. bénéd.*, t. XXXIX, 1927, p. 198-226.

Après cela, Prosper ne se préoccupa plus de chercher des solutions nouvelles aux problèmes de la grâce et de la prédestination. Ses derniers écrits ne sont que des compilations; il forma de la sorte un recueil de sentences, *Liber sententiarum ex operibus sancti Augustini delibatarum*, *P. L.*, t. LI, col. 427-496, qui est une série de 392 pensées, adaptées d'une part de l'*Expositio psalmorum* et, de l'autre, directement inspirées des œuvres du grand docteur. Puis il essaya de mettre en distiques son florilège : ce sont les *Epigrammata ex sententiis sancti Augustini*, *ibid.*, col. 497-532.

Ces *Epigrammata*, dans lesquelles on trouve des allusions très nettes à Eutychès, durent être la dernière œuvre de Prosper. Une *Chronique*, dont il avait entrepris depuis longtemps la rédaction et qu'il poursuivait tout en s'occupant de théologie, nous conduit, dans sa dernière édition, jusqu'en 455. L'auteur ne dut pas vivre beaucoup après cette date. La chronique de Marcellin le mentionne encore en 463 : son témoignage n'a pas de valeur pour nous renseigner sur la date exacte de la mort de Prosper.

II. ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE. — Si le tableau que nous venons de tracer de la vie et de l'activité littéraire de Prosper d'Aquitaine est exact, on comprend qu'il n'est pas possible de parler en bloc de son enseignement théologique, comme si celui-ci n'avait jamais varié.

En réalité, saint Prosper, après avoir été un défenseur ardent des formules les plus absolues de saint Augustin, adoucit peu à peu ses expressions et tempéra sa pensée, jusqu'au point de rédiger un traité sur l'appel de toutes les nations. Et telle est la distance qui sépare ce dernier ouvrage de ses premières compositions que son authenticité a été souvent mise en doute et qu'elle reste encore contestée par de bons auteurs. Mais il faut, semble-t-il, se rendre aux arguments de dom Cappuyns : la controverse avec Cassien et les lériniens étant une fois achevée, et sous l'influence apaisante du pape saint Léon, Prosper a tempéré sa rigidité première et adopté des solutions moins dures que celles pour lesquels il avait d'abord combattu.

Dans ses premiers écrits, Prosper insiste fortement sur la gratuité absolue de la grâce : tel est le thème fondamental de l'*Epistola ad Rufinum;* la lettre aux Génois traite surtout de la prédestination et accepte d'enthousiasme les solutions que vient de donner saint Augustin dans le *De prædestinatione sanctorum :* « Des Tyriens et des Sidoniens, écrit-il, que pouvons-nous dire d'autre, sinon qu'il ne leur a pas été accordé de croire, puisque la Vérité elle-même déclare qu'ils auraient cru s'ils avaient vu les signes miraculeux qui ont été accomplis chez les non-croyants? Pourquoi cela leur a-t-il été refusé? Que le disent, s'ils le peuvent, nos calomniateurs, et qu'ils expliquent pourquoi le Seigneur a fait des signes chez ceux à qui ils ne devaient pas servir, et pourquoi il n'en a pas fait chez ceux à qui ils devaient servir. » *P. L.*, t. LI, col. 198 A.

A partir de 432, l'évolution de saint Prosper commence à se dessiner. Le *Contra Collatorem* ne dit pas un mot de la prédestination; il se contente de revenir sur la gratuité absolue de la grâce, sur sa nécessité pour le commencement même de l'œuvre du salut et sur son efficacité; bien que la liberté du converti reste entière, sa conversion est cependant l'œuvre de Dieu, et ses mérites sont aussi les dons de Dieu.

Les réponses aux calomniateurs gaulois reviennent en revanche sur le problème de la prédestination : saint Prosper avait été mis en quelque sorte au pied du mur; il ne pouvait pas ne pas répondre. Or, il adoucit les formules de saint Augustin : il déclare sans doute que les élus ont été prédestinés gratuitement, indépendamment de toute considération de leurs bonnes œuvres, *ut et qui salvantur ideo salvi sint quia illos voluit Deus salvos fieri ;* mais les méchants n'ont

été prédestinés à la damnation qu'en conséquence de la prévision de leurs péchés : *quod, quia Dei præscientiam nec latuit nec fefellit, sine dubio talem nunquam elegit, nunquam prædestinavit et periturum nunquam ab æterna perditione discrevit... Ideo prædestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria prævaricatione præsciti sunt.* P. L., t. LI, col. 158, 161.

Même doctrine dans les réponses aux objections formulées par saint Vincent de Lérins. Ici encore, saint Prosper affirme que la réprobation des méchants est postérieure à la prévision de leurs péchés et que Dieu veut le salut de tous : « Il faut croire et professer en toute sincérité que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. Car l'Apôtre, dont telle est l'opinion, nous ordonne avec sollicitude, ce qui d'ailleurs est très pieusement observé dans les Églises, de supplier Dieu pour tous les hommes. » *P. L.*, t. LI, col. 179 B; cf. *ibid.*, col. 184 A, 186 B.

Les *capitula* marquent un progrès dans la voie des concessions; assurément, ils condamnent formellement l'erreur des semi-pélagiens sur la possibilité pour l'homme de concevoir par lui-même de bons désirs et de saintes pensées, de commencer sans la grâce l'œuvre de la conversion et du salut, de correspondre par ses propres forces à la grâce de Dieu; mais les questions difficiles de la prédestination et de la prescience divine sont écartées d'une manière décisive. « Ce n'est pas, dit l'auteur, que nous méprisions ces problèmes étudiés avec soin par ceux qui ont combattu les hérétiques; mais il n'est pas nécessaire, pour avoir sur la grâce de Dieu une foi saine, de les avoir résolus : il suffit d'accepter simplement les décisions du Siège apostolique. » Comment ne pas souligner, dans ce passage, l'omission du nom de saint Augustin? C'est lui, à n'en pas douter, qui est visé lorsqu'on parle de ceux qui ont combattu les hérétiques; mais on évite de le désigner plus clairement et l'on décide de s'en tenir aux actes du Saint-Siège, c'est-à-dire aux doctrines proclamées par les papes Zosime et Innocent I[er]. L'attitude prise ici par Prosper est celle qu'adoptera saint Léon, *Serm.*, XXIII, 4; XXXV, 3; XLIX, 3; LXVII, 2, 5, etc., et il n'est pas étonnant que l'on ait parfois attribué à saint Léon lui-même ces *capitula* que saint Prosper a écrits auprès de lui et peut-être sous son influence.

Le *De vocatione omnium gentium* va encore plus loin. L'auteur « veut concilier, avec l'existence en Dieu d'une volonté salvifique universelle, qu'il admet, le fait de la réprobation d'un grand nombre. Il distingue à cet effet deux sortes de grâce : une grâce de salut générale qui est offerte à tous les hommes, *virtute una, quantitate diversa, consilio immutabilis, opere multiformis*, et une grâce spéciale, *specialis gratiæ largitas, specialis misericordia*, qui n'est due à personne, mais qui est donnée actuellement à beaucoup et qui les conduit effectivement au salut. Pourquoi cependant cette grâce spéciale n'est pas dispensée à tous et pourquoi elle est octroyée à ceux-ci et non pas à ceux-là, l'auteur ne peut le dire. Il se voit obligé pour se tirer d'embarras, de recourir à la profondeur insondable des divins conseils. » J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, Paris, 1912, p. 292.

Tel semble avoir été, en ces difficiles matières, le dernier mot de Prosper d'Aquitaine. Parti de l'augustinisme le plus intransigeant, Prosper aboutit à des conclusions modérées qui sont celles de l'Église romaine elle-même. Son œuvre principale a été de discrimination : le premier, en effet, il a essayé de marquer ce qu'il fallait retenir de l'enseignement de saint Augustin, et ce qu'il pouvait être sage d'en laisser tomber. L'avenir devait apprécier une telle attitude, car l'influence de Prosper a été grande sur les théologiens de l'époque carolingienne, qui lui accordent une place de choix parmi les autorités patristiques. Plus encore, elle a été consacrée par le concile d'Orange de 529, dont les canons sont, pour une partie, empruntés aux *Sententiæ* extraites de saint Augustin par saint Prosper.

Les œuvres de saint Prosper ont été éditées par J.-B. Le Brun des Marettes et D. Mangeant, Paris, 1711; c'est cette édition qui est reproduite dans *P. L.*, t. LI.

L. Valentin, *Saint Prosper d'Aquitaine, étude sur la littérature latine ecclésiastique au V[e] siècle en Gaule*, Toulouse, 1900; M. Jacquin, *La question de la prédestination aux V[e]-VI[e] siècles : saint Prosper d'Aquitaine, Vincent de Lérins, Cassien*, dans *Rev. d'hist. ecclés.*, t. VII, 1906, p. 269-300. Aux deux articles de dom M. Cappuyns cités au cours de notre étude, ajouter, du même auteur, *Le premier représentant de l'augustinisme médiéval : Prosper d'Aquitaine*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. I, 1929, p. 309-337. Je dois beaucoup à ces trois articles.

G. BARDY.

PROSPER URBANUS, frère mineur conventuel italien. Né à Urbino, dans la Marche d'Ancône, vers 1533, d'une famille patricienne, il revêtit l'habit franciscain chez les conventuels, chez lesquels il exerça la charge de premier régent des études. Il fut un théologien renommé, familier du duc d'Urbino et inquisiteur à Sienne. Il mourut à Urbino le 13 août 1609. Il composa un abrégé de la *Somme* d'Alexandre de Halès à l'usage des étudiants et des professeurs : *Summula resolutionum Summæ Alexandri Halensis theologicæ*, Urbino, 1603, in-4°. Il serait encore l'auteur de *Commentarii uberes in symbolum S. Athanasii*, Urbino, 1604, et d'une *Oratio de Verbi Dei incarnationis mysterio, argumentis ex mathematica facultate petitis demonstrato*. Quant à l'autre ouvrage : *Difesa a favor della sereniss. republica di Venezia, nella quale pienamente si risolvono le opposizioni introdotte contra di lei nel libro di Emmanuel Tordisiglia, stampato in Madrid l'anno 1616, intitolato « Relazion verdadera », ove si discorre la materia dei Uscocchi e dei presenti moti d'armi in Friuli per cagion loro seguiti*, qui est attribué à Prosper Urbanus dans deux éditions de la bibliothèque Casanatense de Rome (une sans aucune indication de lieu ni de date, l'autre portant 1617), les continuateurs de J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. II, p. 388, soutiennent que cet ouvrage ne peut être attribué à notre Prosper Urbanus. Le titre du livre et le texte lui-même s'opposeraient à cette paternité. Ce traité constitue en effet une apologie de la république de Venise, dirigée contre l'ouvrage d'Emmanuel Tordisiglia, intitulé *Relazion verdadera* et édité seulement en 1616, donc sept années après la mort de Prosper Urbanus.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 197; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 388.

A. TEETAERT.

PROTESTANTISME. — Renvoyant à l'article RÉFORME PROTESTANTE l'étude de la naissance, des premiers développements et des caractéristiques des diverses confessions protestantes, on n'étudiera, dans le présent article, que l'état actuel du protestantisme. — I. Généalogie des confessions actuelles. II. Le luthéranisme actuel (col. 856). III. Le calvinisme actuel (col. 870). IV. L'anglicanisme actuel (col. 886). V. Symptômes de l'opposition à l'anarchie doctrinale (col. 901).

I. GÉNÉALOGIE DES CONFESSIONS ACTUELLES. — Elles sont extrêmement nombreuses. On en compte, dans les seuls pays de langue anglaise, plus de deux cents, issues de l'anglicanisme. Ce pullulement, dont affectait de se féliciter Auguste Sabatier, effraye aujourd'hui les réformés qui voient clair dans le jeu de cette dissolution. Certains vont jusqu'à dire qu'il constitue « le péché de la Réforme ». D'autres, tels André Bouvier, tâchent de minimiser les dissidences. Ils

déclarent que ce sont de simples nuances qui séparent les groupements. Nous savons que ce sont parfois des fossés, que l'on n'a pas encore comblés après tant d'efforts de concentration et d'appels à l'œcuménisme.

1° *Chez les luthériens*, les sectes avaient été fort nombreuses et fort irritées les unes contre les autres, du vivant même de Luther et pendant tout le XVIe siècle. La scolastique luthérienne du XVIIe siècle avait multiplié encore davantage les dissidences. Mais, après la victoire de la pensée de Lessing, le luthéranisme a abandonné les thèmes scolastiques ou théologiques qui le divisaient et s'est trouvé comme transformé, dans une nouvelle manière d'être.

Nous ne parlerons pas des sectes issues du luthéranisme : il n'y a aujourd'hui que des formes politiquement plus ou moins fidèles à la notion ecclésiologique de Luther, où se meuvent des fidèles partagés entre des multitudes de systèmes religieux. Ceux-ci, ou bien se réfèrent à la doctrine originelle de Luther, qu'ils tâchent de conserver, même s'ils la déforment, et ils constituent l'aile droite ou orthodoxe du luthéranisme; ou bien se livrent à toutes les hardiesses de l'exégèse moderne, sans souci de la pensée de Luther; ils constituent l'aile gauche ou libérale ou libre penseuse. Cela pour la doctrine. Quant au type ecclésiastique, il varie avec les traditions politiques de chaque pays. En Suède, le luthéranisme est resté très conservateur : Gustave Vasa n'en voulait pas au culte romain, à son rite, à sa hiérarchie. En Suisse, il a subi l'influence démocratique et zwinglienne; il est devenu asacramentaire et très laïque. En Allemagne, il est fort mêlé; là où le calvinisme ne l'a pas imprégné, il est encore sacramentaire et ritualiste; ailleurs, fort voisin du calvinisme.

C'est là l'aspect général dont nous analyserons bientôt les détails.

2° *Quant au calvinisme*, les schismes les plus terribles n'ont pas tardé à le déchirer. Nous ne rappellerons, pour le passé, que la scission voulue par Castellion, le véritable ancêtre du calvinisme actuel; le schisme des sociniens; le schisme arminien, aux Pays-Bas; le schisme des latitudinaires, qui déchirèrent l'Église calviniste pendant les XVIIe et XVIIIe siècles; le schisme de l'unitarianisme au XIXe siècle, qui est, en somme, une résurrection des thèses sociniennes. Ce dernier schisme affaiblit surtout les Églises calvinistes hongroises, anglaises, américaines.

Plus près de nous, le calvinisme a été profondément divisé par la querelle qui, en France, mit aux prises orthodoxes et libéraux. Commencée vers 1840, arrivée à sa phase critique vers 1880, relancée sur une voie nouvelle vers 1890, elle n'a cessé de provoquer les discordes parmi les adeptes de Calvin, qui se proclament orthodoxes quand ils conservent la doctrine de l'inspiration biblique, de la divinité du Christ, de la rédemption par la mort du Christ; ou libéraux, quand ils abandonnent tous les points doctrinaux à la science rationaliste, en affirmant l'entière liberté du chrétien en matière de dogme. Il y a donc autant de sectes libérales qu'il se produit de manières d'expliquer le contenu dogmatique du christianisme. Et même se déclarent réformés libéraux certains théologiens qui, sans croyance positive au contenu traditionnel de l'Évangile, estiment suffisant de se dire du Christ. C'est plus une attitude qu'une foi; une adhésion pleine de réticences qu'un abandon de disciple croyant.

Cette séparation théorique des orthodoxes et des libéraux dans le calvinisme actuel date des événements suivants. Au milieu du XIXe siècle, les éléments libéraux ou latitudinaires menaient une campagne fort vive contre les orthodoxes. Pour se protéger, ceux-ci invoquèrent la constitution même du calvinisme français, qui remettait au pouvoir séculier le droit et la charge de punir les trublions. Les libéraux, ainsi menacés, prirent le parti de dénoncer l'ingérence de l'État et réclamèrent la liberté, par la formation d'*Églises libres*. Vinet, Frédéric Monod et le comte de Gasparin commencèrent une campagne de presse, qui aboutit. Des communautés furent organisées, que l'on groupa sous le nom d'*Églises évangéliques de France* (1849). C'était une pépinière de hardis théologiens par qui la doctrine calviniste fut malmenée et pour ainsi dire pulvérisée. Mais, à travers Calvin, la doctrine chrétienne était, par eux, sensiblement atteinte. En 1872, on essaya, malgré les plus sombres pronostics, de tenir un synode national. Les calvinistes n'y employaient plus la même langue et ils ne s'entendirent sur aucun point; il fallut clore l'assemblée. Il y eut désormais deux fractions rivales et ennemies : la secte orthodoxe, qui s'appelle aujourd'hui *Églises évangéliques* et la secte libérale, ou *Églises réformées*.

En 1906, les deux groupes essayèrent, à Jarnac, de trouver un terrain d'entente, mais ils provoquèrent la formation d'une troisième secte qui, n'ayant pu vivre, se fondit en 1912 avec le groupe des libéraux ou Églises réformées.

Cette division entre disciples de Calvin a franchi les frontières de la France. Partout où le calvinisme s'était implanté : en Hongrie, en Bohême, aux Pays-Bas, en certaines parties de l'Allemagne et du nouveau monde, il faut distinguer le fidèle croyant ou orthodoxe et le disciple émancipé ou libéral.

Ces deux cadres abritent d'ailleurs de multiples formes d'orthodoxie et de plus nombreuses espèces de libéralisme libre penseur. On doit y faire entrer, sur la foi de leur parole, de véritables agnostiques, qui n'admettent plus rien du christianisme positif, mais qui se réclament vaguement du Christ de leur conscience, déclaré plus vrai que le Christ de l'histoire. On ne saurait suivre les innombrables degrés par où passe un christianisme de moins en moins consistant.

3° *C'est surtout l'anglicanisme* qui a produit les sectes les plus hétéroclites.

On sait comment les confessions non conformistes ont apparu dès le règne d'Édouard VI et comment l'influence calviniste a peu à peu corrompu la doctrine primitive du *Prayer book* (éditions de 1549 et de 1552). Les efforts d'Élisabeth pour organiser l'*Église établie* ne furent pas plus heureux; les schismes surgirent de tous côtés. Mais c'est surtout aux environs de 1840 que l'anglicanisme subit sa transformation la plus profonde. Le mouvement d'Oxford l'a ébranlé et obligé à se scinder en fractions rivales. Les anglicans qui refusèrent de suivre Newman jusqu'à Rome et restèrent à la suite de Pusey constituèrent bientôt un groupe d'*anglo-catholiques*, ou *ritualistes*, ou *puseyistes*, que l'on appelle ordinairement aujourd'hui la *Haute Église*. A l'opposé, la *Low Church* prétend conserver l'anglicanisme traditionnel. Mais, à sa gauche, s'est constitué un groupe agissant de latitudinaristes, libéraux, modernistes, voire libres penseurs, qui forment la *Broad Church*. Nous rattacherons à l'Église anglicane l'*Église protestante épiscopale* des États-Unis, qui date des environs de 1790. Sa constitution intérieure est identique à celle de l'Église anglicane, sauf qu'elle ne connaît pas d'archevêque-primat.

L'*Église presbytérienne*, fondée en 1560 par J. Knox, de type calviniste, se distingue nettement de l'Église anglicane par sa confession et son organisation démocratique. Cependant, l'anglicanisme y compte une branche, mais qui s'est détachée du tronc principal. Cette Église anglicane est *disestablished*, ou indépendante de l'État. Reconnu par Guillaume III comme Église officielle ou *Established Church of Scotland*, le presbytérianisme ne tarda pas à donner naissance à de nombreux schismes.

Le premier fut l'œuvre du pasteur Archibald Came-

ron, covenantaire tué en 1680 et dont les disciples, ou presbytériens rigides, formèrent sous le nom de *caméroniens* une Église presbytérienne réformée (*Reformed presbytery*). En 1706, cette secte provoqua des troubles sanglants en Écosse, et l'on dut envoyer contre elle des troupes régulières, qui mirent en déroute près d'Édimbourg les caméroniens. Au XVIIIe siècle, devant les progrès du latitudinarisme, l'Église établie se scinda de nouveau, les presbytériens rigides refusant de pactiser avec le libéralisme doctrinal. Ils constituèrent, en 1733, une Église distincte, appelée l'*Église de la sécession*, qui se morcela à son tour. En 1752, nouveau schisme : quelques pasteurs, mécontents d'une décision du synode général, fondèrent une Église libre, la *Relief Church*, « en vue du soulagement (*relief*) des chrétiens opprimés dans leurs libertés chrétiennes ». Indépendante de l'Église d'État, cette Église prétendait refouler l'ingérence des autorités civiles dans les affaires ecclésiastiques.

En 1843, Thomas Chalmers (1780-1847) organisa une nouvelle *Église presbytérienne libre d'Écosse* (*Free Church of Scotland*) pour protester, non plus contre des abus de l'autorité civile en matière religieuse, mais contre certaines nominations provoquées par des patrons ecclésiastiques.

Sorties de l'anglicanisme ou du presbytérianisme, de multiples sectes ont pullulé, dans les pays anglo-saxons, qui n'ont conservé presque rien de leur origine. Encore même ce qu'elles représentent aujourd'hui ne ressemble-t-il que de très loin à ce qu'elles furent primitivement.

Vers 1580 apparaissent les *indépendants*, qui ne reconnaissent aucun clergé constitué. D'eux descendent, à la suite d'adoucissements dans les rites, les *congrégationalistes*, dont le caractère principal est l'autonomie de chaque paroisse, qui choisit son pasteur et adhère à un *credo* particulier. Les puritains émigrés aux États-Unis y organisèrent cette secte, qui y est aujourd'hui très nombreuse.

De la secte congrégationaliste sortit, par schisme, la secte des *baptistes*, entre 1620 et 1630, qui donnent le baptême aux adultes, qu'ils rebaptisent en cas de premier baptême. Cette secte compte environ huit millions de fidèles aux États-Unis, répartis entre dix-huit Églises différentes, où le morcellement des croyances continue à effriter le bloc principal.

En 1649, Fox organisa la secte des *quakers* ou *Société des amis*. Non seulement les quakers ne reconnaissent aucun clergé, mais encore ils poussent à l'extrême la thèse luthérienne du sacerdoce universel et de l'inspiration individuelle.

Vers 1740, l'anglican John Wesley, avec son frère Charles et son ami Whitefield, entreprit de réformer l'Église officielle, de laquelle il commença à se détacher par un schisme. Écœuré de la médiocrité du clergé anglican, « le moins vivant de toute l'Europe, le plus négligent dans ses devoirs, le moins austère dans ses mœurs », John, alors pasteur de vingt ans, groupa quelques étudiants fervents de l'université d'Oxford dans une sorte de congrégation protestante. A l'ascétique catholique on empruntait la pratique des austérités et la soumission à une règle rigoureuse. Comme ces jeunes réformateurs prétendaient suivre une *méthode* précise de vie religieuse, on les appela par dérision *méthodistes*. En 1738, ils vinrent s'établir à Londres, se mirent à prêcher dans les rues et exercèrent leur apostolat parmi les paysans et les mineurs. Cinquante ans après ces premiers efforts, et à la mort de Wesley (1791), les méthodistes étaient à peine cent mille. Mais leur action sociale et philanthropique continua de s'exercer en faveur de la rigoureuse observation du dimanche, des fondations d'hôpitaux, de la réforme des prisons, et leur nombre ne cessa de s'accroître. Ils sont aujourd'hui plusieurs millions et aux États-Unis forment le groupe religieux le plus considérable (huit millions et demi) après celui des catholiques romains (vingt millions). Mais la création de Wesley fut bientôt en proie aux dissensions et aux schismes. En Angleterre, le wesleysme reste démocratique; aux États-Unis, il a adopté la forme épiscopale. On distingue aujourd'hui trois branches principales : les *méthodistes wesleyens*, les *méthodistes primitifs*, qui donnent un grand soin aux questions politiques et sociales et restent très conservateurs en théologie, et les *méthodistes unis*, qui, se groupant en une Église très différente des deux autres, sont surtout aujourd'hui orientés vers les solutions ultra-libérales et modernistes des problèmes religieux.

Du presbytérianisme est encore sortie, vers 1830, la secte des *irvingiens*. Sous la poussée d'un mysticisme que la liberté presbytérienne rendait de plus en plus exigeant, quelques fidèles écossais prétendaient faire revivre les dons de guérison et de prophétie de la primitive Église. Le théologien Edward Irving (1792-1834) suivit le mouvement, et, quand l'Église officielle refusa d'admettre les étrangetés du culte nouveau, il s'en sépara et fonda une communauté. L'*irvingisme* se présenta comme un extraordinaire amalgame de pratiques rituelles d'un mysticisme exalté et de croyances reprises à l'Église romaine : la notion de l'eucharistie, l'institution divine du sacerdoce et de la hiérarchie sacerdotale, la prière pour les morts, le culte de la Vierge. L'irvingisme se répandit en Écosse, faiblement en Angleterre, à Genève, en Allemagne, en Amérique.

De l'anglicanisme sortit, vers la même époque, la secte des *darbystes*. Elle relève du même mouvement mystique qui secouait alors l'Église presbytérienne. Il s'agissait de faire revivre l'Église apostolique, ses rites et ses manières de vivre, indépendantes de la vie du monde. Le mouvement partit de Dublin, en 1828, déclenché par A.-N. Groves, ancien dentiste devenu pasteur, qui partit comme missionnaire pour la Perse. Le groupe formé par Groves fut connu sous le nom des *frères de Dublin*. Mais à Plymouth se constitua un second groupe, étroitement uni à celui de Dublin. En 1832, l'œuvre de Groves passa aux mains de John-Nelson Darby, ancien avocat devenu pasteur à Wicklow, qui lui donna une impulsion toute nouvelle. Darby partageait un grand nombre d'idées d'Irving sur l'Église apostolique et le retour plus ou moins détourné à certaines pratiques romaines. Surtout, il attachait une importance singulière aux prophéties, qu'il interprétait de manière assez curieuse.

Les darbystes vivent dans l'attente du retour du Christ, qui rétablira l'Église dans sa pureté primitive. Le darbysme s'est assez fortement implanté en Suisse et aux États-Unis, mais les groupes auxquels il a donné naissance sont si nombreux qu'il n'est guère plus possible de retrouver l'idée de Groves, perdue dans ces foisons de schismes.

En 1878, le protestantisme anglo-saxon vit éclore un groupe d'indépendants que son fondateur appela l'*Armée du salut*. C'était William Booth, premier général de cette nouvelle Église, qui essayait de jeter l'anglicanisme dans une voie nouvelle : celle de la philanthropie, devant laquelle s'effaçaient toutes les inquiétudes dogmatiques. Cette secte est, à vrai dire, à peine une Église puisqu'elle se désintéresse des formes ecclésiastiques, qu'elle ne voit dans le christianisme qu'une méthode de guérison pour les misères physiques et morales de l'humanité, sans contenu proprement dogmatique.

1° *Viennent ensuite les multiples sectes où l'esprit luthérien, calviniste ou anglican n'apparaît même plus*, mais qui vont d'un latitudinarisme voilé aux plus radicales formes de la libre pensée.

Tout d'abord, la secte des *unitaires*, qui regardent

comme une idolâtrie le culte rendu à Notre-Seigneur Jésus-Christ et, n'admettant qu'un seul Dieu, une seule personne divine, ont poussé à ses extrêmes la thèse des antitrinitaires. Née en Angleterre, cette secte y compte aujourd'hui plus de trois cent cinquante Églises, et a été répandue aux États-Unis grâce aux efforts de Channing (1780-1842) et de Parker (1810-1860).

Puis la secte des *universalistes*, qui admettent le salut universel, en quoi ils tournent franchement le dos à la doctrine traditionnelle de la Réforme sur le petit nombre des élus par prédestination éternelle. C'est d'ailleurs moins une secte religieuse qu'une école philosophique, puisque, à côté du Christ, ils mettent, et sur un rang qui ne semble pas inférieur, tous ceux qui, par leur sagesse et leur influence, peuvent être considérés comme les prophètes de l'humanité, et puisque, à côté de la Bible, regardée comme livre divinement inspiré, ils énumèrent comme presque aussi divinement inspirés les divers livres religieux ou philosophiques qui ont marqué une étape dans l'histoire de la pensée humaine.

Procédant des baptistes dont nous avons vu l'origine, il faut citer les *dunkers* et les *disciples du Christ*. Ceux-là sont une secte des baptistes allemands venus en 1719 en Pensylvanie, et s'en distinguent par leur hiérarchie, qui comprend des diacres, des ministres et des anciens. Ceux-ci furent détachés en 1807 du presbytérianisme par Thomas Campbell et ils pratiquent, comme les baptistes, le baptême par immersion, sans avoir d'ailleurs un *credo* fort défini, étant tout près d'accepter l'union avec les autres confessions qui admettent, à tout le moins, le Nouveau Testament.

Les *frères unis en Christ* constituent une secte à peu près uniquement répandue aux États-Unis, où Philippe Otterblin l'organisa à la fin du XVIII[e] siècle. Comme les précédents, ils se montrent très peu exigeants pour le *credo* et se contentent d'une vague affirmation du rôle surnaturel du Christ. Ils ont une hiérarchie avec des évêques-surintendants.

Assez près d'eux par leur constitution hiérarchisée, il faut citer encore les fidèles de l'*Association évangélique*. Jacob Albright l'organisa, en 1819, en Pensylvanie, parmi des colons allemands; aussi a-t-il conservé beaucoup de points des confessions luthériennes.

Parmi les plus récentes fondations de sectes, issues des Églises déjà nommées, les *adventistes* forment un groupe très singulier. Un certain William Muller prétendit en 1846 que le retour glorieux du Christ prédit dans l'Évangile allait bientôt se réaliser, et, sur cette affirmation, l'adventisme s'organisa, toujours déçu dans ses espérances, mais toujours en progrès... Après les prédications de J.-N. Andrews, en 1874, l'adventisme s'est répandu en Europe, surtout en Angleterre, en Suisse et jusqu'en Extrême Orient.

Citons encore les *christian scientists*, organisés par Mrs. Baker-Eddy (1821-1910). Ces nouveaux chrétiens prétendent que toute maladie vient de l'âme et que guérir celle-ci par l'infusion de la foi au véritable Bien, c'est, par contre-coup, guérir le corps. La foi au Christ devient un talisman de santé. Ces extravagances ont été récemment diffusées en Europe, et surtout en Angleterre et en France, par une habile et tenace campagne de presse, qui ne semble pas toutefois avoir fait avancer chez nous les affaires de la doctoresse américaine.

5° En somme, dans l'extraordinaire morcellement et l'infinie variété des *credo* et des sectes, on peut essayer de fixer quelques points de repère. Les unitariens et les universalistes libéraux possèdent, en Amérique, plus de cinq mille Églises, avec un million et demi d'adhérents. Les orthodoxes luthériens, presbytériens, réformés épiscopalistes, possèdent plus de quarante mille Églises et six millions de fidèles. Les multiples sectes issues des trois branches principales de la Réforme — méthodistes, congrégationalistes, baptistes, moraves, mennonites, adventistes, scientistes, Églises du Christ, disciples du Christ, etc. — comprennent environ trente millions de membres avec plus de cent quatre-vingt-sept mille Églises.

Aujourd'hui même, l'anglicanisme et toutes les formes du non-conformisme en Angleterre subissent une nouvelle amputation, grâce au mouvement des « fraternités » *(brotherwood movement)*. Ce sont des réunions d'hommes, de deux cents à douze cents membres, qui ont lieu le dimanche après midi. Chacune d'elles est entièrement autonome, ne reconnaît l'autorité d'aucune confession, d'aucun pasteur et elle grandit sans souci de dogme, de culte, de hiérarchie sacerdotale.

L'office religieux comprend la prière, une hymne, la lecture de la Bible suivie d'une allocution dont se charge un assistant, qui peut être parfois étranger aux fraternités. Les signes morbides du prophétisme et de l'inspiration qui rendent si pénibles les scènes du banc du repentir dans certaines sectes protestantes réapparaissent parmi ces fraternités que ne contrôle et que ne dirige aucune autorité compétente.

6° Afin de mettre quelque ordre dans ce désordre des croyances, on peut accepter que les sectes protestantes doivent être cataloguées d'après leurs affinités constitutionnelles, les unes mettant à la base de leur organisation l'autonomie de la paroisse; les autres, la forme synodale sans hiérarchie ecclésiastique; les dernières acceptant la hiérarchie épiscopale.

On obtient alors, d'après MM. A. Bouvier et A. Paul, le dénombrement suivant :

1. *Églises congrégationalistes* (ou paroisses autonomes) : les congrégationalistes, les baptistes, les adventistes, les disciples du Christ, les darbystes, les unitaires, les fraternités.

2. *Églises synodales :* les Églises luthériennes et moraves, les Églises réformées, presbytériennes, l'Église évangélique ou Église unie de Prusse, les méthodistes d'Europe, les mennonites, les dunkers, les universalistes.

3. *Églises épiscopales :* certaines Églises luthériennes et moraves, l'Église réformée de Hongrie, l'Église anglicane, protestante-épiscopale d'Amérique, méthodiste d'Amérique, l'Église des frères unis; l'Association évangélique, l'Église irvingienne, qui accepte une hiérarchie sans cependant le titre d'évêque.

Il nous reste à étudier, pour les principales de ces sectes, l'organisation, la doctrine, la liturgie, telles qu'elles ressortent de l'état actuel de la pensée protestante.

II. LE LUTHÉRANISME ACTUEL. — 1° *Évolution générale des idées.* — Il n'est pas paradoxal de parler d'un luthéranisme actuel, totalement différencié du luthéranisme primitif. Luther ne se reconnaîtrait point dans son ouvrage et il se hâterait d'apporter sa réforme dans une Réforme révoltée contre lui. De cela, les luthériens éclairés conviennent de bon gré, quoiqu'ils prétendent continuer la ligne tracée par le réformateur. Mais quand commence ce luthéranisme actuel? A quelle date mettrons-nous la brisure entre les deux tronçons de la pensée de Luther? A mon avis, il faut remonter jusqu'aux alentours de 1770, jusqu'à l'influence du philosophe Lessing (1729-1781). C'est lui qui imprima à son Église une impulsion dont les conséquences se déroulèrent au courant du XIX[e] siècle et sont en train, à l'heure actuelle, de jeter le luthéranisme allemand en d'inextricables embarras.

1. *L'influence de Lessing.* — En quoi Lessing a-t-il modifié l'ouvrage de Luther? En y insérant la pensée de quelques sceptiques fameux, tels Mendelssohn et Spinoza.

Jusqu'alors, le luthéranisme était resté ce que Luther avait si ardemment recherché : la religion du Livre. La Bible et son autorité souveraine, indiscutée, apprise comme la parole même de Dieu et installée au cœur de l'Église, comme le principe de toute foi et de toute piété; or, Spinoza avait renversé — ou croyait l'avoir fait — ces axiomes traditionnels. Il refaisait l'histoire humaine de la Bible, en découvrait le sens naturel, montrait les contresens de la piété populaire sur des textes qui ne signifiaient rien de ce que les fidèles y voulaient voir, et finalement, ne reconnaissait en la Bible qu'une espèce de code de la piété. Tandis que Lessing s'imprégnait de cette exégèse rationaliste qui découronnait le Livre cher à Luther, il prenait encore connaissance d'une œuvre manuscrite d'un fameux hebraïsant de Hambourg, appelé Samuel Reimarus. C'était le rationalisme spinoziste sans le panthéisme. Lessing en fut profondément frappé. Dès 1774, il le publia par parties, qui toutes firent scandale. Le pasteur Gœze, de Hambourg, s'efforça vainement d'enrayer cette publication «impie». Lessing couvrit de ridicule son contradicteur. Puis il s'attaqua aux évangiles, dont il mit en évidence les origines humaines, où il fit voir les caractères de l'humaine infirmité. Enfin, il étudia la notion de révélation, après avoir ainsi sapé l'autorité des textes révélés. La révélation, disait-il, n'est pas un acte particulier de la divinité ouvrant à sa créature le secret des vérités transcendantales; elle est l'épanouissement progressif de la conscience humaine. Il y a, au fond de la nature de l'homme, des besoins et des aspirations qui viennent progressivement à la lumière. Quand l'homme les perçoit, est capable de les satisfaire et se déclare maître de la vérité, il élève ce travail de la conscience jusqu'à un degré divin et l'appelle du nom de révélation. Mais, en fait, ce n'est pas Dieu qui parle à l'homme, c'est l'homme qui se révèle à l'homme.

Armé de ces principes négateurs de la foi chrétienne, Lessing secoue de belle façon l'idole de la Réforme allemande, le docteur Luther. Du portrait qu'il a tracé de ce faux grand homme, on peut dire que pas même celui de Bossuet n'égale la verdeur ni la sévérité méprisante.

Cependant, Lessing prétendait rester vrai luthérien et véritable chrétien de la façon suivante : il distinguait Bible et religion, lettre et esprit, théologie et sentiment religieux. Bible, lettre, théologie, sont connexes et demeurent le fait de la spéculation qui triture des textes, de façon à y retrouver un code, une loi. Mais religion, esprit et sentiment sont aussi connexes et relèvent d'une force différente, qui se perd au fond du cœur humain. On retrouve là l'influence de Zinzendorf, qui fut en effet prépondérante, avec celle de Spinoza, sur la formation de Lessing. Puisque la vraie religion se confond avec le sentiment et non avec la théologie, il reste à rendre la primauté d'honneur à la piété, non à la doctrine. De là une conception nouvelle du christianisme : ce n'est pas un dogme, c'est une vie; il n'est pas croyance rigide et intolérante, mais mouvement de l'amour d'une âme pour son Dieu. Le sentiment est donc perfectible; le christianisme ne peut être figé dans une formule immuable; il suit les ondulations du sentiment. Plus de biblicisme, plus de dogmatique incrustée dans le passé, mais un joyeux élan de la vie vers des formes de plus en plus parfaites d'une piété surgie du fond de l'âme. Que l'on ne parle donc plus de foi ni de prédestination : c'est la part des théologiens. Lessing déclare que l'Évangile est amour, que le Christ est amour, que Dieu est amour, et qu'en cela consiste l'essence du christianisme. Par une conséquence naturelle, Lessing réduit la religion à une sorte de pragmatisme. Il n'a pas connu le mot, mais il a sûrement devancé la chose. Pour lui, le dogme n'est rien s'il n'est principe de vie. La vérité est une création de l'action. Hors de là, il n'est que logomachie entre théologiens.

La construction définitive de la religion selon Lessing apparaissait donc sous les formules suivantes : ce n'est pas la voix de Dieu qui, par révélation, a donné un code religieux à l'homme. C'est de la nature même de l'homme qu'a jailli le besoin religieux, s'affinant sans cesse et sans cesse aboutissant à des formes visibles qui objectivent ses aspirations invisibles; aussi la religion ne peut-elle être considérée comme un tout immuable, un bloc immobile et superbe. Elle suit les mouvements de nos aspirations profondes et se renouvelle constamment. L'Évangile éternel, c'est cette parole mystérieusement gravée au fond de nos cœurs. L'Église est celle qui traduit ces paroles profondes, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, mais que nul n'a le droit d'arrêter dans ses transformations nécessaires. Le Christ est celui qui prit une connaissance particulièrement aiguë de ces aspirations et qui, les annonçant aux hommes, devint un *révélateur*. Il demeure un idéal, idéal de vie, idéal de l'humanité élevée jusqu'aux limites de la divinité; mais il reste un homme que la conscience religieuse a tardivement confondu avec Dieu.

Telles sont les idées directrices de Lessing, et il est incontestable que chacune d'elles a laissé un sillon profond et lointain dans l'histoire du luthéranisme. Lessing est le père des systèmes modernes du protestantisme.

2. *Le rôle de Schleiermacher.* — Lessing n'était cependant ni théologien ni même croyant; aussi son prestige demeura-t-il longtemps confiné en d'étroites limites. Mais l'un de ses disciples assura le rayonnement à son action : ce fut Schleiermacher (1768-1834). Sabatier l'appelle « le Messie de l'ère nouvelle », et un anglican, M. Leighton, Pullan, écrit qu'il fut *the most imposing figure in German protestantism since Luther.* Schleiermacher part de la méthode subjective ou d'intuition dont nous avons vu les grandes lignes dans l'œuvre de Lessing.

Nous avons, dit-il, la conscience immédiate de Dieu. Contact intime, expérience individuelle, qui assurent la connaissance de l'Être souverain. Voilà l'origine de la religion. Sous sa forme générale, elle appartient à tout homme, et en ce sens la religion est un phénomène proprement humain. Sous sa forme plus particulière de religion chrétienne, elle est la conscience d'un *rachat* nécessaire, d'un état meilleur que celui de notre nature imparfaite et de notre incapacité à réaliser cette substitution, où s'enferme notre destinée. C'est ce que les théologiens appellent le sentiment du péché, le besoin de la rédemption, et qui est déjà l'expérience de la rédemption, l'expérience du Christ sauveur. Cette notion d'*expérience* va prendre dans le système de Schleiermacher une importance considérable, et, bien que déjà invoquée par Luther, elle va désormais revêtir une signification plus ample, plus profonde, et s'imposer à tous les systèmes du protestantisme moderne.

Quand notre conscience a produit l'expérience du péché, celle de la rédemption, celle du salut, celle du Sauveur, elle a réalisé le christianisme. Celui-ci n'est pas autre chose que l'union de l'homme avec Dieu par l'intermédiaire du Christ. Les diverses expériences dont nous avons vu l'origine établissent précisément ce contact direct, immédiat et bienfaisant avec la figure du Christ. Alors se produit en nous une transformation : l'homme *sent* qu'il est affranchi du péché. Ainsi se sont tour à tour transformés les premiers disciples du Christ, et les premières générations chrétiennes, et toutes les âmes qui croient en lui. De cela il résulte que l'*expérience religieuse* est la véritable origine de la sainteté, de la vie surnaturelle.

Schleiermacher, ayant ainsi à peu près tout donné aux forces psychologiques, ne vit aucune utilité à conserver les forces historiques du christianisme. Le Christ intime, celui que la foi crée en chacun de nous, est plus réel et plus actif que le Christ de l'histoire. Étudions plutôt ces réactions de l'âme que les difficiles cheminements de la pensée religieuse cherchant à réduire en formules dogmatiques les résultats de la vie psychologique. Cet apport de la théologie n'est pas la vraie religion. Il est métaphysique; elle est sentiment. Lessing avait déjà fortement indiqué cette distinction.

Il ne faut pas pour autant négliger l'étude de la dogmatique; mais il suffira de lui laisser son importance réelle, qui est secondaire. Elle est la cristallisation du contenu de la conscience religieuse à un certain moment, la définition des besoins du cœur réalisés à une heure de l'Église. Elle est ainsi une science d'observation, non une science *normative*. Une seule chose est normative : la vie et les besoins de la vie. Attitude extrêmement dangereuse, qui va décider de toute l'orientation des recherches de la dogmatique protestante d'aujourd'hui. Le dogme ne dit pas ce qui *doit être;* il dit *ce qui a été*, ce que la vie, à un moment, a *créé, exigé*, mais qu'elle a entraîné aussi dans le tourbillon de ses transformations incessantes.

Et c'est pourquoi l'influence de Schleiermacher a été, à vrai dire encore plus importante que celle de Luther. Celui-ci en appelait, avec beaucoup d'imprudence, à l'expérience religieuse de chaque fidèle, et laissait à celui-ci le soin de l'interpréter à sa guise. Il fut, par ce détour, le père de l'individualisme protestant. Schleiermacher ajouta que l'expérience religieuse crée le dogme lui-même et, pour tout dire, l'objet de sa foi. Il fut ainsi le père du rationalisme et du scepticisme de la réforme actuelle.

Mais c'est là que réside sa faiblesse. Ce philosophe n'a vu du complexe chrétien que les caractères *subjectifs*, non les conditions *objectives*. Il est vrai que la rédemption a pour effets souvent sensibles à la conscience du croyant de nous délivrer du joug du péché, de nous donner le sentiment d'une libération, qui crée la paix intime, la certitude religieuse et la joie de l'âme. Ce sont là des phénomènes intérieurs sur lesquels il n'est pas mauvais que s'exerce la théologie, car ils marquent la valeur réelle d'une vérité religieuse capable de transformer les âmes. Cette expérience intérieure, cette connaissance des réalités intimes, dévoilent les effets du dogme. Mais le dogme lui-même est autre chose et ne se confond pas avec ces effets.

Il affirme, en dehors de nous, la réconciliation du pécheur avec Dieu et le rétablissement d'une relation détruite. Cette relation, ce n'est pas la conscience qui la produit, en l'envisageant. Elle est extérieure à elle, quoique intérieure en elle. Elle implique des réalités externes : le péché, le pardon, la miséricorde d'un Dieu, la valeur d'une rédemption voulue et acceptée par Dieu. Ce sont là des faits qui sont, en vérité, la cause des besoins analysés et des suavités ressenties par l'âme croyante. Les négliger, c'est mutiler la nature de l'homme et la nature de la religion. Schleiermacher fut un philosophe très grand, mais ayant des œillères.

3. *Albert Ritschl.* — Un successeur à son hégémonie ne tarda pas à apparaître, qui prétendait refaire le travail à moitié réussi de Schleiermacher. Il s'appelait Albert Ritschl (1822-1889). C'était un disciple révolté de l'école de Baur, dont il venait de réfuter les théories historiques dans un livre intitulé *L'origine de l'ancienne Église catholique* (1850). Ritschl gardait de son passage à l'école de Tubingue le sens de l'histoire, le goût des réalités, la défiance pour les constructions métaphysiques. Il apportait dans l'étude de la religion une tendance nettement objectiviste. Le fait prime l'introspection de prétendus faits psychologiques. Le fait primitif est donné par l'individu. La science ne connaît pas d'abord l'espèce. D'où Ritschl tirait deux conséquences graves.

a) La prétendue intuition de la réalité divine par l'union immédiate de l'âme avec Dieu est une illusion, et toutes les conséquences tirées de ce subjectivisme religieux créent l'« illusionisme ».

b) L'individu ne révèle pas ce qui serait une corruption de l'espèce humaine par le péché originel. Donc ce dogme échappe à nos prises.

Pareillement, alors que Schleiermacher attendait des résultats décisifs de l'expérience religieuse et surtout de l'expérience du Christ sauveur, Ritschl déclare ces investigations psychologiques dénuées de valeur. Ce n'est pas une expérience d'âme qui peut nous faire connaître le Christ, sa personne, sa nature. Enfin, d'une manière plus générale, alors que son prédécesseur croyait tirer la notion de religion d'une analyse psychologique, Ritschl déclare ces essais subjectivistes antiscientifiques, créateurs d'une « idole métaphysique ». Il n'y a qu'une seule théodicée : celle qui nous vient de la révélation.

Et l'on voit comment se trouve dès lors bouleversé tout le système subjectiviste jusqu'alors en honneur dans le luthéranisme. Ritschl ne laisse devant lui que les Livres saints, la révélation, un fait extérieur à la conscience humaine. Et puisque la révélation a revêtu deux formes, celle de l'Ancien Testament, et celle qui est annoncée par le Christ, la dogmatique ne peut être que la description du contenu de la révélation, c'est-à-dire les deux Testaments, et de rien d'autre. Jusqu'ici, la méthode de Ritschl aboutissait à une réhabilitation éclatante de l'autorité de l'Écriture sainte, envisagée en elle-même et non dans les reflets qu'en peut donner une conscience religieuse. Reste à définir l'attitude du croyant ou du penseur devant ces textes sacrés. Pour Luther et l'ancien protestantisme, une seule attitude : le Livre est la parole de Dieu, qui s'impose, que l'on ne discute pas, que l'on n'explique pas, mais dont on reçoit, par une illumination du Saint-Esprit, l'intelligence claire et parfaite. C'était encore du subjectivisme critique. Ritschl cherche une règle objectivement valable. Il la trouve en l'*accord réel* des deux Testaments. « L'accord, écrit-il, de la pensée religieuse d'un écrit du Nouveau Testament avec l'Ancien, est un critère infaillible pour juger de l'authenticité de cet écrit. » L'Écriture se trouve donc expliquée par elle-même. Nulle vue de l'esprit, mais soumission de l'esprit aux faits. La chose peut paraître plausible. En réalité, elle était meurtrière pour le Nouveau Testament. S'il ne s'y trouve d'authentique que les passages en accord avec l'Ancien, autant dire que tout ce qui fait précisément l'originalité, la richesse, l'incommunicable caractère de l'enseignement de Jésus sera tenu pour suspect. Et l'ironie de cette méthode, c'est qu'elle découronne justement le Christ, qu'elle réduit à être je ne sais quel écho de Moïse. Résultat plutôt négatif, et qui suffit à juger de la valeur du principe. Mais il y a autre chose.

Ritschl, mis en présence du Nouveau Testament, fut amené à se demander si la révélation évangélique doit se confondre avec celui-ci et s'il n'y a pas, dans ce texte vénérable, des traces, des éléments d'une pensée étrangère à la révélation même faite par le Christ : éléments d'origine rabbinique, ou hellénique, ou philonienne. La difficulté est donc d'appréhender le *fait* exact et pur de la révélation chrétienne. Par quelle méthode l'atteindre? Ritschl écarte tout procédé subjectiviste, et propose le suivant, qui semble conforme à la réalité même : il faut étudier le texte sacré en se mettant au *point de vue de la communauté*. La première génération chrétienne, celle même qui l'a préparée en

lui transmettant de bouche à bouche l'enseignement récent du Maître, voilà où le critique trouvera la plus parfaite compréhension de la révélation. Mais, si le critère semble juste, la manière dont Ritschl le déclare maniable est bien faite pour inspirer toute inquiétude. Comment nous mettrons-nous en effet au point de vue de cette communauté? En nous imaginant écouter Jésus et éprouver en nous la valeur pratique de ses paroles. Toutes celles qui seront sans action sur notre conscience ne seront pas de la tradition primitive... Nous les rejetterons du dépôt de la révélation. L'eschatologie des épîtres, les règles sociales de l'Evangile qui ne pouvaient valoir que pour la première société chrétienne dont on attendait l'imminente transformation, ne présentent plus de valeur actuelle. Le principe pragmatiste joue à leur détriment : Ritschl permet de considérer ces pages comme étrangères à la révélation.

Nous ne pouvons que signaler l'extraordinaire importance que ce principe nouveau a pris dans le protestantisme moderne. La religion du Livre a pris fin. Le biblicisme luthérien ou calviniste ne peut survivre à cette attaque. La Bible est à la fois déclarée dépôt de la révélation et dépôt suspect : Ritschl a bien voulu distinguer, dans cette révélation mélangée de vérité et d'erreur, une certaine vérité qu'il assimile et confond avec la valeur religieuse et morale ayant un caractère de permanence. Le luthéranisme, d'abord docile à ce critère, ne tardera pas à s'affranchir de cette norme, dont le caractère fantaisiste ne fait en effet aucun doute. Il ira dès lors à l'aventure, essayant de sauver du naufrage un texte dont on lui répète sans cesse qu'il est impur et peu digne de créance; ou, en désespoir de cause, abandonnant tout le texte à la critique négative. D'autre part, Ritschl, qui se glorifiait d'avoir reintégré l'objectivisme dans l'étude de la religion, soumettait en réalité toute sa méthode à l'arbitraire d'un choix essentiellement subjectiviste. Qui, en effet, garantira que la page déclarée par nous vide de sens moral ou de valeur religieuse n'apparaîtra pas, un jour prochain, lourde de richesses dogmatiques? Les variations du jugement de l'homme ne doivent-elles pas interdire de porter une appréciation définitive sur aucune page de l'Écriture? En sorte que la méthode ritschlienne est ou bien un leurre ou bien un péril, dans les deux cas incapable d'assurer une certitude.

Voici quelques-unes de ses conclusions, dont l'influence a été décisive sur l'orientation du luthéranisme actuel.

a) Ritschl déclare que l'idée fondamentale de l'enseignement du Christ fut celle du « royaume de Dieu ». Mais ce qui était le but de la prédication de Jésus ne tarda pas, dit-il, à devenir, dans la pensée des apôtres, le royaume du Christ, qui devait s'inaugurer au second avènement du Ressuscité. Ainsi, l'Évangile aurait trahi, sur ce point, la pensée du Messie. Et saint Paul aurait singulièrement aggravé cette trahison, en sorte que Ritschl a enseigné à ses disciples à distinguer, à opposer le christianisme selon Jésus et le christianisme selon l'apôtre Paul. Nous verrons la fortune de cette indication.

b) Jésus est certainement le *révélateur* de Dieu, dont personne, plus que lui, n'a donné une idée plus haute, plus juste, et à l'égard de qui personne, plus que lui, n'a vécu dans une soumission plus grande une intimité plus affectueuse. Et c'est pourquoi les premiers chrétiens l'ont déclaré, lui aussi, Dieu. Mais, sur son existence éternelle, nous ignorons tout. Les théologiens l'ont déclarée égale à celle du Père. Ritschl arrête sa dogmatique au seuil de la vie divine.

c) Le Christ est *rédempteur*, si l'homme comprend bien le sens de ce mot. Nous avons, dit-il, l'expérience de notre misère, de notre aspiration au rachat, et de notre terreur devant la mort, « la reine des épouvantes ». Or, le Christ nous a montré ce que peut une volonté qui toujours se dresse au-dessus des bassesses de la nature et qui a affronté la mort pour nous enseigner qu'elle ouvre la voie à la véritable vie. Voilà comment il a racheté l'homme. Quant à dire que cette mort nous « justifie » ou remet nos péchés, Ritschl déclare cette notion étrangère à la pensée du Christ parce qu'elle n'a rien de conforme à l'idée rituelle du sacrifice dans l'Ancien Testament. Jésus, simplement, nous a montré la valeur du sacrifice, qui libère et nous rapproche de Dieu. Ce faisant, Ritschl jette à bas la notion luthérienne de la justification par la foi et réhabilite au contraire la notion catholique des bonnes œuvres, créatrices de vie surnaturelle.

Ces notions fondamentales dans le christianisme ont subi, par l'action de Ritschl, des transformations si profondes que tout le luthéranisme en fut comme métamorphosé. C'est la pensée de Ritschl que l'on retrouve, aujourd'hui même, dans les multiples dogmatiques qui font du luthéranisme actuel l'un des plus extraordinaires musées des constructions métaphysiques. C'est à ce dernier stade de la pensée luthérienne qu'il convient de nous arrêter un peu.

4. *Adolphe Harnack.* — Il faut mettre à un rang spécial, un peu en dehors de la ligne théologique mais à une place hors de pair, l'historien luthérien Adolphe Harnack. Non qu'il ait, comme les penseurs dont nous venons de parler, imprimé au luthéranisme une orientation nouvelle, mais il y a développé un sens de l'histoire religieuse qui, au début, fit le plus grand tort à la foi et, sur le tard, il essaya de réparer les ruines qu'il avait contribué à accumuler.

Nous ne pouvons ici analyser cette œuvre immense, ni définir les caractères de son action. Tenons-nous aux plus grands. Harnack a sapé, en sa jeunesse, la valeur du Nouveau Testament en poussant à ses limites extrêmes l'idée de Ritschl sur la contamination du texte sacré. Lui, a patiemment décortiqué toutes les phrases, les pensées, les récits, et a cru pouvoir déterminer la formation du texte, et les apports hétérogènes de la pensée philosophique et du sentiment chrétien primitif. Non seulement il a appliqué cette méthode extrêmement délicate et fort souvent aventureuse à l'étude du Nouveau Testament, mais encore il s'est appliqué à montrer que ce Testament ne fut pour les chrétiens qu'un exercice d'adaptation : dans leur zèle pour retrouver le Messie en la personne de Jésus, ils auraient reconstitué cette figure, cette existence, cette destinée, en lui appliquant exactement les caractères qu'avaient prêtés au Messie futur les écrivains de l'Ancien Testament. Ainsi croulent l'argument des prophéties et le dogme de la divinité du Christ. Plus tard, et surtout dans son livre sur *L'essence du christianisme*, il apparaîtra plus juste à l'égard du Christ, fondateur d'une religion absolument nouvelle. Il consacrera même ses dernières années à mener le bon combat contre ses propres disciples émancipés, qui niaient toute valeur à l'idée chrétienne et jusqu'à l'existence même du Christ. Il reste que ce fut un très grand historien, dont la trace sur les destinées de l'histoire des origines chrétiennes est celle d'un maître.

5. *La dogmatique luthérienne.* — Revenons à la dogmatique luthérienne. D'environ 1900 à 1914, elle a été représentée par quelques théologiens qui ont surtout développé les principes anarchiques dont nous avons retrouvé les origines chez les grands initiateurs du XIXe siècle.

Parmi les plus importants, il faut signaler Wilhelm Hermann. Parti de la notion subjectiviste de religion, il aboutit à cette conclusion logique que seule importe la religion *personnelle* et que le concept d'Église est irrationnel, ou même antireligieux. La conscience est religieuse quand elle s'abandonne à ses besoins supra-

sensibles. L'Église se présente comme un code rigide; elle ne peut que tuer ces aspirations. On s'efforcera donc de constituer un christianisme sans Église.

Près de Hermann, le professeur Théodore Hœring a joui d'un grand prestige. Avec lui, c'est l'agnosticisme pur qui triomphe dans la dogmatique. Hœring distingue nettement la foi et la science de la foi. Celle-là est souple et changeante comme la vie. Or, la science suppose des phénomènes stables, soumis à des lois uniformes. Il ne peut donc y avoir science dogmatique là où il n'y a, d'aucune façon, stabilité et uniformité. La dogmatique luthérienne devra se contenter de décrire les phénomènes religieux propres à un individu ou à un temps. Son objet propre ne peut aller au delà de l'intelligence que nous prenons des évangiles et du profit moral que nous retirons de l'Écriture. Hors de là, tout est écoulement et poussière.

Le professeur Wendt a installé le scepticisme dogmatique en partant d'un autre point de vue. La dogmatique, dit-il, suppose une connaissance certaine de la véritable pensée de Jésus et de sa véritable intelligence par les générations chrétiennes. Or, la pensée de Jésus est noyée dans un fatras d'apports hétérogènes et étrangers, que la critique ne parvient pas à élaguer des textes évangéliques. Incertitude inévitable! Et l'histoire est encore incapable de distinguer ce que les générations ont conservé de proprement chrétien et ajouté au dépôt chrétien. Encore incertitude non moins inévitable! Nous parlons au sujet de textes pleins d'obscurités. Une seule voie reste possible à la dogmatique : reconstruire un système de la doctrine chrétienne selon le critère, tout à fait subjectif mais seul possible, de l'utilité pratique des pages évangéliques. Le pragmatisme décide de la vérité des évangiles. La dogmatique luthérienne en était là de sa désagrégation quand la guerre survint. Puis ce fut Hitler.

6. *La crise du hitlérisme.* — Le mouvement politique déclenché par Hitler a hâté la crise du luthéranisme allemand. Jusqu'au triomphe du Führer, on semblait ne pas apercevoir les répercussions religieuses de manifestes racistes. Ce ne fut d'abord qu'une vive réaction contre les adeptes du marxisme. On en comptait beaucoup dans les rangs des théologiens; quelques-uns furent emprisonnés; Schmitt, à Bonn, et Tillich, à Francfort-sur-le-Mein furent mis en congé. En avril 1933, la vague hitlérienne emporta l'ancienne organisation de l'Église luthérienne. Il fut entendu que, dans une nation allemande régénérée, l'Église devait se renouveler selon les mêmes principes régénérateurs de la nation. Le 25 avril, vingt-neuf régions ecclésiastiques réunies en synode déclarèrent vouloir réorganiser l'Église des *Deutsche Christen*. Le mouvement se précipita en Prusse, où l'Église se donna un commissaire d'État; où une constitution fut élaborée en une commission présidée par l'aumônier Müller, ami personnel de Hitler; où des élections donnèrent une victoire écrasante aux *Deutsche Christen*. Or, ceux-ci, selon le manifeste de leur chef Müller, prétendaient fonder « non pas une Église d'État, mais une Église évangélique du Reich, pour laquelle la grandeur de l'État national-socialiste fût un article de foi, et qui serait l'Église des chrétiens allemands, c'est-à-dire de chrétiens de race aryenne ». Visiblement, les nouveaux chefs s'apprêtaient à mettre l'Église au service d'un idéal politique, maître de l'heure actuelle, et à adopter quelques principes du mouvement politique, élevés à la hauteur de formules religieuses. L'un des plus essentiels et des plus dangereux était le principe raciste, ou aryen.

L'attitude nouvelle de l'Église allemande pouvait surprendre. Luther a déclaré que les contingences politiques et autres ne regardaient point l'Église véritable, qui est l'Église invisible. L'adoption du principe raciste devait bientôt scandaliser par ses conséquences brutales. Toutefois, de mai à juillet 1933, la campagne des *Deutsche Christen* prit une tournure extrêmement violente. Le pasteur Friedrich Wieneke, en une brochure publiée en juillet, définit la théologie nouvelle. Aux vingt-neuf Églises des « pays » se substituera une Église du Reich. Plus de parlementarisme dans l'Église comme dans l'État (ce qui implique la négation des corps constitués, synodes, etc., et même des libertés diverses et de la liberté d'examen). La foi en Jésus-Christ sera conforme à l'esprit allemand. L'Église devra combattre aux avant-postes, en premier lieu contre toutes les formes du marxisme. La race devient le fondement et la pierre angulaire de la nouvelle Église : aucun élément n'y sera toléré, qui ne soit pas authentiquement aryen, d'où épuration, non plus d'après la fidélité aux dogmes, mais d'après les origines ethniques : exclusion du « sang étranger », et particulièrement des juifs, dont la conversion est déclarée « un grave danger pour l'essence nationale ». L'Église reconnaît sur le fondement de la foi la haute autorité de l'État national-socialiste et que « la croix gammée et la croix du Christ vont de pair ». L'extraordinaire était que l'on visait à appuyer sur de prétendus commandements de Dieu ces notions d'Église raciste, opposée à la pitié, exécrant « le pacifisme qui est antichrétien ». Wieneke déclarait même que l'Ancien Testament n'est qu'une parabole pour les Allemands ce qui veut dire sans doute que le nouveau christianisme des *Deutsche Christen* n'a que faire de cette parabole.

Or, ces dogmes, que l'on dirait d'un esprit en délire, ont fait leur chemin et, durant les mois de juillet à novembre 1933, ont trouvé des théologiens pour les entériner, les développer, les durcir. L'un des moins excités, le docteur Emmanuel Hirsch, professeur à Gœttingue, déclare que la fin de l'Église est d'aider l'État à maintenir « le respect et la fidélité au sang » et de proposer au peuple « une fusion de la morale et de la règle de vie évangélique avec la morale nationale-socialiste ».

C'est précisément de quoi ne veulent pas convenir les théologiens restés fidèles à la traditionnelle organisation de l'Église luthérienne. Karl Barth a pris résolument la tête de ces protestaires. Le personnage est déjà redoutable par le prestige qui l'environne. Il l'est davantage par la franchise, la netteté, la sûreté de ses attaques. Sa brochure, parue en juillet, a connu une énorme diffusion. Elle engage le combat contre une doctrine avec laquelle il est impossible « de pactiser ». Barth démontre le paganisme de cette prétendue doctrine, de son principe raciste, de son hostilité contre les non-aryens, de sa servilité à l'égard de l'État, de son appel « aux armes », de son acharnement à détruire les cadres traditionnels d'une Église — de charité, de miséricorde — livrée à un nouveau Führer ecclésiastique, contre toutes les libertés évangéliques.

Et, en effet, les *Deutsche Christen* travaillaient à faire reconnaître leur homme, Müller, comme chef de l'Église du Reich. Déçus de voir nommer comme évêque M. de Bodelschwing, le créateur des œuvres de Béthel, ils n'eurent de repos que celui-ci ne renonçât à sa charge. Mais la querelle de l'évêque eut une conséquence inattendue : le sud de l'Allemagne regimba contre les prétentions des *Deutsche Christen*, et en Prusse un commissaire régional, choisi parmi les *Deutsche Christen*, persécuta les pasteurs soupçonnés de tiédeur à l'égard de Müller. Bodelschwing démissionna. Un commissaire du Reich, M. Jaeger, fut nommé, qui destitua un grand nombre d'autorités ecclésiastiques et élabora une nouvelle constitution évangélique, qu'il fit approuver par un vote des *Deutsche Christen*. Selon cette constitution, l'Église évangélique obéit à l'« évêque du Reich », flanqué « d'un ministère spirituel » de quatre membres, trois

théologiens et un juriste, et d'un synode national de soixante membres. Comme toutes ces autorités seront des nationaux socialistes, la mainmise de l'État sur l'Église protestante sera complète.

Sous la pression des forces nationalistes, M. Müller fut élu « évêque du Reich », tandis que M. Hossenfelder, evêque de Berlin, était promu « chef des chrétiens allemands ».

C'est à ce moment que s'est aggravée la crise proprement religieuse du protestantisme allemand. Selon les curieux principes de la nouvelle théologie, dont nous avons vu quelques formules dans l'opuscule de Wieneke, certains théologiens ne gardèrent plus de mesure. L'un, M. Krause, de Berlin, rejette l'Ancien Testament et ne veut garder de l'Évangile qu'une image « héroïque » de Jésus-Christ. Blasphèmes que l'évêque de Berlin fut contraint de blâmer; M. Krause fut révoqué. Les protestants se sont alors séparés. Ceux de Thuringe prennent fait et cause pour M. Krause et désavouent M. Hossenfelder; ceux du Sud, Bavière, Wurtemberg, Bade, et ceux du Palatinat, de la Hesse, réunis à Stuttgart, déclarent se séparer des *Deutsche Christen*, qui mettent en danger la religion. On s'est réuni à Weimar afin de rechercher un terrain d'entente. Cependant, MM. Hossenfelder et Müller prétendent ne pas accepter ces « méthodes parlementaires dans l'organisation autoritaire de l'Église », et jouent aux dictateurs religieux. Mais, à Bonn, Karl Barth dénonce ces nouvelles autorités, qui, dit-il, ne sont au pouvoir qu'à la faveur d'une usurpation.

Telle est, à l'heure actuelle, la situation du luthéranisme allemand. Si le hitlérisme est décidément vainqueur, il est probable que s'ouvrira une ère de *Kulturkampf* contre les luthériens dissidents. Si cette fièvre doit bientôt tomber, l'Église du Reich restera, pour longtemps encore, blessée et affaiblie par l'acceptation de principes païens, politiques, antireligieux et certainement antichrétiens.

2° *Organisation du luthéranisme en Allemagne.* — L'organisation de l'Église évangélique vient de réaliser, depuis 1920, un sérieux progrès. Tous les candidats au pastorat sont obligés, une fois leurs études achevées dans une faculté de théologie à l'université, de passer un an dans un grand séminaire. Leur formation ecclésiastique s'y achève par des cours et des exercices pratiques. Ils font les catéchismes et s'initient aux œuvres si importantes de la *Mission intérieure.* D'ailleurs, le prestige du petit catéchisme de Luther est fort en baisse; on trouve qu'il n'est plus adapté à l'heure présente, et beaucoup vont jusqu'à dire que l'enseignement catéchistique ne convient plus à notre société. On tend à le remplacer par la lecture directe des Écritures, commentées et discutées.

Quant à la liturgie, on distingue le service religieux du matin et celui de l'après-midi. Pour le premier, on se sert d'une liturgie fixe, qui est, à peu de chose près, celle du luthéranisme primitif ou du calvinisme. Pour le second, chaque pasteur peut l'organiser à son gré. Il est incontestable que le mouvement liturgique a pris, ces dernières années, une grande ampleur. Les pasteurs s'intéressent au culte catholique, à notre liturgie, à nos ornements, à nos fêtes, à nos groupements pieux. On a vu des pasteurs organiser des services de *requiem* ou même des processions en l'honneur de la croix.

3° *Le protestantisme en Suisse.* — Döllinger a déjà fait cette remarque : « On n'a jamais essayé d'établir dans toute la Suisse une seule et grande Église protestante. » C'est que la Suisse a été un carrefour, où les nouveautés se sont rencontrées, heurtées, installées chacune sur un morceau du territoire. Et les conditions géographiques ont contribué à stabiliser et à différencier ces réformations diverses. Aux pays de langue allemande, la réforme luthérienne; aux territoires de Zurich, la réforme zwinglienne; aux cantons de langue française, la réforme calviniste. D'ailleurs, en chacun de ces territoires politiques et ecclésiastiques, des quantités de subdivisions de la secte principale, et l'emprise d'un césaropapisme qui n'a cessé que de nos jours, fort relativement d'ailleurs. Cette crise du régime des Églises d'État développe aujourd'hui même ses conséquences, que nous étudierons. Examinons d'abord ce qu'est devenu, au point de vue doctrinal, le protestantisme issu de ces trois branches initiales.

1. *Évolution doctrinale.* — Dire qu'il y a encore une doctrine zwinglienne ou luthérienne serait aventuré! Il n'y a plus qu'une mentalité : elle se caractérise par une opposition violente, presque de parti, contre l'Église romaine. Les haines de Luther et de Zwingli se sont transmises, là plus qu'ailleurs, aussi simplistes dans leur aveuglement. On garde ici des sympathies pour les doctrines sacramentalistes; là, une aversion profonde. Mais d'originalité dans la pensée, point. La théologie allemande et celle d'A. Sabatier, d'A. Loisy et des principaux réformés français d'aujourd'hui, pénètrent la dogmatique helvétique. Sur l'influence actuelle de la pensée de Calvin en Suisse romande, le pasteur A. Fornerod écrit : « A l'heure actuelle, vous ne rencontrez pas un seul calviniste pur, parce que le dogme de la prédestination, tel qu'il a été formulé par Calvin, heurte trop la conscience moderne, qui ne saurait admettre que Dieu prédestine, de toute éternité, des créatures aux peines éternelles. » *Le principe du protestantisme*, Lausanne, 1923, p. 16.

Le pasteur Maurice Neeser nous avertit aussi que le terme d'orthodoxie a changé de sens et que « les orthodoxes d'aujourd'hui, parmi les pasteurs, ne sauraient être les orthodoxes d'il y a quarante ans ». *La séparation à Genève*, 1919, p. 31.

Aujourd'hui, chaque pasteur enseigne à Genève sous sa propre responsabilité. Il fait ou choisit son catéchisme et ses définitions dogmatiques. Celui de M. Frank Thomas, paru à Genève en 1909, et celui de M. Paul Vallotton, paru à Lausanne en 1919 et qui en est à son cinquantième mille, sont profondément différents dans la manière même de vider de leur sens originel les anciennes formules du *Credo*. Sur l'attitude que cette Église est appelée à conserver à l'égard de la Bible, quelques aveux sont éloquents. Le pasteur Charles Chenevière, de Genève, n'hésite pas à écrire : « Je ne vois pas aujourd'hui un seul pasteur de notre Église croyant à l'inspiration littérale des Écritures. » *L'Église et les jeunes*, Genève, 1919, p. 41. Les théories modernistes concernant la formation, la valeur historique et l'inspiration de la Bible ont ravagé l'Église helvétique, et l'on peut suivre l'étendue de ce mouvement dans un livre assez récent de M. M. Neeser, *La Bible et l'autorité de la foi dans le protestantisme*, 1916. Quant aux tendances de l'exégèse relativement à la personne de Jésus, rien n'est plus strictement suggestif que le livre du pasteur G. Berguer, intitulé *Quelques traits de la vie de Jésus, au point de vue psychologique et psychanalytique*, Genève, 1920. Toutes les hypothèses aujourd'hui mises en avant par la pensée rationaliste ou protestante libérale sont appelées à résoudre l'énigme chrétienne. Les uns y voient un syncrétisme de la mythologie gréco-orientale, par quoi s'expliquent les doctrines chrétiennes de l'incarnation, de la rédemption, de la résurrection et des sacrements. D'autres, le produit d'une exaltation mystique, par quoi s'expliquent tous les récits relatifs à la naissance, aux miracles, à la divinité du Christ, mort en croix. On ne peut dire qu'une réaction soit encore en faveur auprès des théologiens de cette Église helvétique livrée à toutes les fantaisies de la critique moderniste. M. Berguer n'éprouve aucune hésitation à avaliser toutes les suggestions de la « méthode historique ». Il affirme, avec une égale cer-

titude, que les fragments historiques de l'Évangile sont entourés d'une gangue mi-partie légendaire, mi-partie dogmatique; qu'il est néanmoins impossible de reconnaître et de distinguer ces trois éléments; mais qu'il est indispensable de renoncer à leur signification, afin de restituer la figure du Christ historique, et que la seule et légitime voie est de reconstituer son histoire d'après les interprétations que la psychologie et la psychanalyse permettront, sans d'ailleurs conférer à aucune d'elles la moindre certitude. Ce que M. Berguer assure avec tant de confiance, un autre professeur de théologie à Genève, M. G. Fulliquet, l'avait déjà proposé en partie en nous révélant que Jésus avait pris connaissance de la notion du Fils de l'homme, dans les ouvrages de la Perse! *Les problèmes d'outre-tombe*, 1918.

D'une façon générale, l'influence de Harnack, auteur de *L'essence du christianisme*, se fait sentir en tous ces milieux; Jésus leur apparaît comme le prophète d'une religion qu'il aurait voulue sans prêtres et dont la tradition ecclésiastique a transformé le sens primitif. L'influence de Loisy est encore assez active, et rien n'est plus commun que d'entendre reprocher au Nouveau Testament et à l'Église originelle d'avoir, par une longue erreur, annoncé la proximité de la fin du monde, ce qui obligea peu à peu les chrétiens à rénover leur foi autour de principes complètement nouveaux, mais déterminés par la persistance d'une Église que l'on avait crue assez tôt destinée à disparaître dans la gloire du royaume des cieux.

On a pu remarquer que la jeunesse studieuse ressent le contre-coup de ces batailles d'idées où se perd la foi traditionnelle. Elle va d'une solution à une autre solution contraire, et « cette alternance d'affirmation et de recherche traduit fort bien, dit-on, *ce qu'est l'âme religieuse* en notre temps ». M. Ch. Clerc, *Journal de Genève*, 29 sept. 1923.

Du point de vue dogmatique, la Réforme suisse semble donc aujourd'hui livrée aux plus actives forces du rationalisme allemand. Son attitude en face du culte et de la liturgie ne sera pas moins confuse. On y conserve généralement la haine aveugle de Zwingli contre toutes les cérémonies du culte catholique : guerre aux sacramentaux, guerre aux manifestations liturgiques de la piété catholique : prières vocales, chants, processions, prostrations, objets sacrés du culte. On n'utilise pour la cène que des coupes et des plats de bois, on s'y montre extrêmement défiant à l'égard des innovations rituelles, que la liturgie anglicane, par exemple, adopte de plus en plus nombreuses. Des pasteurs, comme M. M. Neeser, y dénoncent en termes d'un étrange archaïsme « des traces de cléricalisme » et prévoient avec une terreur comique que ces innovations innocentes ne tarderont pas à entraîner après elles l'épiscopat et la confession auriculaire, et le mysticisme sacramentel qui exigera, sur des autels rétablis, autre chose qu' « une indéfinissable hostie ». Bref, le mouvement liturgique est accusé de servir de véhicule à la foi romaine, et c'est à quoi les pasteurs se déclarent hostiles. Il est en effet bien à craindre que l'hostilité butée de ces théologiens, à qui « l'indéfinissable hostie » ne dit rien que superstition et idolâtrie, n'étouffe, pour de longues années, les timides essais de restauration liturgique que certains avaient tentés au temple de Lausanne. Le mouvement de la Haute Église anglicane et allemande n'existe encore pour ainsi dire pas dans l'Église helvétique.

2. *Organisation.* — Reste à montrer ce qu'est devenue l'organisation de l'Église helvétique telle que Zwingli l'avait décrétée.

Pour Zwingli, la liberté « évangélique » doit se concilier avec la notion d'Église d'État. Celle-ci domine, et l'on assure que celle-là ne souffre pas de cette mainmise. Le nationalisme dirige la piété, ou plutôt se soumet la vie religieuse. Zwingli a créé une Église d'État, tandis qu'à Genève Calvin instituait un État évangélique. L'idée de Zwingli a été battue en brèche, vers 1815, par le pasteur Vinet, qui protesta, au nom de la liberté, contre la tyrannie de l'État. A la suite de Vinet, les deux tiers des pasteurs du canton de Vaud se séparèrent de l'Église institutionnelle pour fonder une Église libre. D'ailleurs, ces Églises libres, autonomes, et qui ne comptent pour assurer leur développement que sur elles-mêmes et la générosité de leurs adeptes, n'ont pas cessé de décliner, au moins autant du point de vue matériel que du point de vue spirituel. Aujourd'hui même, la question de l'organisation de l'Église helvétique préoccupe les pasteurs, et quelques-uns, que met dans l'embarras l'antinomie fatale entre la liberté évangélique et le concept d'Église organisée, n'hésitent pas à conseiller la suppression radicale des Églises et l'instauration d'une communauté religieuse sans pasteurs ni Bible. « Cet effondrement de l'Église nous paraît nécessaire, inévitable, une libération. Toutes les Églises sont des organisations passagères, trop petites et trop étroites pour retenir l'esprit de celui qui apporta la bonne nouvelle au monde. Il faut que le vase soit brisé pour que l'odeur du précieux parfum remplisse la maison. » Hans Faber, *Le christianisme de l'avenir*, 1920, p. 188. D'autres, moins radicaux, souhaitent simplement voir se multiplier des « Églises beaucoup plus restreintes et plus différenciées qu'elles ne le sont actuellement ». Frommel, *Études religieuses et sociales*, 1895. En somme, une pullulation de sectes, vaguement unies par une vague foi commune. Mais on n'avait pas prévu la fortune de sectes assez étrangères au protestantisme helvétique qu'elles mettent aujourd'hui en véritable péril. Telle Église se donne à la secte des *frères dissidents* ou *darbystes larges*, telle autre à la *Christian science*, telle autre aux *adventistes du septième jour*, telle autre à l'*Assemblée du corps de Christ*. Cette course à l'individualisme pur aboutit à ce que l'on a appelé les Églises *multitudinistes*. Ce régime d'une liberté sans frein pouvait, à la rigueur, ne pas trop effrayer, aussi longtemps que toutes ces formes religieuses restaient sous le contrôle et l'influence et l'autorité bienfaisante de l'État. Mais, depuis le 30 juin 1907, la situation s'est trouvée subitement transformée.

A Genève, la séparation des Églises et de l'État fut votée. Il fallut songer à réorganiser une nouvelle Église nationale protestante genevoise. La nécessité s'imposa de grouper les fidèles et de limiter leur liberté d'action et d'examen. On ne vit pas d'autre moyen pour sauver de la ruine l'Église en péril. On élabora donc une constitution (7 juill. 1908), à laquelle furent censés adhérer tous les protestants « qui se considéraient comme faisant partie de l'Église ». D'ailleurs, aucune obligation ni juridique ni dogmatique. Il suffisait de voir en Jésus, de *quelque manière qu'on le comprenne*, le grand inspirateur des âmes. La constitution l'appelait cependant le Sauveur des hommes. Elle se référait à la Bible « librement étudiée à la lumière de la conscience chrétienne et de la science ». Elle acceptait l'Évangile « comme une source de vie éternelle et de progrès individuel et social ». C'est à ce compromis entre la libre pensée et la foi que s'arrêtèrent les pasteurs, trop avisés sur la situation véritable de leur confession pour risquer le grand refus, s'ils avaient nettement posé le problème de la foi chrétienne aux regards de leur Église en désarroi! M. Neeser, *La séparation à Genève*, 1919.

Déjà, les nécessités de la vie ont apporté des modifications profondes au régime de la séparation. En fait, les destinées des Églises dépendent encore de l'attitude des pouvoirs civils à leur égard. On y distingue toujours les Églises officielles et les Églises libres. Comme

le protestantisme représente en Suisse les trois cinquièmes de la population et que la classe paysanne n'y est pas encore dominée par la classe ouvrière irréligieuse, les forces nationales continuent de secourir les Églises, qui y conservent un démocratisme tout à fait conforme à l'esprit public et national. La plupart des cantons suisses ont leur propre Église, soit officielle, soit libre. Les Églises officielles sont en majorité et tiennent à conserver l'appui des États ou cantons, afin de se mieux préserver contre le catholicisme, qui progresse un peu partout, et contre les excès de l'individualisme protestant. Ces Églises officielles ont formé une fédération depuis 1920. Malgré le principe de la séparation, Églises et cantons s'entendent tacitement pour tolérer un certain contrôle civil sur les manifestations de la vie religieuse, sans toutefois que l'État s'ingère dans les affaires proprement ecclésiastiques. Les Églises organisent leur activité comme elles l'entendent. La plupart conservent l'organisation presbytérienne. Leurs synodes sont mixtes, c'est-à-dire composés de pasteurs et de laïques. Leur autonomie est très accusée. Les paroisses élisent leurs pasteurs, les destituent pour fautes graves, taxent leurs membres, disposent de fonds spéciaux, surveillent l'instruction religieuse et l'organisation du culte. Comme elles ne peuvent cependant couvrir la totalité des frais cultuels, l'État en supporte la majeure partie. Ce sont là les Églises « populaires », où se perpétue, plus ou moins modifiée par l'esprit rationaliste que nous avons déjà décrit, l'influence de la pensée zwinglienne ou calviniste.

A côté de ces Églises privilégiées, les Églises libres font figure de parents pauvres. Elles ont été pour la plupart créées par opposition à la suprématie de l'État. Les individus ont préféré leur sens propre au dogme traditionnel et se sont révoltés contre des formes patronnées par l'élément civil. Elles renoncent ainsi à la tutelle de l'État, mais aussi à ses largesses. Elles ont une double origine. Les unes sont issues du *Réveil* qui fut, dans le protestantisme du XIXe siècle, la révolte des âmes fidèles au principe de la liberté d'examen et de l'indépendance religieuse, contre l'autorité civile s'ingérant dans les affaires religieuses. Les autres sont dues à l'évangélisation étrangère. Nous avons vu comment méthodistes, baptistes et autres sectes anglo-saxonnes se sont installées en Suisse ces dernières années. Certaines enfin proviennent du piétisme allemand. La vie religieuse semble plus active, plus profonde en ces centres d'opposition. Il y a encore là l'ardeur des néophytes.

Mais sur l'ensemble des autres Églises les observateurs s'accordent à reconnaître que s'étend l'indifférentisme. Le peuple ne comprend plus les rites traditionnels, il ne les aime plus, car ils ne parlent plus à son âme. Le culte reste en général trop austère et trop simple. Une liturgie sans décor, la prédication de la Bible entre quelques cantiques et des formules de prière adressée à un Seigneur lointain. Le peuple suit encore par atavisme, sans élan du cœur. L'instruction religieuse n'atteint guère que les enfants.

Afin de secouer les masses, les essais d'évangélisations libres se multiplient, mais ce qu'elles gagnent ne va plus aux Églises officielles. Ainsi naissent les petites paroisses autonomes, qui affaiblissent plus qu'elles ne fortifient la grande Réforme suisse. Celle-ci se dilue dans un émiettement fatal.

Il a donc paru qu'en vue de reformer une unité à peu près viable, force était de ne plus s'arrêter aux divergences dogmatiques, mais de se rapprocher sur le terrain pratique. Le christianisme social, venu de France, a récemment conquis plusieurs communautés suisses. Il s'appuie, comme nous l'étudierons un peu plus loin, sur la prédication du « royaume de Dieu », c'est-à-dire sur la valeur sociale du christianisme. Cet aspect d'un christianisme vidé de son contenu dogmatique semble avoir permis à l'Église helvétique de contrecarrer la propagande du socialisme et de l'irréligion sur les masses populaires, auxquelles on ne demande aucune adhésion à une dogmatique étroite, mais simplement d'être du Christ, proclamé initiateur de charité, de justice et d'humanité. Le grand problème actuel du protestantisme en Suisse est de savoir si ces nouveaux adeptes se contenteront d'une Église réduite à un système de philanthropie ou si, déçus dans leur soif d'un idéal surhumain, ils ne rejetteront pas définitivement un christianisme qui n'apprend plus à regarder au delà des vicissitudes humaines. C'est surtout aux efforts de Kutter et de Ragoz que l'on doit cet actuel développement du christianisme social.

Aujourd'hui, la Réforme helvétique est en plein désarroi et à la croisée des chemins.

III. Le calvinisme actuel. — 1° *Organisation.* — A prendre encore le calvinisme au sens le plus général et en négligeant les multiples formes qu'il a revêtues, on peut dire que l'organisation de l'Église de Calvin dépend de la notion d'Église propre à celui-ci.

Sans doute, Calvin concède que « l'Église ne peut errer aux choses nécessaires au salut », mais, par la distinction qu'il établit entre cette inerrance et le concept catholique d'Église, il montre bien qu'en définitive l'Église ne lui paraît qu'une institution secondaire pour l'œuvre du salut. Les catholiques, dit-il, « attribuent autorité à l'Église hors la parole; nous, au contraire, conjoignons l'une avec l'autre inséparablement... Ils babillent que l'Église a puissance d'approuver l'Écriture... Mais assujettir ainsi la sagesse de Dieu à la censure des hommes, qu'elle n'ait autorité sinon en tant qu'il lui plaît, c'est un blasphème. Comme si la vérité éternelle et immuable de Dieu était appuyée sur la fantaisie des hommes. » L'organisation ecclésiastique est donc un élément de médiocre importance : la parole de Dieu est établie une fois pour toutes.

L'assistance du Saint-Esprit, assurée à tous les chrétiens, leur permet d'en prendre l'intelligence par un contact direct, personnel et par une expérience qu'aucun décret étranger n'est capable de suppléer. La liberté d'examen arrache le fidèle à la tyrannie d'une direction prétendument religieuse. Pour tous ces motifs, Calvin rejoint Luther dans la conviction que la parole de l'Écriture est tout, que la Bible suffit, et que l'ecclésiologie est la partie la moins essentielle de la Réforme.

Cependant, Calvin, devant les excès commis en son temps, par les adeptes de la liberté d'examen absolue et de l'antisacerdotalisme, essaya de réagir. Sans doute, dit-il, le Christ a promis son assistance « à un chacun fidèle en particulier »; mais il convient de faire une place particulière « à la compagnie des fidèles » ou « aux conseils de vrais évêques », parce que, dans ces groupements où la présence du Christ est plus efficace, il doit se trouver des lumières plus grandes. Voilà réhabilité le principe de la hiérarchie ecclésiastique. L'historien récent de Calvin, M. le pasteur J. Pannier, a pu montrer que, malgré l'absence apparente de hiérarchie dans son Église, Calvin avait personnellement une certaine sympathie pour une forme ecclésiastique hiérarchisée comme dans l'Église romaine. Mais la tendance fondamentale de son œuvre fut plus forte : les réformés étaient appelés à se libérer du joug des prêtres, de la superstition du sacerdoce et à se référer au Livre seul, à la Bible, souveraine de la pensée et de l'action. Le calvinisme établit une forme religieuse qui paraît fondée sur la démocratie et hostile à toute hiérarchie.

Avec encore plus de force que Luther, Calvin a enseigné à combattre le principe d'Église d'*institution*, où l'on prétend que le travail invisible du clergé tend

à assurer la prééminence du sacerdotalisme. C'est parce que leur existence requiert des ministres pour les distribuer que l'Église conserve les sacrements et toute une hiérarchie de puissances ecclésiastiques. Cette armature cléricale, Calvin en a libéré son Église en détruisant la caste sacerdotale. Cependant, le calvinisme a une ecclésiologie bien plus nuancée que celle du luthéranisme ou du zwinglianisme. D'après M. Doumergue, l'historien le plus dévoué à Calvin, le concept calviniste d'Église est un habile moyen terme entre l'anarchie du sacerdoce universel et la tyrannie de l'autorité ecclésiastique. Toute son organisation repose sur une constatation de fait : Calvin envisage l'Église comme une *association d'individus*. Elle est une association en ce sens que ses membres font une même profession de foi et adhèrent à une vérité objective qui constitue le lien de l'association. Mais l'individu règle lui-même les destinées de l'association. On a dit que le calvinisme était, beaucoup plus que le luthéranisme, démocratique, par le rôle actif qu'il accorderait à chaque fidèle dans l'organisation de l'Église. En ce sens il est vrai que Luther, en cédant les droits des fidèles au pouvoir séculier qui dirige l'Église à sa guise, a moins bien compris que Calvin le développement logique d'une réforme qui prétendait libérer la conscience individuelle. Mais ce sont là des apparences. L'Église de Calvin n'est certes pas démocratique; son organisation ne repose nullement sur le suffrage universel. Il s'oppose même à l'action des ensembles, à mesure que les intérêts deviennent plus généraux. En s'élevant du consistoire aux synodes, le calvinisme demande les conseils de membres de moins en moins nombreux, de plus en plus sélectionnés, et c'est une conception aristocratique qui préside aux destinées de cette Église. Par la manière habile dont Calvin amalgame le concept démocratique et le concept aristocratique, il a su gagner les hommages d'un luthérien moderne d'esprit fort averti, M. Troeltsch, et d'un anglican fort cultivé, M. Leighton Pullan. L'Allemand avoue que l'organisation calviniste est admirable pour s'adapter aux besoins des diverses civilisations. L'Anglais admire Calvin pour avoir su réaliser la synthèse entre l'individu et l'Église, entre l'autorité et la liberté. En fait, l'organisation calviniste ne tient presque aucun compte de l'individu, sinon pour l'assujettir à une volonté de groupe, puis d'ensemble. Calvin organisait son Église d'après ce qu'il avait trouvé dans l'Écriture, les quatre ordres institués par le Christ : pasteurs, docteurs, anciens et diacres. Pour contrebalancer cette organisation ecclésiastique et cléricale, Calvin créa le consistoire, qui peut représenter la volonté de la communauté et tempérer la force cléricale par la force laïque. C'est l'apparence; en fait, le consistoire n'est rien d'autre qu'une simple juridiction, un conseil disciplinaire. D'autre part, afin de mieux soustraire le ministère proprement dit à l'influence démocratique, à la volonté populaire, Calvin enseigne que son autorité ne vient pas du peuple, que la communauté ne l'institue pas, que sa doctrine n'est pas « assujettie à la censure des hommes ». On ne permettra pas à un fidèle quelconque de prêcher « sa » vérité, sous le prétexte que le pasteur « fait fausse route ». « Dieu, dit Calvin, a commis en dépôt ce trésor à son Église; il a institué des pasteurs et des docteurs pour enseigner. »

Ces principes commandent l'organisation de l'Église calviniste. Elle est *théocratique*, comprenant une masse de fidèles organisés, soumis à des chefs de la doctrine et de la discipline, qui eux-mêmes se soumettent à la parole de Dieu, seule souveraine. L'État ou puissance séculière ne peut dominer un organisme créé sur la parole divine. L'État doit être chrétien, protéger l'Église, y maintenir au besoin la saine doctrine et la régularité des mœurs, et, selon le mot de l'Écriture, les magistrats seront « les lieutenants de Dieu ». Mais l'Église reste maîtresse de son *credo* et de sa liturgie. Au contraire de Luther, qui avait préconisé pour ses Églises le *système territorial*, chaque prince ou gouverneur étant chef de l'Église établie sur ses terres, Calvin a institué le *système théocratique*, mais, ce faisant, il est revenu aux Églises d'*institution*, qu'il avait prétendu abolir.

2° *Doctrine et liturgie.* — De la doctrine calviniste, il n'est pas téméraire de dire que presque rien ne subsiste aujourd'hui. Un réformé suisse a osé, naguère, poser l'impertinente question : *Que faut-il garder du calvinisme de Calvin?* Et il y répondait par une critique pertinente de tous les points doctrinaux où s'appuyait le réformateur.

On ne conserve plus la théorie de la prédestination, qui est cependant le fondement même du calvinisme; plus d'excès logiques sur la justification par la foi seule, sur la grâce, sur le symbole eucharistique, sur l'inamissibilité de la justification, sur la corruption totale de la nature et l'absence de liberté humaine, sur l'impossibilité du mérite, sur la nature de la grâce sacramentelle; plus de croyance en l'Église d'institution, création du Christ, chargée de prêcher la doctrine et de distribuer les sacrements. Ayant éliminé tout ce fond doctrinal, M. P. Vallotton écrivait qu'on ne pouvait conserver du calvinisme que le principe de la liberté d'examen, ce qui est d'une belle ironie ou d'une rare méconnaissance de l'histoire, Calvin ayant surtout frappé de sa main impitoyable tous ceux qui, invoquant ce principe luthérien, osaient exprimer une pensée personnelle, en contradiction avec le dogme fixé par le réformateur de Genève. Paul Vallotton, *Que faut-il garder du calvinisme de Calvin?* Genève, 1919, et E. Pétavel-Ollif, *Les bases logiques d'un néo-calvinisme*, Montbéliard, 1911.

Il y a même une sorte de joie pour les calvinistes modernes à rejeter la paternité du réformateur : « Il appartient à *chaque* réformé de lire la Bible avec sa conscience et sa raison. Que tout protestant se fasse donc sa religion en prenant dans la Bible cela seul qu'admet sa raison. Cette religion raisonnée et tout individuelle, qui n'est pas du tout l'orthodoxie imposée à tous les fidèles par l'autoritaire Calvin, c'est le protestantisme libéral dont le père est incontestablement Rousseau. » Un autre écrit : « En réalité notre protestantisme moderne, tout au moins notre protestantisme libéral, vient moins de Calvin que de Sébastien Castellion. Traducteur de la Bible, exégète, critique, théologien, théoricien de la tolérance et de la pensée libre, il n'est aucune de nos voies qu'il n'ait déblayée devant nous. Nous sommes ses héritiers, plus, beaucoup plus que ceux de son irascible antagoniste. » Cité par le pasteur Noël Vesper, *alias* M. Nougat, dans *Les protestants devant la patrie*, Paris, 1925, p. 91, 146.

Ce n'est donc pas l'étude de la pensée de Calvin qui nous permettra de comprendre le calvinisme actuel. Ni l'étude de la pensée de Rousseau et de Castellion.

3° *Les origines du calvinisme actuel.* — La doctrine calviniste, depuis le début du XIXe siècle, a souffert d'une absence totale d'originalité. La pensée des réformés s'est orientée de jour en jour vers les nouveautés des théologiens luthériens, qu'elle s'est docilement incorporées.

1. *Facteurs généraux de l'évolution doctrinale.* — Nous avons vu dans l'étude des origines du luthéranisme actuel l'importance des œuvres d'un Lessing, d'un Schleiermacher et d'un Ritschl. Elles ont exercé la même influence sur les chefs du calvinisme. Mais à leur action s'est ajoutée celle de la poussée piétiste, connue sous le nom de *Réveil*. Vers 1818, Cook, disciple de Wesley, parcourait la France avec ses mission-

naires, afin de reveiller l'âme protestante. Sous leur inspiration, les Églises calvinistes, jusque-là Églises d'État ou institutionnelles, comprirent les bienfaits de l'indépendance et dès lors aspirèrent à une forme nouvelle d'organisation. Cook avait beau répéter : « Notre dessein n'est pas de former des Églises libres au sein de l'Église réformée, mais de vivifier cette Église », en fait, les Églises qu'il avait vivifiées ne songeaient qu'à s'émanciper, pour vivre librement leur christianisme, sans les entraves d'une organisation officielle. Le pasteur Edmond de Pressensé était l'ardent promoteur de ce mouvement. Le 18 mars 1839, il lança une profession de foi qui marquait nettement « le caractère individuel de la foi et l'indépendance de l'Église en face de l'État. Selon la tradition méthodiste, ces nouveaux convertis enseignaient que le christianisme se réduisait, ou presque, à l'élan du cœur, et que le dogme était secondaire. Le *Réveil* jeta la discorde parmi les calvinistes, soit libéraux, soit orthodoxes. Une longue polémique s'engagea autour des notions d'Église et d'autorité. Les orthodoxes restaient fidèles à la pensée de Calvin sur les Églises d'institution. Les libéraux et les piétistes s'unissaient étrangement pour réhabiliter le principe du libre examen et la tendance antisacerdotale. Mais cette collusion ne pouvait durer : les piétistes conservaient leurs croyances, en les appuyant sur le sentiment. Les libéraux allaient vers un rationalisme de plus en plus négateur de la foi. Sous la conduite de deux pasteurs, Athanase Coquerel et Samuel Vincent, les libéraux entreprennent de réduire tous les dogmes chrétiens à un symbolisme naturaliste. Ainsi le dogme du péché originel devient, à leurs yeux, le symbole de l'effort de l'homme se dégageant péniblement de son humaine misère; ainsi, par opposition, le dogme de la rédemption par le sacrifice de la croix symbolise le triomphe de l'esprit sur la chair, sur la mort, réalisé par le Christ. Voir surtout le livre de Vincent, *Vues sur le protestantisme français*, 1859.

La position des libéraux dans le calvinisme avait pris une importance particulière depuis le consistoire de 1848, qui avait admis que les consistoires et les conseils locaux n'auraient plus à connaître des « questions dogmatiques » et que la liberté individuelle reprendrait tous ses droits, en dépit de l'orthodoxie. De cette permission les libéraux usèrent pour déclarer que l'Église officielle ne cessait d'opprimer leur pensée et, prétextant certaines manifestations de l'indignation des orthodoxes devant leurs impiétés, ils firent schisme, créèrent une « Union des Églises évangéliques de France » et harcelèrent leurs ex-coreligionnaires. L'orthodoxie se tourna vers les pouvoirs publics, implorant aide et secours. En 1852, les pouvoirs publics ne répétèrent pas les fautes commises par les princes allemands, suppliés en 1525 par Luther. Les orthodoxes se défendirent par leurs propres moyens et, au synode de 1872, proposèrent de constituer un synode ayant autorité de contrôle, de juridiction et de pénalité à l'égard de tous les consistoires... Les libéraux ripostèrent en déclarant menacé le principe même de la Réforme : le libre examen, et menacée l'Église calviniste, où l'on tâchait d'introduire un élément de catholicisme : l'autorité. Grâce à quoi les protestants libéraux continuèrent d'inonder la France de leurs productions exégétiques et théologiques, où triomphait la tendance rationaliste des théologiens allemands.

C'est que précisément, entre les libéraux de Paris et les rationalistes d'outre-Rhin, l'école protestante de Strasbourg remplissait un rôle de trait d'union extrêmement actif.

C'est Strasbourg qui servit à fondre les deux pensées. Sous l'influence de Colani et de Scherer, on créait la *Revue de Strasbourg*, qui, de 1850 à 1869, remplit un rôle de critique corrosive fort important. Ce n'était plus seulement le principe d'autorité ou de liberté d'examen qui y était étudié, mais les fondements dogmatiques et historiques du christianisme y étaient continuellement sapés par les Pélissier, Émile Roberty, Aristide Vigné, Charles Wagner, François Puaux, Albert Réville, Coquerel père et fils. La hardiesse de ces pionniers était telle que Ferdinand Buisson, lassé de soutenir plus longtemps une attitude équivoque, engageait l'aile libérale du protestantisme à passer, à sa suite et sans réticence, au camp des libres penseurs. « Être protestant libéral, disait-il, c'est une des manières d'être libre penseur. » Le théologien orthodoxe E. Doumergue, les accusait, lui aussi, de n'être que des incroyants camouflés et les poussait vers la porte de sortie de l'Église calviniste. Nous ne pouvons ici reprendre les diverses études produites par cette école dite libérale qui a fleuri de 1850 à 1880 environ. Mais voici quelques professions de foi, qui permettent de juger l'état d'esprit de ces soi-disant historiens « objectivistes ». L'un écrit : « Nous affirmons nettement que ce qui est irrationnel est inadmissible. Ce qui est irrationnel est faux. Ce qui froisse le sens du vrai et du faux, du bien et du mal, qui est en nous, froisse un instinct qui est l'œuvre de Dieu. Toute idée est faite pour être comprise, et une idée que nous ne comprenons pas n'existe pas pour nous. Il ne faut donc pas invoquer le grand nom de mystère pour imposer à l'esprit des idées incompréhensibles, puisque ce serait imposer le néant. » Th. Bost, *Le protestantisme libéral*, 1865, p. 55. Cette intrépidité dans l'affirmation, qui n'a pas le moindre souci de mieux examiner des termes confus comme ceux d'irrationnel, de sens du vrai, d'instinct, d'idée incompréhensible, est tout à fait caractéristique d'un état d'esprit commun vers 1860, mais aujourd'hui périmé, et que d'authentiques protestants n'hésitent pas à condamner. « Les théologiens de la *Revue de Strasbourg*, écrit M. le pasteur Bertrand, se sont laissé entraîner à manquer de mesure et de décision tout à la fois, au cours de leur réaction contre le dogmatisme orthodoxe. » Bertrand, *La pensée religieuse au sein du protestantisme libéral*, 1903, p. 132.

Quant aux productions historiques de l'école libérale, elles ont été complètement imprégnées de la pensée de quelques historiens allemands : Biedermann, Lipsius, Pfleiderer, Baur, qui ne voyaient eux-mêmes dans l'histoire que le moyen d'appliquer les théories de leur maître commun, le philosophe Hegel. Nos historiens libéraux convenaient de ces arrière-pensées. Albert Réville « avouait franchement qu'il était hégélien » et, comme tel, voyait dans l'histoire religieuse, et spécialement dans l'histoire des dogmes, le mouvement naturel à la marche de l'humanité, qui oscille entre des affirmations contraires — thèse et antithèse — et tend vers un point de vue supérieur, où se concilient les contraires. Mais cette « philosophie de l'histoire », qui apparaissait alors incontestable et à laquelle Renan lui-même s'est docilement soumis, n'est plus aujourd'hui qu'une défroque de la pensée humaine dont les historiens se libèrent. La métaphysique n'a pas à expliquer les faits historiques. Sa destinée est de les déformer. Les travaux conçus selon les principes hégéliens sont soumis à une revision totale, et de l'œuvre historique de l'école libérale calviniste, tout est remis sur le chantier. Quelques protestants en conviennent. Parlant de ces historiens, M. André Arnal écrit : « Ce sont les notions hégéliennes de l'absolu et de l'infini qui sont génératrices de leurs systèmes et de leurs erreurs. Or, ce sont des notions fausses. » Arnal, *La personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain*, Montauban, 1904, p. 313. M. Arnold Reymond, après avoir constaté que l'anarchie doctrinale du protestantisme actuel provient en partie de la confusion que l'on a établie, dans les milieux théologiques,

entre théologie et philosophie, ajoute : « En principe, la pensée protestante n'est liée à aucune philosophie officielle. En fait, le protestantisme a subi toutes les fluctuations des grands courants philosophiques qui se sont fait jour au cours de ces derniers siècles. » *Revue de théologie et de philosophie*, 1923, p. 117.

2. *L'action d'Auguste Sabatier.* — Tandis que le calvinisme français était ainsi dissocié, travaillé, affaibli, la pensée allemande finit de le conquérir, grâce à un homme de très grande valeur intellectuelle, théologien subtil, historien averti, écrivain-né, véritable ouvrier des lettres, Auguste Sabatier.

Jusqu'en 1896 son influence s'était surtout exercée sur ses élèves et un groupe d'amis, Sabatier enseignant la théologie à l'université de Paris. Mais, en 1896, le grand public fit un accueil triomphal à son livre intitulé *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire.* Sur l'action exercée par ce volume, nous pouvons en croire M. Ménégoz, qui l'appelle « le plus grand livre dogmatique de la théologie protestante depuis l'*Institution chrétienne* de Calvin ». Et, en effet, le calvinisme français est encore, à l'heure actuelle, sous l'influence directe de ce livre, qui a presque relégué dans l'ombre celle du grand livre de Calvin. Il est donc important de connaître les idées fondamentales où s'appuie la dogmatique calviniste actuelle.

L'*Esquisse* est une adaptation à l'esprit français des multiples systèmes élaborés en Allemagne au XIXe siècle. Ce fait, aujourd'hui reconnu, nous permet de répéter que le calvinisme actuel a fait preuve d'une originalité de pensée fort médiocre et, d'autre part, d'une incroyable soumission à la pensée de théologiens luthériens. Ainsi s'est accomplie la fusion des dogmatiques des deux sectes de la Réforme.

a) Sabatier analyse le concept de religion. A la manière de Schleiermacher, il y voit une création de la conscience, écrasée par le sentiment de sa détresse, et objectivant ses besoins et ses aspirations. Toute religion positive implique la notion de révélation. A la manière de Lessing, Sabatier réduit la révélation aux conceptions de plus en plus hautes que la conscience se crée à elle-même au cours de ses expériences. Toute religion positive enclôt sa révélation dans un livre, qui est pour le christianisme la Bible. A la manière de Lessing, Schleiermacher et Ritschl, Sabatier ne conserve de la Bible que les pages utiles à nos âmes, qui présentent une valeur morale. Pour les autres, récits, histoires, décrets rituels ou formules dogmatiques, « l'esprit de vie n'est pas là ».

b) Sabatier analyse alors les concepts de miracle et d'inspiration, qui sont les motifs de crédibilité invoqués par les religions positives, et particulièrement le christianisme. Le miracle est ce que la piété admire et ce que la science refuse d'admettre. L'inspiration est une extase qui devient, par le travail de sublimation naturel aux « prophètes », une divine possession de l'homme par l'esprit créateur. Ainsi, la religion repose sur deux illusions. Voilà ce que la psychologie enseigne des origines de la religion.

c) Et voici ce qu'enseigne l'histoire : la loi des faits, c'est la loi de continuité par évolution (thèse de Hegel). Il n'y a pas de commencements absolus. Tout va de l'imparfait vers une perfection indéfinie, qui peut-être ne se réalisera jamais en perfection totale. Or, la religion se donne comme un commencement, parfait dès son origine. C'est une contradiction à la loi de la marche du monde. Donc, il convient de prendre ce qui est le fond même de la religion positive (le dogme) et de montrer que, comme toute chose, il a été soumis au devenir.

Sabatier brosse alors un tableau fantasmagorique des étapes parcourues par l'idée de religion. L'histoire nous montre la succession progressive de la religion primitive, inférieure et grossière, évoluée puis devenue hébraïsme, qui lui-même a évolué et est devenu le prophétisme, l'évangélisme et finalement le christianisme. « Toute cette histoire, dit Sabatier, aboutit à Jésus. » Celui-ci a simplement réveillé la piété. Or, on a écrasé son œuvre sous une armature dogmatique.

Sabatier explique cette déformation par l'évolution de la primitive religion du Christ. Elle a changé, en passant par les étapes de la première génération chrétienne, puis celle de saint Paul, qui a systématisé ce qui était une effusion du cœur du Christ, puis celle des évangélistes, puis celle des philosophes helléniques et enfin celle des docteurs du haut Moyen Age. A travers toutes ces étapes se sont formées, cristallisées, enrichies et métamorphosées des formules théologiques et philosophiques, que l'on appelle des dogmes. Ils naissent d'un besoin de l'âme chrétienne. Nés du cœur, ils deviennent la proie de la raison, qui ratiocine sur eux selon des systèmes de philosophie régnants. Ils sont ainsi toujours retouchés, en fonction des systèmes en vogue. Ils sont donc relatifs et n'ont qu'une valeur de symbole. Ils demeurent comme des images toujours changeantes, qui reflètent des pensées toujours en devenir. Sont vivants les dogmes qui suivent ces modifications de la vie. Ceux que l'on a figés en des formules définitives sont déjà morts, étant inadéquats aux besoins des âmes toujours renouvelés. L'histoire enseigne donc l'origine humaine des dogmes.

Ces idées, Sabatier les défendit, les fortifia par d'innombrables articles qui accrurent son prestige et décuplèrent son action. Quand il mourut (1901), il avait réellement modifié le calvinisme traditionnel. Après la mort de Sabatier, on fit paraître de lui, en 1904, un ouvrage non moins essentiel, intitulé *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit.*

Les religions d'autorité, on s'en doute bien, c'est d'abord le catholicisme, dont les deux organes d'autorité sont le pape infaillible et l'Église divine. Sabatier prétend exorciser ces deux fantômes par l'histoire, en montrant l'évolution des idées qui les a naturellement fait éclore. L'infaillibilité pontificale, Sabatier prétend en fixer les origines humaines, après avoir établi qu'elle était étrangère à la première communauté chrétienne. L'Église divine : Sabatier prétend qu'elle n'a rien de divin, étant une création assez tardive du labeur ecclésiastique et clérical. Le Christ ne l'a ni voulue ni instituée; les théories pauliniennes l'ont à peine dégrossie; les traditions juridiques gréco-romaines ont assuré son organisation; les événements historiques du Moyen Age ont défini son armature. Quant à ses organes essentiels, épiscopat et papauté, l'histoire en montre les origines humaines et la formation tardive.

Telle est la partie critique où Sabatier prétend avoir raison du catholicisme « religion d'autorité ». Il y a une autre forme d'autorité : celle qui est donnée non à des hommes, mais à un livre. Ainsi du protestantisme, qui n'admet que l'autorité de la Bible. Sabatier examine la valeur de ce livre et établit l'illusion de cette autorité. On apprend alors que la Bible est d'origine purement humaine, que son seul but était d'ordre pratique, créateur de vie et non règle de foi, que le canon des Testaments est sans valeur, que doit être regardé comme divin tout livre profitable à la piété, que doivent être exclus de ce canon tous autres livres, mais qu'on peut introduire dans le catalogue sacré d'autres œuvres étrangères, telle l'épître de Polycarpe, où circule une « inspiration plus apostolique que dans la seconde épître de Pierre ». La conclusion est que nulle autorité *externe* (institutions, hommes ou livres) n'est productrice de la vraie religion et que la seule autorité de l'esprit, c'est-à-dire de la *voix de la conscience et du sentiment*, doit décider les âmes religieuses.

3. *La pensée calviniste actuelle.* — C'est dans l'ensemble de ces mouvements et dans l'influence exercée par A. Sabatier qu'il faut rechercher les véritables origines de la pensée calviniste actuelle. D'une part, celle-ci est caractérisée par un manque absolu de spontanéité; elle n'a guère fait que suivre les théoriciens allemands. D'autre part, elle diffère essentiellement du calvinisme de Calvin. Elle a réalisé une véritable coupure entre deux protestantismes, qui s'opposent comme la libre pensée s'oppose à la croyance. La dogmatique de Calvin était précise, impérieuse et somme toute animée d'une foi profonde. La dogmatique calviniste actuelle repose sur des principes négateurs du surnaturel et est orientée vers un naturalisme dont nous verrons les manifestations. Enfin, elle est caractérisée par une incoercible éclosion d'anarchie intellectuelle, qui pousse l'aile gauche — ou radicale — du calvinisme français à perpétuellement retoucher le dogme traditionnel dans un sens de plus en plus rationaliste et antichrétien, et qui met l'aile droite — ou orthodoxe — ainsi que le centre, groupe des irrésolus, en posture de combattants trop souvent résignés à la défaite. On le vit bien en 1910, au congrès tenu à Berlin par le protestantisme libéral, puis en 1912, à la réunion que tinrent au temple de l'Oratoire, à Paris, les représentants officiels de la gauche et du centre des Églises réformées. On recherchait l'union par concessions réciproques. M. Ménégoz nous apprend que, s'il y eut des concessions, elles vinrent toutes de la part du centre, qui cédait et abdiquait, tandis que la gauche ne renonçait à aucune de ses thèses rationalistes. « Il faudrait être aveugle, ajoutait M. Ménégoz, pour ne pas voir les infiltrations continues et progressives du fidéisme dans les milieux de la droite... L'orthodoxie s'effrite sur toute la ligne. J'en parle à bon escient. »

Il ne faut donc plus parler de doctrine calviniste, mais de doctrines provisoirement acceptées par des fractions opposées du calvinisme français. Parmi ces fractions, nous distinguerons, suivant l'ordre chronologique des faits, celle qui s'intitule le groupe des fidéistes, puis le groupe du christianisme social, le groupe enfin qui commence à poindre dans des milieux calvinistes en quête d'une foi retrempée aux sources traditionnelles.

a) La doctrine symbolo-fidéiste. — Elle est professée par les « symbolo-fidéistes », ou « symbolistes », qui reconnaissent comme chef le pasteur E. Ménégoz.

Collègue d'A. Sabatier à la faculté de théologie de Paris, M. Ménégoz avait surtout retenu de l'enseignement de son collègue la valeur de l'explication symbolique des dogmes chrétiens. Il restait à tirer les conséquences extrêmes de ces principes. M. Ménégoz s'y employa. « Le croyant, dit-il, ne peut exprimer sa foi que dans le langage de son temps, et cette expression est tributaire de la conception du monde formant l'atmosphère spirituelle dans laquelle il vit. » L'objet de foi dépend donc de la philosophie et de l'histoire, qui sont les facteurs matériels de l'expression dogmatique.

Ainsi, *il faut dégager la foi de l'histoire* ou, en d'autres termes, élaguer des Livres sacrés tout ce qui est apport historique, récits de la Bible et récits du Nouveau Testament. Or, « il n'y a pas, dans la Bible, un seul récit que l'on soit autorisé à ériger en article de foi ». Bien plus, ces récits sont suspects, du seul point de vue historique : « On considère les récits bibliques comme divinement inspirés et l'on s'efforce d'imposer aux chrétiens la croyance à ces récits, alors que leur historicité est controuvée ou du moins fort contestable. » De cela, M. Ménégoz ne doute pas depuis que les sciences actuelles ont découvert de prétendues contradictions dans les récits bibliques. On jette par-dessus bord les récits de la création, du paradis terrestre, de la chute, du déluge, de l'alliance de Jahvé avec son peuple et bien d'autres encore, que l'on déclare irrecevables pour « un esprit cultivé ». Dans le Nouveau Testament, les récits de la naissance virginale de Jésus, de sa mort et de sa résurrection seront rejetés de l'acte de foi. L'histoire nous demande de les sacrifier, mais M. Ménégoz propose de les sauver, à condition de les interpréter correctement. Par exemple, souvenons-nous que le Christ enseignait à faire naître en soi un homme nouveau. Cette notion morale s'est concrétisée dans la prétendue naissance de l'homme nouveau, par la volonté du Christ sorti du tombeau. Or, l'Évangile est rempli de faits que l'on donne comme historiques, contre toute vraisemblance. L'Église va-t-elle imposer aux chrétiens la croyance à ces récits, en en faisant « une condition de salut »? M. Ménégoz enseigne que l'on doit libérer la foi de l'histoire et n'envisager sous la gangue des faits que le pur enseignement du Christ.

A plus forte raison faut-il libérer la foi de la philosophie qui pénètre les concepts religieux. La métaphysique emplit la religion de ses affirmations gratuites. Dégager la formule de foi de l'apport de l'esprit philosophique, c'est lui restituer sa pureté primitive. Or, la vérité évangélique a été déformée par la métaphysique platonicienne du Logos, d'où dérive le dogme de la préexistence éternelle de Jésus; par la philosophie païenne d'Aristote ou des Alexandrins, ou des penseurs de l'Orient, qui sont responsables de la christologie mystérieuse des Livres saints. A plus forte raison, les formules dogmatiques énoncées par les conciles sont-elles sous la dépendance des diverses métaphysiques qui avaient alors la faveur de l'Église. Il n'y a rien là « de la parole de Dieu ».

Que reste-t-il, au terme de cette double tentative d'éliminations, comme « objet de la foi »?

M. Ménégoz prétend bien que le fait même d'éprouver de la complaisance pour certaines paroles des Livres saints est signe révélateur de l'action de l'Esprit. « Un facteur mystérieux, spirituel, indépendant de notre esprit et le pénétrant néanmoins au point de se confondre avec lui, agit en nous; c'est le Saint-Esprit. » Fait d'expérience intime que l'on sent, mais qui ne se démontre pas. Ayant fait bon marché des textes solides, qu'il est possible de juger d'après des méthodes précises qui ne nous font point perdre pied et quitter la réalité, M. Ménégoz s'évertue à nous persuader de cette action mystique, indémontrable et insaisissable, à coup sûr. Vainement prétend-il que l'action de Dieu « immanent dans l'esprit de l'homme » est « immédiate, perçue par la conscience », que « nous nous trouvons là dans le domaine de l'intuition spirituelle de cette certitude morale qui est le résultat non de la réflexion ou du raisonnement, mais d'un témoignage intérieur portant en lui-même le cachet de la vérité ». Tous ces mots cachent mal la part d'illuminisme qui est celle de cette nouvelle doctrine. Que l'intuition, dont un esprit averti ne voudra admettre la réalité que sur témoignages probants et non sur une prétention d'âme en proie à l'illusion, soit la condition de l'acte de foi, au sens de ces mythologues du symbolisme, c'en est assez pour éveiller toute notre défiance à l'égard du contenu même de cette foi. En voici une vue d'ensemble, qui permettra de juger des innovations apportées par cette dogmatique fidéiste.

M. Ménégoz découvre d'abord au cœur de l'homme un sens aigu de sa misère. C'est le sens du péché, qui s'accompagne d'une aspiration vers un bonheur, considéré comme « la délivrance, le salut » de l'homme libéré du péché. Posséder la certitude que l'on a secoué sa misère et son péché, c'est avoir le salut. Or, c'est Dieu qui révèle cette certitude du salut. Survivance luthérienne, dont M. Ménégoz convient lui-même qu'elle « présente de grandes difficultés » mais « cela, ajoute-t-il, ne prouve rien contre sa vérité ». Cette affirmation

est d'une logique étrange, mais elle est nécessaire à l'établissement du symbolo-fidéisme, car, si la conscience suffit à prendre une connaissance certaine de ses souillures et de son élection par Dieu, ce sentiment intime constitue la vraie religion, et tout le reste est surérogatoire.

Reste à établir ce qu'un chrétien peut attendre de cette action de la conscience éclairée par Dieu. D'après les fidéistes, il peut en attendre la révélation immédiate de Jésus. Le chrétien, en effet, poussé par l'Esprit-Saint, découvre devant lui la figure du Christ et s'aperçoit, par une intuition mystérieuse, « que jamais homme n'a perçu plus clairement et plus purement le témoignage du Saint-Esprit, que jamais homme ne fut aussi qualifié pour révéler au monde la pensée de Dieu ». L'expédient saute aux yeux; un fidéiste n'accorde aucune attention aux témoignages *externes* de ce rôle de Jésus : ni textes évangéliques, ni miracles, ni rien de semblable. Il fallait cependant sauver du naufrage la personne de Jésus : on la rend sensible aux yeux du cœur!... Mieux encore, ce Jésus nous parle, et nous entendons sa voix. « Nous la reconnaissons pour la voix de Dieu, car elle est en pleine harmonie avec la voix divine dans notre conscience. » Cette merveilleuse plasticité de la conscience, à laquelle les fidéistes doivent bien accorder de singuliers privilèges s'ils veulent donner un minimum de crédibilité à leur foi, remplace les Écritures, les miracles, les motifs externes de la croyance. C'est la première transformation que la doctrine de ces néo-calvinistes a fait subir au principe cher à Calvin de l'inspiration du Saint-Esprit en chaque lecteur de l'Écriture.

Voici ce que devient un autre axiome calviniste : le dogme de la justification par la foi. L'Évangile se révèle comme un message de pardon apporté par Jésus aux pécheurs, à la seule condition qu'ils aient foi en un Dieu d'amour. La clef de ce message, elle est dans ce texte : « Celui qui croit à celui qui m'a envoyé a la vie éternelle », c'est-à-dire sera sauvé, est déjà sauvé. Qu'à cette leçon d'amour rédempteur se réduise l'essence de l'Évangile, M. Ménégoz s'en dit assuré par un mouvement de sa conscience. Et aussi que les deux Testaments n'ont pas une autre signification : « Quand nous étudions ces documents, nous y retrouvons, sous les expressions les plus variées, la profession la plus unanime et la plus harmonieuse de la doctrine de la justification par la foi. » Le fidéisme sauve donc un second principe de la doctrine calviniste, mais à quel prix! Calvin lui-même n'aurait pas voulu de ce fondement doctrinal, étayé sur un aussi capricieux subjectivisme. Quoi qu'il en soit, sur ces deux piliers authentiquement calvinistes, les fidéistes n'édifient aucune doctrine véritable. Leur théologie est essentiellement négative. « Éliminer tout ce que notre raison ne saurait s'assimiler, voilà le principe de la théologie évangélique moderne. » Si la raison déclare inassimilables les données évangéliques, que fera la théologie moderne? Soumettre la raison à un principe mystique qui la dépasse? Ou rejeter l'Évangile? M. Ménégoz a aperçu le danger et, pour l'écarter, a cru découvrir en effet un principe mystique supérieur à la raison. Nous avons, dit-il, « le sens des affinités spirituelles ». Expression vague, mais commode expédient pour conserver, au nom de l'« affinité », ce que la raison rejetterait, au nom de la vraisemblance humaine. « Notre conscience religieuse *sent* ce qui est religieux, et notre raison naturelle *sent* ce qui rentre dans l'ordre des choses scientifiques, historiques et philosophiques. » Instinct divin, disait jadis J.-J. Rousseau. M. Ménégoz ne dit rien de plus fort, et tout cela n'a pas laissé de provoquer le sourire parmi les réformés eux-mêmes. L'inventeur de ce sens exégétique, religieux, moral, fut pris à partie par M. Lobstein et ne trouvait d'autre réponse que l'affirmation renforcée de son principe : « Je suis, disait-il, intimement convaincu que cette doctrine est conforme à l'enseignement de Jésus-Christ. » Autour de lui, on était beaucoup moins convaincu, et l'on observait que cette façon toute subjective de proclamer ce qui, dans les Écritures, *était* divin, constituait un abus de l'autorité et qu'on devait s'en tenir à proposer ce qui *paraissait* divin, sans imposer un verdict. La critique de M. Lobstein, dont nous rappelons ici le point principal, porta coup et conduisit M. Ménégoz à avouer que toute sa théologie était le produit de ses « impressions ». Il n'en faut pas davantage pour apprécier cette doctrine impressionniste. En voici le schéma: pour Jésus-Christ, l'unique condition du salut, c'est la foi, qui se confond avec la repentance et le don du cœur à Dieu. Le Christ n'a jamais fait dépendre le salut de la croyance à des formules dogmatiques ou à des pratiques rituelles. Ainsi, nos erreurs doctrinales, si notre foi est vive et le don de nous-même à Dieu total, ne nous seront pas imputées. (Luther disait que la foi couvrait les péchés, même nombreux, même énormes.) D'où indifférence au contenu dogmatique, non par agnosticisme (les fidéistes se défendent d'être des agnostiques), mais par fidélité aux préceptes du Christ.

De ce néo-calvinisme, M. Ménégoz a osé écrire « qu'il était conforme aux dispositions actuelles des esprits et répondait aux besoins des temps modernes ». Il assure même que « cette doctrine est la conception vraie et le développement normal du dogme de la justification par la foi ». Cela a pu être vrai pour la génération formée par l'école libérale de 1890, mais ne l'est déjà plus pour la génération de 1930, qui cherche la réalité et se reprend à croire à l'intelligence. Le symbolo-fidéisme apparaît déjà comme un vestige d'une pensée abîmée dans la poussière du passé.

b) Le christianisme social. — Il faut se rendre compte des effets désastreux obtenus parmi les réformés par l'offensive des libéraux et par l'aveu de la défaite proclamé par les fidéistes, qui, renonçant à lutter, se réfugiaient dans une « foi » de sentiment et d'irrationnelle certitude. En 1927, un organe protestant, *Évangile et liberté,* adjurait les pasteurs « d'enseigner carrément et ouvertement » aux fidèles les résultats de la critique la plus négative, qui enlève au Nouveau Testament toute valeur historique et dogmatique. On entendit en effet des « sermons » dans le genre pamphlétaire, où l'on fixait les bornes de la croyance moderne : « Non, Jésus-Christ n'a pas versé des larmes et sué du sang à Gethsémani pour l'amour d'une Église hiérarchisée, doctrinaire, ritualiste ou sacramentaire, monacale ou mystique, ni même pour l'amour d'une Église luthérienne, calviniste ou wesleyenne. Il n'existe ici-bas aucune Église particulière qui, même évangélique, même libérale, même protestante, se propose expressément les fins morales, sociales et spirituelles que le Révélateur avait en vue quand il groupa autour de sa personne les douze apôtres. Les catholiques s'égarent lorsqu'ils attribuent au prophète de Nazareth la fondation d'une Église sacerdotale. Les fils de la Réforme se trompent quand ils veulent ramener le christianisme du Christ à l'affirmation de la pensée libre et de l'individualisme religieux. Quel contre sens! Il n'est pas venu inaugurer une académie, mais lancer un mouvement, un programme d'action fraternelle pour l'extirpation du paupérisme et de la guerre... » W. Monod, *Notre culte,* Paris, 1927, p. 12-13. C'est d'une belle assurance. Ainsi, le monde entier aurait fait erreur sur la pensée de Jésus, erreur sur la notion d'Église, sur le contenu dogmatique de l'Évangile, sur les concepts religieux qui commandent le système chrétien.

En 1911, les attaques étaient devenues si pressantes que M. Henri Bois lui-même, adversaire de l'école libé-

rale, repliait son drapeau, ou presque. « Nos conceptions philosophiques et psychologiques modernes, écrit-il, ne nous permettent guère d'admettre le dogme orthodoxe de la Trinité, tel qu'il a été formulé dans le symbole *Quicumque*. » *Revue de théologie*, 1911, p. 300-310. La divinité du Christ sombrait du même coup, et l'on en convenait avec quelque réticence. « La vraie conclusion, dit-il encore, n'est-elle pas qu'il faut écarter le dogme de la Trinité ontologique, pour revenir au vrai monothéisme des prophètes et de Jésus, et qu'il faut renoncer à une conception de la préexistence du Christ? » Devant cette expansion de la critique négative d'origine germanique, il semblait que le christianisme ne pouvait être sauvé, dans l'âme protestante, que par un détour de la logique. On abandonnera tout le contenu doctrinal, purement dogmatique; on renoncera à appuyer sur la raison la vérité chrétienne; on fera appel aux forces du « sentiment » et, dans l'enseignement de Jésus, on découvrira un grand cri de pitié humaine. Grâce à quoi, le prestige et l'action de l'Évangile pourront être préservés pour une période indéfinie.

M. le pasteur W. Monod nous servira à illustrer cette nouvelle tendance du calvinisme français. Parlant un jour aux fidèles de l'Oratoire sur le *Credo*, il formait ainsi leur âme croyante. A quoi bon, s'écriait-il, une confession de foi? Toutes, elles sont l'œuvre d'un travail sacerdotal, qui couvre et altère le donné primitif évangélique : « Abolissons-le donc dans le culte, et rallions-nous sur le terrain des sentiments. » La logique l'eût en effet demandé, si les prémisses sont exactes. Mais il s'agit bien de logique! Un tour d'esprit va réintégrer ce qu'une hardiesse avait condamné. Abolir le *Credo*, c'est ouvrir la carrière à toutes les fantaisies anarchiques des fidèles. Or, l'Église ne peut vivre sans une foi qu'elle proclame et répand. Un *credo* est donc inutile et précieux; vestige d'un état d'esprit sacerdotal aboli et moyen nécessaire de cohésion. Mais qu'on ne donne à ces formules aucune définition trop précise. Personne ne les reconnaîtrait pour siennes, car « il n'y a pas deux chrétiens qui versent dans ces termes le même contenu intellectuel, moral ou religieux ». *Op. cit.*

A l'image de ce rénovateur du culte calviniste, certains pasteurs se déclaraient excédés de la traditionnelle prédication et bien résolus « à prêcher un Évangile complet et non mutilé ». A. Ducros, *Le mouvement social actuel dans le protestantisme français*, Cahors, 1901, p. 1-90. Alors, on vit des pasteurs qui, négligeant le sens doctrinal et le contenu spécifiquement religieux de l'Écriture, s'acharnaient à classer les textes sacrés d'après leur enseignement social. Un vif courant de sympathie se déclara pour deux pasteurs morts récemment, Oberlin et Fallot, dont la principale originalité avait été de révéler à leurs coreligionnaires « les doctrines sociales de l'Évangile ». Marc Boegner, *La vie et la pensée de T. Fallot*, Paris, 1926, 2 vol. Tout cela paraissait si neuf et si opportun, en ce moment de cruelle anarchie doctrinale, que le Rev. Charles Macfarland osait s'écrier : « Nous avons découvert le principe divin du monde moral; le principe de l'unité dans la diversité. » Unité des cœurs reconnaissants pour la richesse sociale des leçons évangéliques; diversité des intelligences sollicitées par des systèmes de plus en plus divergents, sans dommage pour l'unité essentielle. Le calvinisme semblait avoir vaincu son principe dévastateur : la liberté individuelle s'arrêtait enfin devant un évangile nouveau, devant « un christianisme plus jeune, intelligent, actif », ainsi que le disait un curieux manifeste paru en 1896. On proposa de l'appeler le « christianisme pratique », ou le « christianisme social », et le pasteur Gounelle définissait ses adeptes des « chrétiens solidaristes ».

Les espoirs furent grands, et les premières manifestations du groupe naissant fort tapageuses. A Bergerac, en 1926, on ne parlait de rien moins que d'assurer, grâce à la nouvelle exégèse, « la rénovation spirituelle et sociale du protestantisme ».

Ces tendances s'affirmaient aussi parmi les sectes de l'Amérique. Sous le titre de *Federal council*, ou Conseil fédéral des Églises du Christ en Amérique, s'était organisé en 1908, à Philadelphie, un service d'entr'aide qui, pour être efficace, glissait sur les oppositions doctrinales et ne retenait que le rôle de coopération sociale joué par les Églises chrétiennes. Le secrétaire du *Federal council* était le docteur Charles Macfarland, lequel entrait complètement dans les vues du christianisme pratique qui s'élaborait en Europe. Et, comme les Églises épiscopales américaines, réunies en congrès à Cincinnati, en 1910, décidaient de fonder l'entr'aide protestante sur une certaine unité doctrinale « concernant la foi et le gouvernement de l'Église » *(faith and order)*, il apparut urgent de réaliser une autre union, moins doctrinale que pratique. Sous l'influence de l'archevêque luthérien primat de Suède, Nathan Sœderblom, on décida, en 1914, à Upsal, de fonder un groupement pour la *Vie et l'action (Life and work)*. Le christianisme devenait, là encore, un élément de progrès social, une condition de civilisation particulière, mais non un *credo* auquel s'obligeaient ceux qui voulaient vivre de sa vie divine. Le courant *Life and work* a traversé le protestantisme avec une force accrue par le prestige et l'action réellement habile de Nathan Sœderblom. En 1917, les Britanniques y adhèrent; en 1920, quatre-vingt-dix délégués de diverses sectes européennes et américaines se réunissent à Genève afin de préparer une vaste conférence œcuménique qui réunirait enfin tous les protestantismes sous l'étiquette du christianisme pratique. Sœderblom est choisi comme président de la commission européenne; l'archevêque de Cantorbéry, de la commission anglaise; le presbytérien A.-J. Brown, de la commission américaine. Sœderblom décidera bientôt les orthodoxes à s'unir au mouvement. En 1921, il préside en effet son comité à Peterborough et obtient l'adhésion du patriarche de Constantinople, qui délègue auprès de lui Mgr Germanos, archevêque de Séleucie. En 1923, le mouvement a gagné les Églises de vingt-trois nations qui se font représenter au concile de Zurich. En 1924, congrès de Birmingham, où se réunissent quatorze cents délégués des Églises d'Angleterre et d'Amérique, et où l'on traite uniquement les questions politiques, économiques et civiques, c'est-à-dire, le programme du christianisme pratique *(British conference on christian politics, economics and citizenship)*. En 1925, le congrès de Stockholm marqua l'apogée du mouvement *Life and work*, car les questions doctrinales y furent, de parti pris et pour cause, laissées de côté, tant, à soulever l'une quelconque d'entre elles, on redoutait l'inévitable scission. Ce fut un congrès de théologiens, mués en jurisconsultes et faisant figure de philanthropes, qui aborda le problème du foyer, celui de l'éducation, même celui des races, et les questions économiques du travail, du chômage, avec une timide discussion des devoirs politiques, des conflits qui peuvent opposer la conscience individuelle aux lois de l'État, et des devoirs découlant de la vie internationale. En 1927, le mouvement du christianisme pratique sembla fortifié par la fondation d'un Institut international du christianisme social, siégeant à Genève. En 1928, un congrès se tint à Prague, où les délégués des Églises parlèrent dans l'abstrait du désarmement. La dernière session du comité exécutif du conseil œcuménique du christianisme pratique, tenue du 9 au 12 septembre 1933, en Yougoslavie, sous la présidence de l'évêque anglican de Chichester a rendu plus sensible cette faiblesse : vœux

platoniques contre l'antisémitisme hitlérien, inquiétudes sur « certains aspects de la réorganisation ecclésiastique » par le régime hitlérien; mais de directive assurée, aucune.

Il nous reste à définir les principes du christianisme pratique. Deux ont une importance fondamentale; l'un, d'ordre exégétique, qui réduit l'essentiel de l'Évangile à la notion, pour ainsi dire matérielle du royaume de Dieu; l'autre, d'ordre moral, qui fait dépendre la conception de la religion « du droit » reconnu à chaque fidèle « d'assurer son salut ».

« Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît. » De cette parole du Christ, le protestantisme luthérien avait donné une exégèse particulière. Partant de son principe fondamental, le salut par la foi seule, il considère les *œuvres* comme intolérables lorsqu'elles prétendent être source et moyen de sainteté, et comme acceptables lorsqu'elles n'entendent que manifester et extérioriser la sainteté issue de la foi. En conséquence, l'Église ou royaume de Dieu comprend un domaine invisible, qui est le royaume de la foi *(Église invisible*, seule nécessaire), et un domaine où s'exercent les œuvres, dirigées par des organismes contingents qui sont des *Églises visibles*, à la rigueur non nécessaires au salut des fidèles. L'homme intérieur demeure étranger aux manifestations des œuvres et des Églises. La foi, voilà le royaume de Dieu; tout le reste est indifférent. Or, ce reste est tout le domaine moral, civil, politique, économique, rituel. Aspects humains de la vie véritablement religieuse, ils n'intéressent pas Luther, qui les abandonne au monde, au pouvoir séculier. « Ainsi fut fondée la théorie qui légitima l'intervention constante de l'autorité publique dans la vie de l'Église, théorie qui a fait, au plus haut degré, des Églises d'Allemagne des Églises d'État. » Maurice Goguel, *Luther*, 1926, p. 23. Et, comme Luther apercevait dans l'épître de saint Jacques sur la nécessité des œuvres la contradiction inconciliable, il décida que saint Jacques avait « déliré », que son épître était « de paille » et contraire « à Paul et à toute l'Écriture sainte ».

L'exégèse luthérienne ne semble pas avoir causé une inquiétude particulière à Calvin. Son ecclésiologie, quoique dépendant du principe du salut par la foi seule, fait une part considérable à l'organisation matérielle de la communauté et de l'État, qu'il s'efforce de convaincre qu'il a un rôle à jouer : celui de lieutenant de Dieu. De là son souci très profond des applications pratiques de l'Évangile dans le domaine moral et social. C'est ce que l'on a appelé « l'activisme calviniste ». Le royaume de Dieu se conquiert par la foi, mais s'organise par les œuvres.

Les chefs du moderne christianisme pratique ont changé tout cela. Pour eux, la vraie notion du royaume de Dieu, c'est précisément dans un texte de saint Jacques qu'on la découvre, où la religion est « celle qui protège les orphelins et préserve des souillures du monde ». Jac., I, 27. Voilà l'essentiel; tout le reste est secondaire. Mais quel est ce *reste?* Rien de moins que les formules de la foi, les symboles, les dogmes, les sacrements, et, d'une valeur moindre, les questions liturgiques et l'organisation ecclésiastique. Voilà ce qui doit être subordonné à l'action, car le salut est attaché non pas aux croyances, mais aux œuvres. Les sentences du jugement dernier, Matth., XXV, 31-46, ne suffisent-elles pas à l'établir? Qu'importent donc les diversités de croyances sur la Trinité, la divinité du Christ, la rédemption, la grâce, les sacrements, voire sur l'immortalité de l'âme et la réalité de la vie future! Le christianisme pratique déclare inutile le souci de réduire les dissidences sur ces principes, mais « nécessaire » l'effort « qui orientera les disciples du Sauveur vers un programme d'activité pratique, et cela sur le terrain de la vie en laissant de côté les questions doctrinales, liturgiques, ecclésiastiques ». *Message de Stockholm à la chrétienté*, § 2. Tout le protestantisme se trouve ainsi secoué sur ses bases. Il avait enseigné le salut par la foi sans les œuvres; on proclame que le salut s'opère par les œuvres, sans la foi à des formules contingentes. Il avait dénoncé la corruption radicale de l'homme qui le rendait incapable de bien; on proclame que l'homme a des sources profondes d'activité bienfaisante, qui peuvent transformer ce monde mauvais. Il enseignait que la religion est affaire de conscience individuelle; on proclame qu'elle n'est rien si elle n'est sociale. Il enseignait que le règne de Dieu s'opère dans les âmes et ne concerne que l'âme : *regnum Dei intra vos est;* on proclame que le règne de Dieu se confond avec la régénération d'un monde qui aspire à dénouer l'étreinte du malheur. Ce sont là des antinomies indéniables qui expliquent les conflits qui éclatent, de temps à autre, entre les disciples de la pensée de Luther et les nouveaux docteurs du christianisme pratique.

Ceux-ci font d'ailleurs grand état d'un second principe, auquel ils ont donné une allure tapageuse. « Tout homme, disent-ils, a droit au royaume de Dieu et, par conséquent, droit au salut. » Ils entendent par là que tout homme a droit aux conditions matérielles de l'existence qui lui permettront de développer en lui la vie chrétienne et de se sauver. On peut retrouver les origines de cette formule dans une conférence que le pasteur Gouth, d'Aubenas, donna en 1887 sur le rôle du pasteur dans les questions sociales. « Prêcher l'Évangile n'est rien d'autre que prêcher le royaume du Christ, et celui-ci est ici-bas... Nous devons revendiquer pour chacun le droit de faire son devoir, c'est-à-dire la possibilité matérielle de remplir tous ses devoirs, de développer son individualité, de penser à son âme dans les loisirs du dimanche et les heures de repos de la semaine, en un mot, de réaliser sa destinée temporelle, morale et spirituelle. » Eugène Bersier frappa la formule d'après ces paroles de pitié humaine, et en 1902 le pasteur Gounelle faisait de la formule trouvée un principe essentiel du christianisme social. De là les multiples interventions des nouveaux docteurs dans tous les domaines de l'activité humaine : vie familiale, vie professionnelle, vie politique, vie internationale, problèmes des races, de la guerre et de la paix, du droit pénal, et, ces derniers jours encore, interventions à l'occasion des tendances racistes, xénophobes et singulièrement antisémites du protestantisme allemand. La formule paraissant heureuse, éclatante et féconde en applications, le christianisme pratique en a fait un considérable usage. En 1925, l'assemblée de Stockholm y vit une sorte de mot de ralliement, et son message officiel lancé à la chrétienté proclamait : « Le premier droit de l'âme est le droit au salut. » M. W. Monod justifiait bientôt ce principe dans une éloquente mais trop personnelle paraphrase du royaume de Dieu. Cependant, dès 1909, M. Ménégoz opposait à tous ces exégètes nouveaux une raison de bon sens : « Où M. Gounelle, disait-il, a-t-il trouvé dans l'enseignement de Jésus la moindre trace d'une idée pareille? » *Publications diverses sur le fidéisme*, t. II, Paris, 1909, p. 62. Au vrai, cet enseignement est tout plein de préoccupations différentes : la confiance au Père interdit une excessive sollicitude à l'égard des nécessités de la vie. Luther avait fermé les yeux aux sages tempéraments de l'Évangile et n'avait retenu que la confiance. Les docteurs du christianisme social restent sceptiques sur la Providence et ne retiennent que la sollicitude humaine. Les uns et les autres se heurtent sur une exégèse incomplète, mais que les uns et les autres déclarent seule conforme à la pensée du Christ. De là les conflits qui, surtout au concile de

Stockholm, en 1925, ont dressé les luthériens contre les novateurs calvinistes. L'évêque de Saxe, Ihmels, montra ce qu'avait d'arbitraire et d'insolite le sens de la formule adoptée par le christianisme social, et le docteur Wolf s'éleva contre la prétention de réduire l'Église chrétienne à un rôle d'intermédiaire politique et social, sans mission spécifiquement religieuse, c'est-à-dire doctrinale. Le docteur Klingemann dénia même, avec une certaine brutalité, que le progrès des affaires de ce monde vers plus de charité et de solidarité internationales fût « un pas vers la réalisation du royaume de Dieu ». La thèse luthérienne restait inviolée : séparation du royaume et de la politique ou de l'ordre social. Cependant, quelques luthériens moins fervents se laissèrent gagner par les pathétiques adjurations des pasteurs français Gounelle et W. Monod. A la suite de l'évêque d'Upsal, Nathan Sœderblom, ils concédèrent que les deux conceptions — contradictoires — « ont beaucoup à apprendre l'une de l'autre », qu'« elles sont nécessaires toutes les deux » et qu'il faut rechercher « une synthèse ». Ce fut le prince de Suède qui tira la moralité de l'aventure et fixa l'attitude convenable. Devant ce chaos d'opinions, il proclama que l'unité de confession n'était point nécessaire et que les chrétiens avaient un terrain commun où leur activité s'exercerait de concert : le terrain de l'action. C'était précisément ce qu'avaient proclamé les calvinistes français, lassés de rechercher l'unité des croyances et résignés à se contenter de l'unanimité des efforts dans l'ordre moral et social. Mais, qu'on le voulût ou non, c'était, cela, découronner le christianisme et le ravaler au rang d'un organisme bienfaisant, que d'habiles philanthropes manient avec dextérité pour assurer le bien-être d'une humanité malheureuse. Quels ont été les résultats obtenus par le christianisme pratique?

Du point de vue de l'action bienfaisante, sans avoir apporté des créations d'institutions charitables comparables à celles qui existaient déjà en *toutes* les Églises protestantes, le christianisme pratique a abordé certains problèmes sociaux actuels, tels que la lutte contre la pornographie et le malthusianisme. C'est un appoint sérieux de bonnes volontés; ce n'est pas une croisade menée par des croyants pour la victoire d'un idéal religieux.

Du point de vue des répercussions sur les diverses Églises protestantes, le christianisme social peut invoquer les succès suivants. Il a organisé un comité exécutif, qui s'appelle le conseil œcuménique du christianisme pratique, lequel groupe l'Église orthodoxe d'Orient, l'Église anglicane dont l'évêque de Chichester est actuellement président de la session du comité, les Églises issues de la Réforme en Europe et en Amérique et l'Église vieille-catholique. Les délégués de ces différentes Églises sont-ils la voix autorisée d'un grand nombre d'adhérents ou de quelques initiés? En Angleterre, le mouvement chrétien social a pris une réelle importance. Depuis les efforts de Charles Kingsby (1851), une conférence tenue à Lambeth en 1888 prit nettement position en faveur des réformes sociales. En 1908, le docteur Price Hughes prêchait le sens moderne du royaume de Dieu. « Nous avons, disait-il, à chercher le royaume de Dieu et sa justice ici-bas, dans les brouillards de Londres, non dans le paradis. » On créa des *settlements*, groupes de jeunes gens qui allaient évangéliser les milieux les plus hostiles à l'idée religieuse. L'Église anglicane donne aujourd'hui une part très active à cette évangélisation par les méthodes de la charité.

En Allemagne, le mouvement se heurta à une difficulté particulière, le luthéranisme étant en principe opposé à la conception pratique du royaume de Dieu. Cependant, vers 1890, le pasteur Adolf Stöcker, avec l'aide d'Adolf Wagner, Harnack et Naumann, inaugure les « congrès évangéliques sociaux ». Naumann pousse hardiment le mouvement à ses conséquences extrêmes; pour lui, la religion n'est qu'un moyen de transformer la politique, et l'indifférence au contenu doctrinal n'empêche pas ses adeptes de se proclamer chrétiens sociaux. Afin de se distinguer de ce mouvement devenu rationaliste, Stocker fonde les *Conférences ecclésiastiques sociales*, où la foi luthérienne est malgré tout préservée et affirmée. Enfin, sous l'influence des pasteurs Kutter, Ragaz, Barth, Hartmann et Mennicke, se sont fondés dernièrement des groupes de *religieux sociaux*, qui accordent beaucoup plus d'importance aux besoins sociaux qu'aux questions doctrinales. Ces groupes ont joué dans l'Allemagne moderne un rôle inattendu. Sous le fallacieux prétexte que l'homme doit accepter la volonté de Dieu inscrite dans les événements, et que la poussée socialiste actuelle est l'une de ces volontés, ces pasteurs avaient enseigné la résignation passive. A leur façon, ils ont fait, eux aussi, le lit du socialisme d'État. On sait comment les excès de ce socialisme ont engendré une réaction nationaliste d'une force incomparable, le mouvement hitlérien, qui a bouleversé ces conceptions prétendument religieuses.

Aux États-Unis, ce fut Channing, fondateur de l'unitarisme, qui, vers 1830, révéla le christianisme social, qu'il réduisait d'ailleurs à la morale, sans se soucier des symboles de la foi. Vers 1889, sous l'influence des pasteurs Sheldon et Herron, apparaissent les « chrétiens sociaux ». Les protestants fidèles à la conception luthérienne du royaume de Dieu firent opposition aux efforts de ces novateurs, sous la conduite du pasteur Peabody. Mais le scepticisme du protestantisme libéral a fait de tels ravages parmi les sectes américaines que, pour conjurer un plus grand désastre, nombreux ont été les pasteurs qui se sont ralliés à la formule du christianisme pratique : tout pour l'action, sans considération des croyances.

En 1908, on convoqua à Philadelphie un conseil fédéral des Églises du Christ, auquel adhérèrent trente sectes protestantes, et qui se déclara nettement en faveur d'un programme moral et social, selon les directives du christianisme pratique.

Quant aux Églises orthodoxes, toujours fidèles aux formules dogmatiques, aux sept sacrements, à la messe, au culte de la Vierge et des saints, des images et des reliques, à la hiérarchie sacerdotale, toutes choses que les protestants exorcisaient comme idolâtries et superstitions, elles sont venues aux divers congrès du christianisme social. Il fallait les gagner à l'œcuménisme du christianisme pratique. Nécessité fut de fermer les yeux sur leur opposition doctrinale. On songeait à les englober dans l'orbite protestante, sous prétexte de les « fédérer »; mais les orthodoxes n'ont pas tardé à se ressaisir. Sous la fédération, ils ont voulu comprendre ce que serait l'unité de ce nouveau christianisme. Quant à eux, ils affirmèrent, par la voix impérieuse de leur métropolite, qu'ils ne pouvaient songer à s'unir avec des sectes si profondément désunies entre elles. Ils demandaient à celles-ci de réaliser tout d'abord cette union des croyances. Demande impossible à satisfaire! Le christianisme pratique termine son effort de fédération par un aveu de scepticisme religieux. Il est l'aboutissement imprévu mais nécessaire du protestantisme libéral qui, lui-même, était moins une religion qu'une philosophie. Sous son dernier aspect, il n'est plus qu'une école de philanthropie.

IV. L'ANGLICANISME ACTUEL. — 1° *Organisation.* — Jusqu'à ces dernières années, l'Église anglicane pouvait passer pour avoir conservé sa vieille organisation aussi puissante que jadis. Certains incidents ont dévoilé sa réelle faiblesse. Un grand nombre d'anglicans reconnaissent que la principale cause de cette faiblesse

de l'heure présente est l'érastianisme ou mainmise de l'État sur l'Église.

1. *En Angleterre.* — Il y a en Angleterre et au pays de Galles deux provinces ecclésiastiques : celle de Cantorbéry, dont l'archevêque, primat de l'Église anglicane, a sous sa dépendance trente évêques, et celle d'York, dont l'archevêque en a treize. Six autres diocèses appartiennent à l'Église désétablie du pays de Galles. Certains diocèses, plus peuplés ou plus étendus, sont dotés d'évêques suffragants, dont l'institution remonte à l'année 1870, sous le ministère Gladstone. Le roi nomme directement par lettres patentes ces suffragants, sur la proposition de l'évêque diocésain; ils sont actuellement une trentaine. Ils ne sont ni titulaires ni autonomes et ils peuvent être congédiés par un nouvel Ordinaire. On propose aujourd'hui de soumettre leur nomination à la conférence diocésaine et de les faire siéger à la Chambre haute, sans toutefois qu'ils prennent part au vote.

Du point de vue de la hiérarchie ecclésiastique, certains défauts constitutionnels affaiblissent cette organisation. Premièrement, les doyens des cathédrales et les chapitres forment un collège électoral, qui se regarde comme à peu près indépendant. Les évêques assurent la surveillance de leurs diocèses par les archidiacres et les doyens des districts ruraux. Ce droit d'inspection se borne à constater si le desservant conserve la résidence, n'est pas l'objet de plaintes, observe la liturgie officielle et se conforme au *Prayer book*. En tout cela, les liens de subordination se révèlent fort lâches.

D'autre part, la nomination des évêques remet l'Église aux mains du pouvoir séculier. Par l'*Act in restraint of annats* de 1534, quand un siège épiscopal devient vacant, le roi envoie au chapitre du diocèse un « congé d'élire » *with all speed* (sans délai), congé qui s'accompagne d'une lettre missive contenant le nom de la personne à élire. Ne pas élire le candidat du roi serait considéré comme un acte de rébellion. Les chapitres s'inclinent donc docilement. Dans le cas contraire, ou s'ils tardent plus de douze jours à faire l'élection, le souverain peut nommer lui-même l'évêque par lettres patentes, et le chapitre encourt les peines prévues dans les *Statutes of provisors*. L'archevêque ou les évêques qui refuseraient de consacrer le candidat du roi peuvent encourir les mêmes pénalités : amende pouvant aller jusqu'à la confiscation des biens, emprisonnement, privation des droits civils. Comme c'est en réalité le premier ministre qui remplit ce rôle de la royauté, il peut arriver qu'un baptiste (comme l'était Lloyd George) ou un presbytérien (comme M. Mac Donald) fasse prévaloir ses candidats.

Quant aux chapitres, rarement essaient-ils de regimber, et leurs protestations restent individuelles et platoniques. Aussi bien sont-ils organisés pour la soumission. C'est en effet le pouvoir civil qui désigne les doyens des chapitres sur une liste de deux candidats présentés par les chapitres. Le doyen entraîne ses collègues.

En ce qui concerne les diocèses des colonies, la nomination des évêques n'appartient pas au roi, mais aux fidèles.

L'évêque est-il indépendant à l'égard du pouvoir séculier pour la nomination aux cures? L'Église anglicane, fidèle aux habitudes médiévales, reconnaît encore l'usage du « patronat », par lequel certaines familles, détentrices de bénéfices ecclésiastiques (revenus, dîmes terres, etc.), qu'elles tiennent ou par héritage ou par acquisitions récentes, ont le droit de présenter leurs candidats à ces bénéfices. Quand le patron présente le nom d'un clerc à l'évêque, les marguilliers sont requis de l'afficher pendant un mois à la porte de l'église, et ils ont vingt-huit jours pour présenter leurs objections. L'évêque accueille celles-ci, mais ne peut refuser l'institution canonique que pour l'un des cinq motifs suivants : âge (24 ans) et mauvaise santé, mauvaise moralité, impiété, dettes, invalidité des ordres déjà reçus et simonie. Encore le candidat écarté peut-il recourir au tribunal ecclésiastique de sa province, puis au *King's bench*, enfin au comité judiciaire du conseil privé. Si l'évêque refuse d'agréer la présentation du candidat, le patron peut le traduire au tribunal du *King's bench*. L'évêque peut avoir à discuter les titres d'un candidat avec un patron dissident, juif, libre penseur, et des conflits délicats surgissent parfois. Aussi se sont créés des trusts qui rachètent les patronats, afin de s'assurer de la nomination des pasteurs. Plusieurs de ces trusts ont une tendance antiromaine et veillent à écarter les candidatures de clercs anglo-catholiques. Depuis 1898, plusieurs *acts* ont essayé de réglementer l'usage des patronats : *act* de 1898, qui s'attaque à la simonie et fixe le droit des évêques de refuser l'institution canonique; *act* de 1924, qui règle la vente des *advowsons*; *act* de 1923, qui règle l'usage de la pluralité des bénéfices (complété par un *act* de 1930); projet de loi de février 1933 pour autoriser les conseils paroissiaux à racheter les *advowsons* ayant changé de mains depuis 1923. En somme, actuellement, sur 13 775 bénéfices, 7 000 appartiennent à des particuliers, 850 à des collèges ou à des universités, 900 à la couronne, 3 000 aux archevêques et évêques, 760 aux chapitres, 1 265 à des curés, soit 5 025 bénéfices appartenant à l'Église. Les desservants nommés par des patrons sont des *incumbent*.

Quelle est la condition ecclésiastique du *clergyman ?* Il doit déclarer qu'il accepte les trente-neuf articles et le *Prayer book*, qu'il n'a pas usé de simonie, et prêter le serment d'allégeance au roi et d'obéissance canonique à l'évêque. Des tentatives, jusqu'ici peu heureuses, ont été amorcées pour interdire au clergyman de recourir à une juridiction autre que celle de son évêque. Mais cette extension de la juridiction ecclésiastique a paru attentatoire aux droits du pouvoir laïque qui admet l'appel à des tribunaux étrangers à l'officialité.

Le clergyman bénéficier est considéré comme propriétaire réel de son bénéfice, dont il ne rend compte à personne et dont personne ne peut le déposséder, sauf pour faute grave prouvée devant les tribunaux; aussi, son indépendance est très grande vis-à-vis de son évêque et de ses paroissiens. Cependant, quelques procès récents ont montré que, dans des conflits d'ordre théologique survenus entre *parsons* et paroissiens, l'évêque a déplacé le desservant. Depuis 1932, chaque diocèse doit être pourvu d'un *Board of patronage*, chargé de se substituer aux patrons privés.

En attendant qu'elle soit délivrée de ce patronat laïque, l'Église anglicane subit une emprise civile qui lui est, somme toute, dommageable.

D'autant plus que le conseil judiciaire du conseil privé, tribunal suprême ecclésiastique, comprend quatre laïques, assistés des archevêques de Cantorbéry et d'York et de l'évêque de Londres, qui y figurent comme membres consultants, sans voix délibérative.

Il y a cependant une justice ecclésiastique, organisée comme il suit :

a) L'évêque peut faire comparaître, pour délit en matière de doctrine et de rituel, l'un de ses subordonnés devant la cour provinciale, selon une procédure fixée par le *Church discipline act* de 1840.

b) Contre les innovations des ritualistes, il peut invoquer la procédure fixée par le *Public worship regulation act* de 1874.

c) Contre toutes sortes de fautes contre la morale, il peut engager, indépendamment de la sentence du tribunal séculier, une action en consistoire diocésain, suivant le *Clergy discipline act* de 1892.

L'évêque peut même faire appel d'une sentence ren-

due par ces trois sortes de procédure, devant une juridiction supérieure. Il peut ainsi évoquer une affaire, d'abord jugée à son tribunal appelé *consistory court*, par un juge laïque appelé *chancelier*, devant les *cours provinciales*. Ce sont celles des deux archevêques: celle de Cantorbery s'appelle la *cour des arches;* celle d'York la *chancery court*. Chaque archevêque y est assisté d'un fonctionnaire laïque, le *vicaire général* de la province, qui est inamovible. Au-dessus de ces deux cours, est la cour suprême d'appel ou *comité judiciaire du conseil privé*, tribunal pratiquement composé de seuls laïques, institué par Henri VIII.

Il faut ajouter que l'Église anglicane est soumise au régime des assemblées ou *convocations*, instituées en 1295 pour renforcer son autonomie, mais qui n'ont plus aujourd'hui que l'apparence de l'indépendance.

La *convocation* constitue le synode de la province, et la loi reconnaît à l'épiscopat anglican toute liberté pour organiser ces réunions. Mais, pratiquement, la *convocation* est douée de privilèges illusoires; depuis l'acte de soumission du clergé de 1533, elle ne peut édicter de canons sans une permission royale préalable et l'assentiment du roi ensuite. Les évêques ne peuvent d'ailleurs ni modifier les articles de la doctrine, ni la liturgie, ni le droit coutumier, en ce qui concerne le clergé. Tout au plus, leur a-t-on concédé la faculté d'admettre des vœux qui seront portés devant la Chambre des lords et la Chambre des communes, qui en discuteront en dernier ressort. Ces décisions législatives deviendront alors lois de l'Église, en sorte qu'une Chambre, en majorité composée de non-anglicans, légifère sur la doctrine et la constitution de l'Église anglicane!

Les *Convocations* sont composées de deux chambres : la chambre haute *(upper house)*, composée des évêques sous la présidence de l'archevêque, et la chambre basse *(lower house)*, comprenant des membres d'office et des membres élus appelés *proctors*. En 1932, la *convocation* de Cantorbéry, comprenait 82 membres d'office et 143 élus, soit 225; celle d'York, 31 membres d'office et 64 élus, soit 95.

Au-dessous du synode de la province, il y a les synodes diocésains, réservés à l'évêque et à son clergé, qui avaient à peu près disparu et que l'on essaie aujourd'hui de restaurer. Au-dessous, les assemblées décanales, où, sous la direction d'un doyen rural, les curés forment le chapitre du doyen, et les laïques une conférence ruri-décanale.

Pour la gérance des biens temporels du diocèse, ou même afin d'envisager les mesures utiles au bien général, mais sans compétence sur les matières de doctrine, chaque diocèse possède une *conférence diocésaine*, depuis l'*Enabling act* de 1919. Elle est composée de l'évêque, de la chambre du clergé et d'une chambre de laïques. Elle se réunit au moins une fois par an.

Sur ce même modèle, chaque paroisse possède une assemblée appelée *Parochial Church council*, composée du curé et du vicaire, des marguilliers et d'un certain nombre de laïques, élus parmi les « communiants ». Ce conseil paroissial administre les affaires de l'Église, distribue les fonds de secours, établit le budget, fait des collectes. Il représente l'élément laïque que les réformateurs avaient introduit dans la constitution de leur Église.

Depuis 1867, l'Église anglicane a superposé à ces rouages constitutionnels un nouveau mode d'assemblée plénière de tous les évêques d'Angleterre et des colonies. Tous les dix ans, ceux-ci se réunissent à Londres, au palais de Lambeth, résidence du primat de Cantorbéry. Presque toutes ces conférences ont marqué une date importante dans le développement de la pensée anglicane. Pour nous en tenir aux plus récentes, celle de 1897, qui réunit 194 évêques, étudia les problèmes de l'exégèse de l'Écriture sainte, du *Prayer book*, de l'unité de l'Église. Celle de 1908, où assistèrent 242 évêques, s'occupa du modernisme, du *Prayer book*, du mariage et de l'intercommunion. Celle de 1920, où furent présents 252 évêques, lança un appel retentissant en faveur de la réunion des Églises. Celle de 1930, avec 260 évêques, après avoir discuté sur l'autorité des Écritures, commit l'impardonnable erreur de décider sur le *birth control*, admettant, par une lamentable abdication de 193 voix contre 67, les procédés malthusiens et recevant à la communion les divorcés remariés. Bien que les décisions des conférences de Lambeth n'aient pas force de loi, elles sont considérées comme l'expression la plus haute des dirigeants de l'anglicanisme, et, à ce titre, engagent la responsabilité de cette Église tout entière. On l'a bien vu à l'émotion que souleva dans tout le monde anglican, la résolution de l'assemblée de 1930 sur le *birth control*. Mais on a vu aussi comment ces décisions pouvaient être regardées comme non avenues lorsque les conférences de 1891 et de 1900 condamnèrent les innovations des ritualistes romanisants, usage de l'encens, des cierges et de la réserve eucharistique, qui, toutes, subsistèrent en dépit de ces condamnations.

Depuis 1919, l'Église anglicane fait un effort désespéré pour échapper au principe de la mainmise de l'État sur l'Église et obtenir enfin la liberté de se gouverner elle-même. A la suite d'une agitation causée par des mesures vexatoires prises contre le clergé romanisant de la *High Church* et le clergé moderniste de la *Low Church*, le docteur Temple, devenu archevêque d'York en 1928, organisa une campagne : *Life and liberty movement*, qui aboutit à faire voter l'*Enabling act* de 1919, autorisant la création de la *Church assembly*.

Celle-ci est composée de trois chambres, la chambre des évêques, la chambre du clergé, la chambre des laïques, dont le nombre oscille entre 320 et 360. Elle se réunit une fois par an, sous la présidence d'un des deux archevêques. Elle étudie toutes les propositions qui ont trait aux intérêts de l'Église d'Angleterre, mais est incompétente pour donner à ses décisions force de loi. Cela est l'affaire du pouvoir législatif civil, et, malgré ses efforts, l'Église anglicane reste toujours sous la dépendance du pouvoir séculier. Aussi, beaucoup d'anglicans désirent-ils la séparation des Églises et de l'État, qui libérerait leur Église, même privée de certains avantages matériels et honorifiques.

Telle est l'armature de l'Église d'Angleterre. Il nous reste à voir quels en sont les effectifs.

Il y a en Angleterre (Écosse et Irlande non comprises), 35 389 993 habitants, qui se répartissent ainsi : *catholiques* : environs 3 millions; *congrégationalistes*, environ 500 000; *baptistes*, de même; *méthodistes*, environ 900 000; *quakers*, environ 20 000; *méthodistes* des Galles du Nord, environ 300 000; *free Churches* ou même indifférents, environ 20 millions; *anglicans*, environ 7 millions. On compte en outre 3 millions d'anglicans aux États-Unis et 8 millions en d'autres pays.

Le clergé anglican compte près de 12 800 bénéficiers et 4 224 vicaires, soit environ 17 000 clergymen.

Depuis le mouvement d'Oxford, le réveil de la vie religieuse et monastique a donné naissance à de véritables congrégations religieuses. En 1819, Marie-Rébecca Hughes fonde la Société de la Sainte-Trinité. En 1845, Pusey fonde une communauté à Park Village West; en 1848, miss Sellon crée à Devonport les sœurs de la Merci; en 1849, Thomas Chamberlain fonde à Oxford la communauté de Saint-Thomas-le-Martyr; de 1850 à 1860, on compte cinq fondations; de 1860 à 1870, sept; de 1870 à 1880, six, et, à l'heure présente, l'anglicanisme comprend 58 congrégations de femmes, sans compter les diaconesses, et une dizaine de congré-

gations d'hommes : Société de Saint-Jean-l'Évangéliste, fondée par Benson en 1865; *Society of the sacred mission*, fondée en 1891; communauté de la Résurrection, fondée en 1892, par Charles Gore; Société de la Divine-Compassion, créée en 1891. On obtiendrait ainsi de 1 500 à 2 000 religieuses et environ 500 religieux. Cependant, l'Église ignore officiellement ces congrégations, qui parfois se déclarent absolument exemptes de toute juridiction épiscopale et parfois acceptent que l'évêque du diocèse soit leur visiteur canonique.

Quant à l'ordre des diaconesses, il date de 1920, où la conférence de Lambeth l'autorisa. La diaconesse s'occupe d'œuvres charitables, remplit l'office de catéchiste, a l'autorisation de réciter à l'église les prières du matin et du soir et parfois d'y prêcher. Répandues aujourd'hui à travers toute l'Angleterre, les diaconesses ne sont pas étrangères au mouvement qui se dessine afin de leur accorder des pouvoirs plus étendus, la prêtrise, le droit de célébrer l'eucharistie et d'entendre les confessions. Quelques évêques soutiennent ces étrangetés contre la majorité de l'épiscopat anglican.

2. *L'anglicanisme hors d'Angleterre.* — Au pays de Galles, l'Église anglicane comptait quatre diocèses, rattachés à la province de Cantorbéry. Depuis le *Welsh Church act* de 1914, ces diocèses sont séparés, désétablis, et forment, depuis 1920, une nouvelle province indépendante, qui compte aujourd'hui six diocèses, sous l'autorité de l'archevêque de Saint-Asaph, pour une population de 2 650 000 âmes environ. Une assemblée, *Governing body*, composée du haut, du bas clergé et de laïques, se réunit une fois par an et décide des questions doctrinales et temporelles.

En Irlande, l'anglicanisme compte deux archevêques et onze évêques, pour environ 600 000 anglicans « communiants ». Un synode général composé des trois ordres exerce un pouvoir législatif et administratif, édicte des canons et élit les membres du *Representative body*. Celui-ci, composé des deux archevêques, des onze évêques, de treize clergymen, élus un par diocèse, de vingt-six laïques et de treize personnes choisies par le *Representative body* lui-même, s'occupe des questions financières et administratives.

En Écosse, l'Église anglicane ou *Scottish episcopal Church*, comprend sept évêchés pour 60 000 pratiquants, et est administrée par le *Representative Church council*.

Aux États-Unis, l'Église épiscopale comprend soixante-treize diocèses pour environ 5 millions d'adhérents que dirigent environ 6 300 clergymen. Les évêques américains ont à leur tête un président, qui, avant 1925, était le doyen d'âge, mais depuis cette date est élu.

Aux Indes, l'Église anglicane, fondée en 1805 et restée jusqu'en 1927 district missionnaire, est devenue indépendante en vertu de l'*Indian Church act*. Église autonome, elle élit elle-même ses quatorze évêques, et l'État ne les paie plus. Cet anglicanisme indien présente aujourd'hui un intérêt extrême, depuis la tentative du *South India scheme* (1929). C'est un essai d'union entre les anglicans de l'Inde (cinq diocèses et 400 000 fidèles) et les presbytériens, congrégationalistes et méthodistes de ces pays. Commencé en 1919, l'accord fut conclu à Madras en 1929. Les conditions dogmatiques de l'accord sont très larges. On accepte la forme épiscopale, mais cette autorité est limitée par la coopération du clergé et des laïques. La confirmation est facultative, les wesleyens ne l'acceptant pas. La liturgie est bigarrée, chaque groupe conservant ses usages particuliers. L'ordination ne paraît plus un sacrement nécessaire, puisque les pasteurs non conformistes, qui n'ont reçu aucun ordre, sont cependant regardés comme vraiment ordonnés et peuvent officier dans d'autres groupes. Ce régime, qui assimile aux « prêtres anglicans » des ministres non conformistes, doit durer trente ans. Les polémiques que provoqua cet accord dans toute l'Église anglicane sont loin de se calmer. Les évêques, assemblés à Lambeth en 1930, se tinrent peureusement dans l'équivoque, mais le groupe anglo-catholique, où est réfugié en ce moment, il ne faut pas l'oublier, la véritable spiritualité de l'âme anglaise, protesta contre l'abdication de la foi traditionnelle devant les exigences de confessions, dont quelques-unes sont à peine chrétiennes. Les conflits prirent une acuité soudaine quand on entendit des évêques anglais concéder que les ministres des sectes non épiscopales, qui ne sont même pas ordonnés, n'en consacrent pas moins l'eucharistie et qu'ainsi l'intercommunion, telle qu'on la propose aux Indes, est tout à fait légitime. A l'heure actuelle, les thèses s'affrontent, et les anglicans sincères de l'Inde répugnent, de plus en plus, à consommer l'union et l'intercommunion avec des sectes congrégationalistes qui répudient avec horreur le sacerdoce. La situation est rendue tragique du fait que, sur cette question où se joue la foi même de l'Église anglicane, les évêques de l'Angleterre se divisent à la suite des modernistes, ou des timorés, ou des politiques. Il est incontestable que l'anglicanisme est à une heure grave de sa destinée.

En Afrique du Sud, l'anglicanisme comprend quatorze diocèses, pour environ 312 000 Européens et 420 000 indigènes.

L'Afrique orientale comprend douze diocèses, avec environ 570 000 chrétiens; et l'Afrique occidentale, quatre diocèses avec environ 150 000 chrétiens.

Au Canada, l'Église anglicane comprend vingt-quatre diocèses, formant quatre provinces unifiées en 1863, dont le primat est élu par la chambre des évêques.

En Australie, on compte vingt-deux diocèses, formant quatre provinces, dont le primat est élu parmi les archevêques, et un synode général s'occupe des questions administratives de cette Église.

3. *L'effort missionnaire de l'anglicanisme* représente encore aujourd'hui une grande chose. Il date de 1799 seulement, et, bien qu'il demande ses ressources aux seules contributions volontaires, il dispose d'un budget annuel de 500 000 livres sterling. La société ou *Church missionary society*, compte, d'après le rapport de 1930, un million d'adhérents. A côté de cette œuvre essentiellement anglicane, un certain nombre d'autres sociétés se sont formées, en Angleterre, en Écosse et en Irlande, qui relèvent de sectes différentes et se réservent l'évangélisation d'une contrée particulière. En 1933, on en compte près de quatre-vingts. L'ensemble de leurs budgets formait, en 1927, le total de 2 349 502 livres sterling; à cette somme, les anglicans doivent contribuer pour environ 1 600 000 livres sterling. On peut dire que l'effort d'évangélisation des anglicans représente le septième de la propagande protestante mondiale. Les territoires ainsi évangélisés forment douze provinces et cent trente-sept diocèses. Les évêques n'y sont pas nommés par la couronne et restent indépendants de Cantorbéry. Ils élisent dans chaque province un métropolitain. Les statistiques établissent cependant que l'anglicanisme en pays de mission est en régression notable, et dans telle province, comme dans le Chantung, on compte 40 % de baptistes, 36 % de presbytériens, 10 % de méthodistes et 3 % d'anglicans.

2° *Doctrine et liturgie.* — A côté des deux cents sectes qui composent les protestantismes de l'Angleterre, l'Église anglicane apparaît comme une institution ferme, fortement traditionnelle. Ce sont là simples apparences. En réalité, elle-même est livrée à de multiples causes de ruine et, en premier lieu, à l'instabilité des formules dogmatiques.

1. *Événements caractéristiques récents.* — Nous renvoyons à l'article Réforme pour toutes les « varia-

tions » qui ont successivement transformé la réforme de Henri VIII. En décembre 1547, *bill sur le sacrement*, qui sera donné « sous les deux espèces ». En 1549, premier *Prayer book* de Cranmer, où, sous l'influence du calvinisme, la liturgie de la messe tend à exclure l'idée de sacrifice. En 1552, nouveau formulaire du *Prayer book*, où Cranmer jette enfin le masque en adoptant nettement la théorie de Calvin sur l'eucharistie et la messe. On transforme aussi l'ordinal, d'où sont exclus les passages exprimant l'intention de faire des prêtres « sacrificateurs ». En 1559, organisation d'un épiscopat nouveau, à la suite du sacre de Parker. Bref, le formulaire de la foi et de la prière oscille entre des courants contraires — celui du catholicisme généralement maintenu dans l'anglicanisme primitif, et celui du plus étroit calvinisme — jusqu'à ce qu'il trouve son texte définitif en 1662. De cette phase de la croyance anglaise, nous ne dirons rien ici, mais, en 1927, une crise nouvelle s'est ouverte, qui est elle-même l'aboutissement d'une longue période de tâtonnements.

Le mouvement d'Oxford avait eu pour résultat de tourner les esprits vers le « romanisme », et d'accélérer le retour à certaines pratiques rituelles, voire à certains dogmes de l'Église catholique : culte pour le saint sacrement, croyance à la présence réelle et toute la suite logique des cérémonies en l'honneur d'un Dieu présent dans l'eucharistie. L'anglicanisme réintégrait en lui-même, sous l'action de plus en plus vive des anglo-catholiques, la substance de la foi catholique, que Cranmer avait rejetée de son *Prayer book*. Le texte de 1662 ne pouvait donc plus suffire ni aux anglo-catholiques, de plus en plus impatients de se libérer du vieux calvinisme inoculé à l'Église anglicane, ni aux partisans de la *Broad Church*, dont le modernisme n'acceptait plus les formules du *Prayer book* jugé inadéquat à l'esprit moderne, et seuls quelques groupes d'anglicans, paresseusement installés dans leur antique croyance, se scandalisaient des coups portés par la *High Church* et la *Low Church*. Dans ces conditions, une revision du *Prayer book* s'imposait et elle eut lieu, en janvier 1927, au palais de Lambeth.

Le projet mis sur pied est de toute première importance : il témoigne de ce que devait être l'anglicanisme modifié, adapté, allégé de ses vieilleries, rajeuni. La préface du nouveau *Prayer book* est symptomatique. Les évêques reconnaissent que la vérité est soumise à l'évolution de son expression verbale, que diverses conceptions peuvent être encloses dans les mêmes mots selon les temps et que l'influence de la science des divers âges peut modifier ces concepts en les adaptant à une manière de penser différente. C'est là exactement la thèse que soutenaient Tyrrell et Auguste Sabatier. Malgré ce ton assez dégagé à l'égard de l'immuable vérité religieuse, les évêques anglicans acceptaient les innovations suivantes : le culte des saints s'enrichit de plusieurs fêtes; on célébrera, le 2 novembre, la *Commemoration of all souls*, ou prière pour tous les défunts, ce qui implique la croyance au sacrifice du Sauveur dans la messe, à la doctrine du purgatoire, au mérite de nos actes, à la réversibilité des mérites, à la communion des saints, toutes idées dont le protestantisme avait fait une véritable hécatombe.

Les évêques déclarent encore facultatif le symbole de saint Athanase, que les anglo-catholiques récitent, à l'instar des catholiques romains. Ils permettent toutes sortes d'oraisons pour les besoins les plus divers, comme dans le rituel romain. Ils permettent, avec quelque hésitation, l'usage des vêtements liturgiques, selon les règles du rite romain. Mais la pièce maîtresse était le texte du canon de la messe et, dans celui-ci, la formule de la consécration. Le *Prayer book* de 1662 était la vigoureuse négation de la présence réelle, que les anglo-catholiques proclament de nouveau. Les évêques, pris dans l'impasse, ont recouru à un expédient. A côté du canon de 1662, ils ont proposé un texte nouveau, en laissant *aux paroisses* le choix entre les deux liturgies, ce qui était se désintéresser du dogme de l'eucharistie à un moment particulièrement grave. Il convient de rappeler que, à l'heure actuelle, on compte sept cents églises ou chapelles où l'on a élevé un tabernacle qui contient l'hostie consacrée, que les fidèles viennent adorer. Dans son propre diocèse (Birmingham), l'évêque Barnes, ayant traité d'idolâtrie ces pratiques, provoqua la rébellion de la moitié de ses fidèles.

Le problème de la consécration entraînait celui de la croyance à la présence réelle et celui de la *reservation* (réserve). L'anglicanisme n'admettait pas la réserve, l'eucharistie ayant pour unique raison d'être la communion. Les anglo-catholiques obtinrent cependant que la *reservation* pouvait être pratiquée, en vue de communier des malades. Quant aux autres conséquences (visites au saint sacrement, culte du saint sacrement), les évêques laissèrent aux chefs des diocèses le soin d'agir comme l'intérêt le demanderait.

Voilà l'expression suprême de la doctrine anglicane tiraillée entre deux partis contraires. Cette manière bien anglaise de résoudre les difficultés dogmatiques trouva d'ailleurs son juste salaire. Contre ces décisions s'affirma l'unanimité des protestants, les uns irrités, les autres scandalisés. L'évêque Headlam, de Glocester, fit entendre des menaces contre les « romanisants » et exprima l'espoir que l'anglicanisme allait opérer une vigoureuse concentration. Ce qui se réalisa, ce fut d'abord l'hostilité de la Chambre des communes, qui, en décembre 1927, écarta le projet des évêques, et ensuite un conflit aigu sur l'opportunité de la séparation des Églises et de l'État. Il parut utile d'édulcorer les formules que les députés des Communes avaient rejetées : certaines concessions faites aux anglo-catholiques disparurent; la rubrique noire (qui déclare l'adoration des saintes espèces une idolâtrie) fut restaurée; la *reservation*, strictement limitée à certains cas. Néanmoins, le Chambre des communes écarta encore, le 14 juin 1928, ce second texte; mais l'épiscopat, blessé, regimba, et le nouveau primat d'Angleterre, le docteur Cosmo Lang, déclara : « Dans l'état actuel des choses et jusqu'à nouvel ordre, les évêques sont d'avis que le nouveau *Prayer book* est compatible avec le loyalisme aux principes de l'Église anglicane. Ainsi répondait-il aux députés qui accusaient l'épiscopat d'être « infidèle à la doctrine protestante », d'être « incapable de rétablir la discipline dans l'Église qu'il préside », de « favoriser le romanisme et de viser à l'autonomie ». Mais, à l'heure actuelle, l'Église anglicane a fait la preuve que sa doctrine était aussi instable que sa politique et qu'à vrai dire il n'y a pas plus d'unité de vues et de croyances dans le corps des évêques que parmi les fidèles. Cet anglicanisme n'est plus qu'un protestantisme sans vigueur qui, en grande partie, tend à l'agnosticisme.

Ce caractère apparaît encore fort bien dans l'attitude que l'Église anglicane a adoptée, ces dernières années, à l'égard de confessions différentes, même de celles qui se sont affranchies des dogmes chrétiens. C'est surtout depuis 1920 que les anglicans s'efforcent de réaliser l'union avec les orthodoxes. Un premier formulaire indiqua sur quelles bases l'union pouvait être établie.

Anglicans, orthodoxes et même vieux-catholiques, déclaraient accepter la foi traditionnelle, les sacrements et le culte de l'Église historique, l'autorité des Écritures canoniques, le *Credo* de Nicée, les décrets rendus par les conciles œcuméniques. Mais, à serrer de plus près ces déclarations, les orthodoxes s'aperçurent que des divergences essentielles n'étaient point réduites, et que si les *High Church* pouvaient, à la rigueur,

signer bien des articles de leur foi orthodoxe, ni les *Low Church* ni surtout les *Broad Church* ne pourraient le faire sans équivoque.

De leur côté, ils n'osaient encore contredire les décisions de la vieille orthodoxie, qui avait jusqu'alors constamment refusé de reconnaître aux anglicans la validité de leurs ordinations et, par conséquent, la succession apostolique. Depuis 1921, les anglicans essaient de rassurer les orthodoxes par des confessions de foi confuses : ainsi les *Suggested terms of intercommunion*, de J.-A. Douglas, en 1921, et *The genuine teaching of the English Church* (Enseignement authentique de l'Église anglaise), rédigé en 1922 par l'*English Church union*. Ce document affirmait la foi des anglicans à l'Écriture, à la tradition, aux conciles œcuméniques, aux écrits des Pères, où est exposée la foi de l'Église chrétienne. Il admettait les sept sacrements généralement reçus; la foi à l'eucharistie, sacrifice non sanglant, que l'on offre pour les vivants et pour les morts; la foi à la présence réelle par la consécration, en sorte que par la communion les fidèles reçoivent le vrai corps et le vrai sang du Christ; il déclarait que par la pénitence le prêtre remet les péchés; que le culte de la Vierge, des saints et de leurs images est digne de respect. C'étaient là des concessions très importantes, mais le document n'était signé que par un petit nombre (3 715) de pasteurs *High Church* auxquels on opposa bientôt un document tout différent, signé par des pasteurs *Broad Church* et *Evangelicals*.

Néanmoins, les orthodoxes tinrent la promesse qu'ils avaient faite de reconnaître la validité des ordinations anglicanes. Ce fut un échange de bons procédés mais où se révéla, de la part des insulaires, une plus grande hâte à gagner les orthodoxes qu'à exprimer la pensée *générale* de l'Église anglicane, et, de la part des orthodoxes, une légèreté véritable à contredire toute la tradition de leur Église, que ne parvenait pas à justifier le calcul politique qui les avait incités à cette abdication. Bref, de 1922 à 1930, les divers patriarches orthodoxes se résolurent, avec plus ou moins de bonne grâce, à reconnaître la validité des ordinations anglicanes, et aujourd'hui, ce point étant définitivement réglé, la question de l'union et de l'intercommunion doit pouvoir être réglée avec moins de difficultés. Mais, si les orthodoxes consentent à discuter les professions de foi édulcorées des anglo-catholiques ou de la conférence de Lambeth de 1930, que vont-ils faire, en trouvant en face d'eux la fraction des *Evangelicals*, des *Low Church*, des *Broad Church*, qui tous refusent de souscrire à des professions qui n'expriment rien de leurs croyances et qui adhèrent à des doctrines nettement opposées à celles des orthodoxes?

Cette attitude des anglicans, incertaine et louvoyante, apparaît encore fort bien dans la tentative d'union avec les vieux-catholiques. L'affaire traîne depuis 1874-1875, où Döllinger réunit à Bonn deux congrès, auxquels les anglicans envoyèrent quelques représentants. Après de nombreux incidents qui opposèrent un moment les évêques anglicans à l'archevêque des vieux-catholiques, domicilié à Utrecht, les symptômes de rapprochement se multiplièrent. En 1925, l'archevêque d'Utrecht écrit à celui de Cantorbéry qu'il reconnaît la validité des ordinations anglicanes, et, en 1930, à la conférence de Lambeth, les évêques vieux-catholiques vont jusqu'à proposer d'admettre les anglicans à leur communion, jusqu'à permettre aux vieux-catholiques de participer à la communion des anglicans, et offrent de faire de concert les ordinations. Les évêques anglicans concèdent en 1931 que cette intercommunion peut être réalisée sans se préoccuper d'obtenir l'identité de doctrine. Aujourd'hui même, des clergymen sont consacrés évêques, avec la participation d'évêques vieux-catholiques, espérant ainsi que, par ces ordinations incontestées et valides, l'anglicanisme retrouverait cette succession apostolique que Rome lui a solennellement déniée. Mais à quel prix l'obtiendrait-elle? Et quel problème nouveau est en train d'aggraver les problèmes anciens!

Il est vrai que l'Église anglicane avait déjà donné un exemple remarquable de cette *comprehensiveness* dont se glorifient les protestants libéraux, mais qui inquiète les anglicans fidèles à leur foi traditionnelle. En 1920, la conférence de Lambeth avait déclaré admettre à la communion les luthériens de l'Église de Suède et permis à leurs pasteurs de prêcher dans les églises anglicanes. Même deux évêques anglicans avaient pris part, à Upsal, à la consécration de deux évêques luthériens. En 1932, l'archevêque de Cantorbéry a enfin délégué un de ses évêques subordonnés à la consécration, à Upsal, du docteur Erling Eidem, successeur de Nathan Sœderblom, comme archevêque d'Upsal. Les différences dogmatiques des deux Églises n'ont paru compter pour rien. Il est vrai que cette intercommunion n'a pas encore été ratifiée par les *convocations*, qui reculent devant l'audacieuse entreprise.

C'est par une semblable indifférence au contenu de la confession de foi que l'Église anglicane a poursuivi, ces dernières années, la réunion avec toutes les sectes dissidentes, sans en excepter celles qui ont abandonné toute croyance surnaturelle et qui refusent d'admettre la divinité de Jésus-Christ. En vain prétend-on que cette union n'est pas preuve d'uniformité, mais seulement un signe de coopération dans l'œuvre de l'évangélisation; ce subterfuge n'efface pas l'essentielle contradiction de cette attitude, qui prétend faire avancer la croyance au Sauveur du monde à l'aide de ceux qui sapent cette même croyance. Pour en venir à cette extrémité, l'anglicanisme a dû renoncer à ce qui était jusqu'ici sa force : le maintien têtu des propositions du *Prayer book* de Cranmer, infecté de calvinisme étroit et origine de l'intolérance brutale de l'Église anglicane à l'égard de tous les dissidents. Le spectacle est aujourd'hui singulier d'une Église qui renonce à sa propre croyance — ou agit comme si elle y renonçait — pour collaborer avec des sectes qu'elle n'a pas renoncé officiellement à combattre. Ce mouvement est connu sous le nom de *Home reunion*. Commencé en 1913 dans les pays de mission par des missionnaires de sectes différentes qui s'entendirent, sous la présidence d'évêques anglicans, pour élaborer une constitution commune et réaliser entre eux l'intercommunion, ce mouvement s'est développé en Angleterre, surtout depuis 1919. Une réunion d'anglicans et de dissidents se tint à Oxford; on y décida que le ministère des différentes sectes était d'égale valeur, ce qui entraînait la possibilité de l'intercommunion et de l'échange réciproque des ministres sans ordination préalable. Au total, toutes les formes de la vie religieuse chrétienne mises sur le même plan, et toutes déclarées dépositaires de la vérité. Les manifestes, les pétitions, se succédèrent en ce sens, et si les anglo-catholiques n'avaient fait entendre leur protestation, l'Église anglicane subissait, sans réaction, cette humiliation inouïe de déclarer, sous la pression des non-conformistes, inutiles ses ministres, ses ordinations, sa liturgie.

Depuis 1920, le conflit a rebondi, car, à l'occasion de timides réserves faites par la conférence de Lambeth sur l'échange des ministres, les non-conformistes ont riposté par une fin de non-recevoir. Qui cédera, en fin de compte, des évêques anglicans, qui s'efforcent de sauver les apparences, en maintenant la nécessité d'une vague délégation par l'Ordinaire de pouvoirs sacerdotaux, ou des non-conformistes, qui rappellent le principe spécifiquement protestant du sacerdoce universel, par quoi l'ordination de l'évêque est parfaitement inutile? La question divise profondément aujourd'hui

l'Église anglicane. De temps à autre, sous la poussée d'un leader *Low Church* ou *Broad Church*, libéral et moderniste, une proposition est lancée dans le public ou soumise aux *convocations*, à l'effet d'admettre à la communion les non conformistes, sans se soucier des questions de dogme ou de l'épineuse difficulté de l'ordination. Ces propositions, jusqu'ici rejetées et remises à plus tard, n'ont pas vaincu l'opposition; mais, dans la mesure où l'Église anglicane se laissera envahir par l'élément moderniste, la résistance s'affaiblira, et l'on n'entendra plus parler de différences essentielles entre l'anglicanisme dépouillé de sa foi traditionnelle et les sectes non conformistes, dont le protestantisme se confond le plus souvent avec l'agnosticisme.

Or, ce danger est-il une réalité présente et quelle est son intensité? C'est ce qui va ressortir de l'analyse des positions des diverses branches anglicanes devant le dogme chrétien. Ce que nous venons de dire suffit déjà à montrer combien la foi anglicane est aujourd'hui vacillante, instable, soumise aux caprices des modes et sensible aux intérêts d'une politique variable, enfin, combien ses dirigeants et protecteurs semblent avoir perdu la direction assurée de leur propre doctrine. Mais on peut tenter de découvrir les causes internes de ces mouvements giratoires qui ne s'expliquent pas tous par la succession d'événements capables d'entraîner une Église qui n'a pas su les prévoir et les endiguer.

2. *État d'esprit actuel.* — L'Église anglicane est aujourd'hui dissociée en trois partis : à droite, la *High Church;* à gauche, la *Low Church;* à l'extrême gauche, la *Broad Church.*

a) High Church. — Au premier groupe appartiennent les anglo-catholiques *ritualistes*, eux-mêmes divisés, les uns satisfaits de vivifier l'anglicanisme par le retour à certaines pratiques rituelles ou à certains dogmes du « romanisme », mais foncièrement hostiles à un retour à Rome même; les autres, les *very high Church*, sympathisant ouvertement avec Rome et préoccupés de réaliser soit individuellement, soit en corps, la réunion de leurs fidèles avec Rome. On y distingue les successeurs des *tractariens*, tel feu lord Halifax, dont on connaît le rôle pour le succès du retour à Rome, et les libéraux, tel le docteur Ch. Gore, ancien évêque d'Oxford, qui voudraient concilier le modernisme avec les principes de Pusey et de Keble.

Quelle est la position dogmatique de cette fraction anglicane? On peut voir qu'elle diffère selon les nuances mêmes, extrêmement diverses, de la tendance *High Church*. Les plus hardis ritualistes ne sont séparés de Rome que par des dissidences peu graves ou peu nombreuses. Ils croient à la présence réelle, à la transsubstantiation, au sacrifice de la messe, au purgatoire, à la confession auriculaire, à tous les sacrements catholiques, au culte de la Vierge et des saints, et pratiquent un cérémonial de tout point semblable à celui de l'Église catholique. D'autres choisissent dans le bloc des idées catholiques, selon leur fantaisie. Quelques-uns se disent anglo-catholiques, qui sont touchés par l'incrédulité moderniste, mais ils sont rares, et leur modernisme timide et mitigé.

b) La *Low Church* est foncièrement protestante, antiromaine et généralement fidèle au *Prayer book* officiel; mais ses ministres commencent à prêter une oreille complaisante aux nouveautés modernistes. La confession de foi comprenait généralement la croyance à la divinité du Christ, à une rédemption étriquée et jalouse, à la prédestination, à l'inutilité des œuvres, à tout l'essentiel du système calviniste, incorporé à l'anglicanisme par Cranmer. La liturgie se réduisait à un service divin. Le temple est nu; souvent pas d'autel et jamais de tabernacle; une table avec une croix sans Christ, quelquefois deux cierges. L'office commence par un chant ou une psalmodie de matines, se continue par la lecture d'un chapitre de la Bible que le prédicant commente ou paraphrase; puis a lieu le service de la communion administrée sous les deux espèces.

c) La *Broad Church*, non moins antiromaine, apparaît comme le refuge de tous les modernistes qui suivent sans répit les théologiens formés par la science allemande ou française. Leur position dogmatique correspond assez bien à ce qu'était en France la position d'Auguste Sabatier : négation du surnaturel dans l'origine du fait religieux, négation du miracle, du dogme et de l'institution ecclésiastique. En présence du Christ, explication rationnelle de son rôle, de son influence, de sa morale, et négation de tout le caractère divin que les évangiles prêtent à Jésus : point de naissance miraculeuse, point de résurrection, point de personnalité divine, mais une conscience de plus en plus affinée de sa filiation mystique à l'égard du Père, considéré comme le Père commun des hommes. Aux théories de Sabatier, ces anglicans ajoutent celles de William James, qui réduisent la vérité à l'utilité passagère, et celles de la science évolutionniste, qui leur apparaît comme un dogme nouveau et incontestable. Ces modernistes ont aujourd'hui pour chef de file le docteur Barnes, évêque de Birmingham, espèce étrange du « scientiste » qui affirme avec candeur ce que les vrais savants proposent douteusement. « Il est, dit-il, absolument impossible d'harmoniser la conclusion des sciences avec la théologie traditionnelle », ne se doutant pas qu'il appelle « conclusion » ce que les sciences proposent comme hypothèses, et théologie traditionnelle les vieux commentaires de l'Écriture, fort différents des dogmes. Avec Barnes, il faut citer le docteur Inge, doyen de Saint-Paul à Londres, le Rev. Campbell et le docteur Norwood, dont on connaît les intempérances de langage contre les évêques coupables « d'ignorer les découvertes de la science ». Eux assurent que l'on peut tout détruire des dogmes de la création, de la chute originelle, de la rédemption « sans endommager le gros des croyances chrétiennes ».

Quelle est la force de chacune de ces fractions? On évalue à environ trois millions les anglicans pratiquants; sur ce nombre, les anglo-catholiques compteraient de cinq cent mille à sept cent mille adhérents; les modernistes seraient donc une petite minorité, mais extrêmement agissante. L'opinion publique, quoique de plus en plus gagnée par l'indifférentisme, suit avec inquiétude les manifestations tapageuses des modernistes, et avec réserve les hardiesses des ritualistes. Cependant, on a pu voir, en juillet 1930, en plein Londres, à l'occasion d'un congrès, l'action du groupe anglo-catholique. La messe fut célébrée en plein air, à Stramford Bridge, et, dans onze églises, on fit vingt-quatre heures d'intercessions continuelles. La menace de la séparation des Églises et de l'État, un instant imminente, fut écartée quand on comprit que la mesure profiterait aux anglo-catholiques, qui la réclamaient afin de se libérer. Ceux-ci ont contraint les évêques anglicans à reviser le *Prayer book*, où ils ont fait pénétrer plusieurs de leurs revendications en matière de dogme et de liturgie, car on craignait, en refusant leurs doléances, de les voir passer à l'Église romaine. Ce sont là des signes de force.

Quant à croire que l'anglo-catholique est *ipso facto* tourné vers Rome et désireux de la « réunion », c'est une méconnaissance profonde de l'état actuel des esprits. Les conversions individuelles ont été nombreuses; aujourd'hui encore, ce mouvement, bien qu'affaibli, reste important. On évalue à environ dix mille par an le nombre des conversions; mais, quand on a envisagé les conditions d'une *corporate reunion*, d'une conversion en corps de tout l'anglo-catholicisme, les divergences ont apparu profondes. Elles ont causé

la mort des *conversations* de Malines où s'affrontaient les thèses anglo-catholiques et les thèses romaines. L'incident est d'importance : il a contraint les anglo-catholiques les plus intelligents, les plus zélés, les mieux au courant de la pensée théologique, à définir les positions extrêmes qu'ils pourraient occuper. Nous n'avons pas à raconter ce long épisode, déclenché par lord Halifax depuis 1889, mouvementé jusqu'en 1895, arrêté en 1896 par la bulle *Apostolicæ curæ*, remis en mouvement en 1921 par lord Halifax et son ami l'abbé Portal, avec la sympathie de lord Davidson, archevêque de Cantorbéry, et celle du cardinal Mercier. Mais voici à quelles différentes expressions s'arrêta la pensée religieuse des anglicans : en décembre 1921 par l'organe d'A. Robinson, doyen du chapitre de Wells, et du docteur Frere, qui devint quelques mois plus tard évêque de Truro, on convint que les trente-neuf articles pourraient être rendus susceptibles d'une interprétation catholique, que l'on admettait le caractère sacrificiel de la messe et la confession, que l'on ne répugnait pas à la réordination, mais que l'on n'acceptait pas l'œcuménicité des conciles de Trente et du Vatican. Quant au Vatican, on convenait de la primauté du pape, la plus haute autorité, infaillible en ce qui concerne l'enseignement de l'Église, mais on limitait sa juridiction sur le clergé anglais, l'archevêque de Cantorbéry devant être regardé comme une sorte de patriarche. On demandait encore l'usage de la langue vulgaire dans la liturgie, la communion sous les deux espèces et le mariage du clergé. En 1923, lord Halifax lança une brochure retentissante, *Further considerations on behalf of reunion*, afin de gagner ses coreligionnaires à la notion de la primauté de Pierre, de droit divin. En novembre 1923, les conférences prirent une allure décidée de controverse religieuse, chargée d'examiner à fond les raisons de la dissidence anglicane. Les anglicans avaient délégué l'évêque Gore et le docteur Kidd, d'Oxford, qui se rencontrèrent avec Mgr Batiffol et l'abbé H. Hemmer. Le point vif de la controverse apparut avec le problème de la primauté de Pierre. Les anglicans admirent que l'Écriture et la tradition sont en faveur de cette primauté, mais ils la définirent une primauté d'honneur et de *responsabilité*, non de juridiction, à la grande rigueur un « pouvoir de direction spirituelle », *a spiritual leadership*. D'ailleurs, en 1924 et 1925, des voix anglicanes exprimèrent le regret de toutes ces concessions aux catholiques. L'année 1925 se passa à discuter des mémoires pour et contre la papauté et, en janvier 1926, la mort du cardinal Mercier arrêta les conversations.

Comme l'écrivit l'évêque de Durham, Henson (sympathisant aux modernistes) : « L'Église d'Angleterre est malvenue de négocier avec d'autres Églises, tant qu'elle n'aura pas précisé sa propre doctrine et fixé loyalement quel idéal de christianisme elle entend préconiser. » La remarque était hargneuse, mais vraie. On a pu voir, par l'exposé des querelles intestines qui dévorent aujourd'hui ce qui fut l'anglicanisme, que l'on ne sait quel *credo* est celui de l'Angleterre, ni quelle Église est aujourd'hui l'Église d'Angleterre.

3° *La poussée moderniste.* — Ce qui aggrave chaque jour cette situation, c'est l'infiltration de la pensée moderniste non seulement parmi les *broad clergymen*, mais jusque parmi les anglo-catholiques.

On a pu voir, en 1932 et 1933, avec quelle rapidité cette infiltration se continuait. C'était à l'occasion de la réunion des anglicans avec toutes les sectes non conformistes dans l'Inde méridionale. Quand parvint à Londres la décision prise en mars 1932 de réaliser l'intercommunion, quelques anglo-catholiques, assez peu romanisants mais éloignés des thèses modernistes, protestèrent contre cette démarche; mais l'évêque Headlam, de Glocester, leur répondit dans la presse, les accusant d'étroitesse de vues et d'être de mauvais théologiens! L'évêque d'Oxford, le doyen d'Exeter et le professeur Watson, d'Oxford, prirent parti pour le docteur Headlam et engagèrent la polémique. Il se trouva vingt évêques d'Angleterre pour signer avec le fameux Barnes, évêque de Birmingham, un manifeste favorable à la tentative des ministres de l'Inde. Un nombre important de chefs de *public schools*, de doyens de chapitre, d'archidiacres, d'ecclésiastiques et même de laïques influents s'exprimèrent de même, allant jusqu'à écrire que le sacerdoce n'est pas d'institution divine.

En 1931, à l'occasion d'une conférence traitant de la doctrine eucharistique, on avait pu constater que l'accord était impossible sur l'acceptation de formules précises. Les modernistes refusèrent de rien abandonner de leurs thèses destructrices de la foi.

A la suite de Barnes, évêque de Birmingham, de Headlam, évêque de Glocester, de Henson, évêque de Durham, et du docteur Inge, doyen de Saint-Paul de Londres, les anglo-catholiques ont laissé s'orienter vers le modernisme quelques-uns de leurs meilleurs sujets : N.-P. Williams, D. D. de Christ Church, le Rév. Goudge, professeur de théologie au même collège, le Rév. Wilfred L. Knox, supérieur de l'Oratoire, le Rév. Milner White, *fellow* de King's college. Lui-même, l'évêque Charles Gore, si vénéré parmi les anglo-catholiques, ne manquait aucune occasion d'opposer aux thèses catholiques des affirmations, dont l'origine devait être recherchée chez les écrivains de l'école moderniste. L'un de ses discours les plus écoutés sur la primauté du pape, qu'il prononça à la chapelle de Grosvenor, n'était qu'un tissu de propositions prétendues historiques, pleines de la pensée d'Auguste Sabatier. Cette attitude explique qu'il ait pu écrire, en 1920, son livre intitulé *Roman catholic claims*, où il note et excite l'aversion à l'égard de Rome du groupe anglo-catholique.

C'est pourquoi la principale difficulté qu'aiment à soulever les historiens anglo-catholiques d'aujourd'hui est l'infaillibilité pontificale. Harnack lui-même est plus près des thèses catholiques qu'un historien comme Puller ou un théologien comme Charles Gore! C'est sur cette question de l'Église et de la papauté que se jouent, à l'heure actuelle, les divergences entre catholiques et anglicans de toutes nuances, et principalement modernistes. Pour ne citer que les derniers traités parus, nous rappellerons Wakeman, *Introduction to the history of the Church of England*, 1927; Spencer Jones, *Catholic reunion*, 1930 (très antipapal); Rév. G.-F. Pollard, *Ecclesia anglicana*, 1930; Langford-James, *The bridge Church*, 1930 (défense passionnée de l'indépendance de l'Église d'Angleterre), et *The Church and the Church of England*, 1930; Bishop Headlam, *The Church of England*, 1924; F.-W. Puller, *The primitive saints and the see of Rome*, 1893; nouv. éd., 1914; William-Ernest Beet, *The rise of the papacy*, 1910; G. Edmunson, *The Church in Rome in the first century*, 1913; C.-F. Rogers, *Rome and the early Church*, 1925.

Si l'anglicanisme désorienté de l'heure présente divisé contre lui-même, de moins en moins attaché à sa doctrine traditionnelle qu'il laisse s'effriter ou qu'il abandonne aux attaques des non-conformistes et des modernistes, se laisse envahir par le flot moderniste, il ira, par une voie rapide et fatale, à l'agnosticisme et à la libre pensée. Ce que le luthéranisme et le calvinisme sont devenus, sur le continent, sous l'incessante action des théologiens libéraux et modernistes, et contre quoi l'on commence, un peu partout, à réagir, l'anglicanisme le deviendra à son tour : un chaos de systèmes philosophico-religieux, d'où la foi s'évanouira et où règnera la pensée anarchique d'esprits étrangers à la vie du Christ.

V. Symptomes de l'opposition a l'anarchie doctrinale. — Comme on l'a vu, les excès des principes de la Réforme ont développé, en tous les pays protestants, un profond malaise qui atteint l'idée religieuse elle même. Une poussière de sectes s'est levée d'une voie battue par une armée de théologiens. Opposées entre elles, elles ont développé en elles-mêmes les germes de la désunion, car, invoquant le principe de la liberté d'examen, elles ont permis à tous leurs adeptes de retenir et de rejeter du corps de doctrine commun ce qui leur agréait ou leur répugnait. L'excès du mal a provoqué, ces dernières années, un mouvement de réaction, qu'il est indispensable de signaler afin de marquer les tendances qui semblent devoir s'affermir et donner aux protestantismes une orientation nouvelle. En tous pays, elles apparaissent et ce caractère d'universalité est déjà un symptôme de la profondeur du mouvement. Nous ne parlerons même pas de la réaction connue sous le nom de Haute Église, qui, soit en Allemagne, soit en pays anglicans, est l'extrême pointe de l'opposition, toute prête à se détacher des groupes qui officiellement constituent une Église. Mais, à l'intérieur même des Églises luthériennes et calvinistes, il est aisé de percevoir des voix nouvelles qui annoncent une volonté de rénovation, non plus dans le sens du libéralisme sceptique et du modernisme rationaliste, mais de la traditionnelle façon de comprendre et de vivre l'Évangile.

1° *Première manifestation de cet état d'esprit : l'opposition au subjectivisme de la Réforme.* — Depuis Schleiermacher surtout, le protestantisme s'est évertué à rechercher, en dehors de toute donnée révélée, les origines de la religion dans la conscience humaine. De celle-ci seraient sorties, au fur et à mesure des aspirations qui élevaient l'homme, toutes les formes de la vie et de la croyance religieuses. La psychologie expliquait la dogmatique. Ces principes ont commandé toute la théologie moderne : le subjectivisme extrémiste de l'école d'Erlangen, et l'« expérience du salut », prônée par Seeberg, Cremer, Kœhler et Ihmels, et toute la théorie des « valeurs » et des « postulats » de l'école de Ritschl. Entre le « moi » et Dieu, il n'y a pas, pour ces théologiens, de passage possible; l'homme est enfermé dans « le cercle de fer de son moi ». C'était, transposé sur le domaine théologique, le système de Kant relatif à la connaissance de l'objet, inaccessible au moi.

Ce subjectivisme excessif ne pouvait être combattu que par la réhabilitation de l'objet, du non-moi, de l'être conçu et perçu comme une réalité distincte. A cela travailla, d'une façon assez peu scientifique mais avec un énorme succès, le mystique danois Sœren Kirkegaard (1813-1855). La religion, disait-il, est d'abord la voix de Dieu se faisant connaître, dans l'Ancien Testament, par les révélations qu'il accordait aux prophètes, et, dans le Nouveau Testament, par l'enseignement « de son serviteur humilié et frappé », le Christ Jésus. Les prétendues exigences de la conscience créant en elle la religion, s'élevant aux dogmes, s'incorporant l'œuvre du Christ, sont des romans inventés par l'école de Schleiermacher et de Ritschl. Cette première offensive s'appuyait sur un grand fonds de mysticisme, qui paraissait ne rien entendre aux bases « scientifiques » du subjectivisme protestant.

2° Mais, dès l'année 1904, nous trouvons une autre offensive, déclenchée par de vigoureux esprits, qui prétendent renverser par raisons valables l'idole jusqu'alors inviolée. A Leipzig, le docteur Rudolf Eucken se faisait connaître par un livre tout de suite remarqué, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, que suivit, en 1912, un autre traité, *Die Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart*. Dans la complexité du système philosophique d'Eucken, nous nous contenterons de signaler les deux idées maîtresses : l'illusionnisme des « anthropocentriques », qui font découler la religion des seules aspirations du cœur et ramènent à l'homme toute l'activité religieuse; et l'illusionnisme des « théocentriques » excessifs, qui ne voient dans le fait religieux que l'œuvre de Dieu, sans la réponse de l'homme. Pour Eucken, le monde est un *ensemble*, et l'homme lui-même est un *ensemble* qui recherche l'*unité*. Dans le tout cosmique, l'homme cherche à s'insérer avec un maximum de bonheur. De là ses aspirations vers la joie qui tendent à s'épanouir. Mais cette poussée de notre nature profonde est mauvaise en soi; elle déchaîne l'égoïsme. Par une mystérieuse intervention, une force supérieure la contraint à se replier et à faire céder la nature à l'esprit. Ce refoulement, ce renversement de nos aspirations, accepté et réalisé par la conscience qui s'humilie, voilà la religion. Elle n'est donc pas, comme le disait Schleiermacher, créée par nos aspirations qui se développent et s'affirment, mais elle est *antérieure* à ces aspirations, qu'elle refoule et qu'elle domine. Quand l'homme sent sa défaite, il ressent en même temps sa grandeur, car elle vient d'une présence divine, et c'est Dieu qui se fait sentir immédiatement à sa créature. Il ne faut donc plus parler de passage du subjectif à l'objectif, ni de l'impossible appréhension de l'objet par l'esprit muré dans ses frontières. Il n'y a pas de frontières, de murs et de fossé. Il y a simplement une large atmosphère divine, où se meut naturellement l'homme et qu'il aspire dans le premier conflit qui oppose sa tendance égoïste à l'ensemble du cosmos.

En 1909, l'offensive fut continuée par le docteur Erich Schaeder dans son traité intitulé *Theozentrische Theologie*. Par une dialectique qui n'est pas sans analogie avec celle de Malebranche établissant la vision divine en toute notre activité psychologique, ou celle des ontologistes, réalisant l'être dans une aperception instinctive et décisive, Schaeder échappe au subjectivisme et professe l'objectivisme le plus hardi. Quand l'homme, dit-il, prend conscience de ses aspirations qui l'arrachent au monde et l'élèvent vers un monde invisible mais pressenti comme une réalité bienfaisante, il se convainc, immédiatement et instinctivement, qu'il fait l'expérience de Dieu même. Voilà l'objet de sa foi concrétisé, réalisé, personnifié, et qui n'a plus rien d'une connaissance seulement notionnelle. Dieu s'est révélé, et l'homme a pris conscience de cette révélation. La théologie est sortie de ce premier contact direct entre Dieu et sa créature. Elle est donc au premier chef « théocentrique ». C'est Dieu qui continue sa révélation, qui nous permet de pénétrer un peu plus dans son existence divine, soit qu'il se définisse lui-même, soit qu'il nous envoie son divin Fils, Jésus-Christ. De toute façon, l'homme vit en pleine communication divine, en pleine *réalité objective* du divin.

3° Une troisième offensive, de très grand style, fut déclenchée, en 1919, par un professeur de Munich, le docteur Karl Barth, devenu, du jour au lendemain, aussi célèbre que les plus grands théologiens libéraux, par la publication d'un *Commentaire de l'épître aux Romains*. Sans entrer dans les détails de cette théologie d'aspect si original, qu'il suffise ici d'indiquer qu'elle marquait une décisive séparation d'avec le système psychologique de Schleiermacher et de la théologie libérale. La psychologie n'explique pas le surnaturel. Elle peut produire une anthropologie; mais le surnaturel est autre chose, essentiellement différent. En partant de lui-même, l'homme ne peut donc retrouver Dieu. « Les expériences subjectives » sont un mot, mais elles ne créent aucune réalité transcendante. Dieu ne sort pas d'une « expérience religieuse », ni, à plus forte raison, le Christ. Barth signifie leur congé à toutes les spéculations prétendument psychologiques de l'école de Ritschl et du protestantisme moderne.

Il affirme que c'est Dieu, au contraire, qui, du dehors, produit en nous une « expérience » de sa présence aussitôt que, conscients de notre faiblesse, nous recherchons un appui moral.

Quant au Christ, les modernes libéraux n'ont réussi qu'à défigurer sa physionomie et son rôle, parce qu'ils sont les esclaves d'une théorie métaphysique et historique dont Hegel est le grand responsable; tout devient, rien n'est; les choses vont du plus bas degré de l'être vers leur perfection : c'est la loi de l'évolution progressive. On ne peut admettre qu'une chose soit, dès son principe, parfaite et échappant dès lors à l'évolution universelle. Les commencements absolus sont inintelligibles. Ainsi, la figure du Christ ne fut pas celle de l'homme parfait, puisque l'homme va toujours vers sa perfection; son enseignement ne fut pas définitif, puisque les choses parcourent des étapes nécessaires; les dogmes chrétiens ne furent pas, dès l'abord, parfaitement définis, puisque la réalité n'est qu'un mouvement, un tourbillon. Barth n'hésite pas à renverser ces idoles. Le Christ, dit-il, est bien un *commencement absolu*, comme l'a été sa doctrine, comme le fut toute définition religieuse par lui donnée à ses apôtres. Ce qui fait la transcendance du christianisme, c'est précisément ce caractère d'immédiate et absolue perfection, qui ne s'explique donc pas par le développement progressif des aspirations de la conscience, se créant, peu à peu, à elle-même, ses réalités divines. Barth a rétabli les droits de la science *objective*, et son originale hardiesse consiste encore à libérer cette science des textes sacrés de toutes les entraves qu'un Luther avait arbitrairement forgées de toutes pièces. Il n'est pas nécessaire de poser comme principe préalable de l'explication scripturaire que le tout de l'Évangile et des épîtres est d'enseigner le salut par la foi seule, ni que saint Paul s'oppose à Jésus, ni que le Christ de l'Évangile est différent de celui des épîtres... Barth se libère de ces prétendus axiomes et, par là, rend un signalé service à l'exégèse véritablement indépendante et réellement objective.

Quand on connaît la faveur qui a accueilli ces nouveautés hardies, il est permis de penser qu'une nouvelle étape peut être parcourue par la pensée luthérienne. L'objectivisme rallie des disciples de plus en plus nombreux. A côté de ce courant purement théologique, on peut discerner un effort parallèle, dans le domaine de la philosophie, afin de discréditer le subjectivisme outrancier du système kantien. A la tête de ce mouvement, le docteur Karl Heim se fait remarquer par son habileté et sa ténacité. Il en veut à Kant d'avoir soulevé des problèmes qui n'en sont pas et d'avoir créé des difficultés que la réalité ne comporte pas. Entre le moi et le non-moi, quelle que soit son essence, ne cessent de s'établir des contacts directs, et Heim étend ceux-ci à la réa ité divine elle-même. Le fameux pont qui nous séparerait de l'extérieur est un mythe. L'objet nous enferme de toutes parts, nous circonscrit, nous pénètre, et de même nous l'enfermons et le pénétrons. Ces contacts relèvent de l'aperception et, pour Heim, ils deviennent « certitude religieuse », et « foi chrétienne » quand ils s'établissent entre notre conscience et la personne de Jésus-Christ. Voir ses principaux ouvrages : *Das Weltbild der Zukunft*, Berlin, 1904; *Glaubensgewissheit, eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion*, Leipzig, 1916, 1920, 1923; *Leitfaden der Dogmatik*, Leipzig, 1921-1923.

Nous pouvons ajouter à ce courant de réaction antisubjectiviste un nom catholique, car cet auteur a eu une profonde influence sur les écrivains protestants : celui de l'abbé Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*. (Ce qu'il y a d'éternel dans l'homme). Ne retenons de sa démonstration de l'interpénétration du réel externe et de la conscience que ces lignes caractéristiques : « Il va de soi que les besoins spécifiquement religieux ne peuvent être suscités que par des objets religieux déjà existants et par la connaissance préalable de ces objets et que, par conséquent, ils n'expliquent d'aucune façon ces derniers. Les objets religieux existent d'abord, et ce sont eux qui éveillent dans l'homme le besoin de s'occuper d'eux, c'est-à-dire les aspirations et la nostalgie spécialement religieuses. Tout besoin doit et peut être expliqué, mais il n'explique jamais rien lui-même. » Ainsi, l'erreur de la théologie protestante moderne a été de s'ingénier dans le vide et de raisonner sur des illusions. « Sa pensée gravite autour d'un « moi » s'appauvrissant de plus en plus. Elle se contente de répéter toujours les mêmes idées et n'a plus la force de s'abandonner courageusement à l'« être ». Quand on a vu, ainsi que nous l'avons montré plus haut dans un tableau un peu rapide, comment précisément, depuis Lessing, mais surtout depuis Schleiermacher et Ritschl en Allemagne, et depuis Sabatier en France, luthériens et calvinistes ont cru bon de renverser l'axe de leur foi chrétienne en faisant reposer celle-ci non plus sur l'étude directe des textes et des faits qui expliquent les cris de la foi, mais sur l'analyse de la conscience, d'où dériveraient toutes les manifestations de la croyance, on comprend que cette apologie un peu rude de l'« être » et cette critique juste de l'illusion subjectiviste aient fait réfléchir les théologiens protestants sur la valeur de leur méthode psychologique.

4° Pareillement, plusieurs récentes professions de foi de personnalités considérables les incitent aujourd'hui à examiner plus impartialement la valeur de ce qu'ils appellent le principe essentiel de la Réforme : la *liberté individuelle dans l'œuvre de la foi*. C'est en 1911 qu'un professeur à l'université de Zurich, M. F.-W. Foerster, publie un ouvrage intitulé *Autorité et liberté*, Lausanne (2e éd., 1920). (Voir un article chaleureux du pasteur Marc Boegner, dans *Le christianisme social*, 1922, p. 712-716.) M. Foerster ne craint pas de signaler avec vivacité tous les méfaits de la liberté individuelle dans le domaine religieux. Elle produit le dilettantisme, oppose à l'expérience des siècles et au *consensus sapientium*, son non-sens individuel, livre carrière aux bavards et aux cyniques, fait de l'acte religieux une sorte d'impressionnisme, aggrave la confusion des compétences et livre la parole sobre d'un sage aux élucubrations séduisantes d'un rhéteur ou d'un illuminé et fait de la cité un chaos de disputes. Cela est contraire à la notion même d'Église : celle-ci comporte fatalement et sagement une hiérarchie des valeurs et des ordres, les docteurs y ayant pour rôle naturel d'enseigner avec autorité; les fidèles, celui d'accepter l'enseignement autorisé. M. Foerster convient que ces conséquences vont à rétablir le protestantisme dans un cadre fort voisin de celui du catholicisme. Mais il ne s'en émeut pas et il s'en félicite, bien au contraire; car le concept protestant de liberté est une erreur manifeste. Il produit une religion « égocentrique », alors que la vie religieuse est d'abord la soumission du moi à une réalité supérieure, qui s'impose non à un individu, mais à un ensemble. Le protestantisme a méconnu le caractère universel de la religion quand il l'a réduite à une activité individuelle. De là découlent toutes les erreurs de la méthode protestante. L'individu juge, prétend juger pour lui, d'une manière souveraine, ce qui a été confié au sens de l'Église universelle. Les dogmes, les Écritures, appartiennent à une vie commune, non à un tribunal particulier. Celui-ci, quand il décide, le fait en conformité de la vie universelle de l'Église. Au rebours, la liberté protestante n'accorde de valeur qu'à ce qu'accepte le jugement personnel. C'est une méthode qui vicie la nature de son objet; elle est donc elle-même radicalement fausse, et M. Foerster ne craint

pas de l'appeler « néfaste ». Apercevoir cette erreur fondamentale, c'est retrouver la tradition et tout ce que le catholicisme entend par ce mot, la « culture chrétienne », celle des premières générations, des Pères et des conciles, des docteurs et des confesseurs qui nous transmettent la voix du passé, auquel les catholiques prétendent se relier, tandis que les protestants affectent de les tenir pour négligeables, au regard de leur foi personnelle. « C'est de cette tradition, écrit M. Foerster, de cette continuité que l'Église universelle tire sa supériorité sur toute autre autorité ecclésiastique. »

On comprend que ces notions ainsi réhabilitées entraînent après elles la justification de l'Église, organe naturel d'enseignement et de sainteté. Les protestants ne consentent à la regarder que comme un organe de sainteté. L'erreur est évidente, et la liberté réclame l'autorité, comme la sainteté s'accorde avec l'enseignement. Ce sont là des attitudes nouvelles et qui ont provoqué dans certains milieux réformés une attention sympathique. En Suisse, ces idées se répandent, et certains maîtres — les plus écoutés des jeunes générations — ne craignent plus de critiquer âprement les idées fondamentales de la Réforme. Les ouvrages du pasteur Maurice Neeser refusent d'accepter les notions d'autorité, de liberté, de libre examen, d'individualisme, qui lui semblent caractériser précisément les points faibles de la Réforme. C'est par cela que la Réforme leur est de moins en moins sympathique, bien qu'ils s'obstinent à proclamer sa bienfaisance, puisqu'elle a permis « la religion des consciences individuellement libérées et fraternellement associées ». Quant à définir clairement en quoi cette association permet la libération et où se trouvent les limites de la conscience libérée qui veut cependant rester associée à d'autres consciences religieuses, nul ne s'y aventure encore. Mais il est intéressant de noter la désaffection grandissante pour des notions reconnues « néfastes », qui semblaient jusqu'ici intangibles.

5° Il est enfin possible de discerner un dernier effort de réaction contre les excès de la théologie moderne. Nous avons vu que, reprenant une idée chère à Luther, les modernes théologiens ont fait une place prépondérante au *sentiment*. Entendons par ce mot non pas l'adhésion à une vérité que l'intelligence n'a pas réussi à éclaircir ou à imposer à son jugement et que le *cœur* fortifie et accepte, mais le fait que la conscience *sent*, *éprouve* et *reconnaît* comme divins certains événements ou certaines paroles. Le fidèle sent Dieu, et le chrétien sent Jésus-Christ. Nous sentons la divinité de certaines pages de l'Écriture et l'origine humaine de certaines autres. D'un mot, la religion et la foi sont l'œuvre de mouvements mystérieux de la conscience humaine. Nous avons vu l'abus qu'a fait de cette méthode la théologie moderne des réformés. Elle a véritablement provoqué les excès de l'exégèse moderne et des « expériences religieuses » dont les protestants se sont montrés longtemps tellement friands.

Il était nécessaire que les droits de l'histoire fussent de nouveau rétablis, que la certitude scientifique reprît le pas sur le pragmatisme. Il semble bien que l'on ait commencé par faire un sort mérité à l'aphorisme de certains théologiens modernes : « Dieu, disaient-ils, nous donne un esprit de vérité qui nous permet de faire souverainement le départ, dans la tradition chrétienne, entre ce qui est éternel et divin et ce qui est transitoire et humain, entre les éléments religieux et les éléments scientifiques. » (E. Ménégoz.) Les travaux les plus récents de l'école française semblent bien se désintéresser de cette sorte d'illuminisme et s'intéresser aux plus rigoureuses méthodes de la recherche historique. Mais la différence est grande entre l'œuvre historique de ces théologiens et celle du protestantisme libéral et sceptique du XIXe siècle. Le ton a changé; on ironise moins, parce que l'on comprend mieux. On revient sur les négations de l'école libérale, et l'on est beaucoup moins décisif quand il s'agit de rejeter le corps de doctrine traditionnel, mais beaucoup plus désireux de conserver tout ce qui peut l'être. Entendons bien que ce nouveau conservatisme est encore bien relatif et tout oppressé par le poids des longues années de scepticisme qu'a traversées le protestantisme. Mais enfin on aperçoit ce mouvement de réaction, qui sait trouver parfois des accents profonds où se révèle une âme nouvelle. En France, l'influence des pasteurs Marc Boegner, Henri Monnier, Alexandre Westphal est assurément bienfaisante. Marc Boegner osait, en 1912, en plein congrès de Jarnac, attaquer les thèses de l'école libérale. Il affirmait, contre elles, que Pierre était allé à Rome, qu'il y était mort martyr, que le prétendu conflit entre les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens dont les libéraux avaient tiré de si étranges conclusions contre la doctrine paulinienne « était purement imaginaire »; que le péché ne pouvait être ramené à une simple déchéance physique; rejetait la théorie du serf arbitre et donnait de la grâce une notion qui se rapproche de la notion catholique. Les derniers livres de M. Boegner ou de M. H. Monnier sur la rédemption marquent un progrès fort important dans cette voie de la réaction. Ce n'est pas à ces théologiens, qui prétendent faire encore œuvre d'historiens, qu'il faudrait demander de s'en remettre à « l'expérience religieuse », ce roman mythologique qui semble agoniser enfin dans une certaine école française.

Entendons bien que ces tendances ne ramènent pas encore aux positions voisines du catholicisme. Tel maître de la pensée protestante française, comme M. Goguel, malgré son indéniable indépendance, reste encore visiblement à la remorque des rationalistes allemands. Ses œuvres, fort remarquables, drainent encore beaucoup trop de cette pensée étrangère qui n'est pas, pour autant, messagère de certitude historique. On souhaiterait des négations moins décisives sur des arguments trop peu convaincants. Mais enfin c'est une chose nouvelle que d'avoir éliminé l'attitude stupidement dédaigneuse de l'école libérale à l'égard des textes sacrés et de les examiner comme signes valables et infiniment respectables de la foi primitive chrétienne.

Or, si l'on cherche les résultats positifs de ces diverses tendances réactives, on ne peut manquer de souligner les mouvements qui se produisent aujourd'hui dans le luthéranisme, l'anglicanisme et, en une très faible proportion, dans le calvinisme français. Chez les luthériens, c'est la formation, depuis 1918, de la Haute Église; chez les anglicans, le puissant développement du groupe *faith and order* qui a tenu en échec, par le congrès de Lausanne de 1927, les apparentes victoires du protestantisme sceptique à Stockholm, en 1925; chez les calvinistes, quelques aspirations récentes vers une règle de vie plus imprégnée de foi chrétienne et la réhabilitation des pratiques ascétiques, qui n'ont, à y regarder fixement, aucun sens dans un protestantisme authentique.

Un pasteur, Adolf Deissmann, ne craint plus de prendre en bloc l'Évangile, sans opposer, à la suite de Harnack, les innovations de Paul aux prémisses de Jésus. Le R. P. Parkes Cadman s'élève avec force contre le subjectivisme protestant et demande le retour aux études objectives d'un texte reconnu comme digne de confiance. Le luthérien Zöllner réclame nettement une transformation de la science protestante, accusée de sacrifier l'objectif au subjectif, alors que la vraie voie serait « de donner toujours plus à la sainte Écriture sa prérogative, comme *norma normans* ». Ces voix nouvelles peuvent et doivent jeter

le protestantisme d'aujourd'hui vers des destinées qui rapprocheraient l'heure des grandes réconciliations.

Nous ne pouvons donner ici qu'une bibliographie succincte.

I. — Outre les ouvrages cités dans le récit, on pourra consulter : Hergenröther, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, Fribourg, 1911 ; P. Hinneberg, *Die christliche Religion*, Leipzig, 1906 ; André Bouvier, *Notre enquête sur les Églises protestantes du monde*, 1925 ; André Paul, *L'unité chrétienne*, Paris, 1930.

II. — E. Fontanès, *Étude sur Lessing*, Paris, 1867 ; W.-B. Selbie, *Schleiermacher*, Londres, 1913 ; M. Goguel, *La théologie d'A. Ritschl*, Paris, 1905. — Sur les dernières phases de la dogmatique luthérienne : F. Smend, *Adolf von Harnack*, Leipzig, 1927 ; J. Bixler, *Men and tendencies in German religious thought*, dans *Harvard theological review*, 1930 ; du même, *The new theologisms, from Harnack to Barth*, dans le *Times*, 11 avril 1929 ; Grutzmacher, *Alt und Neuprotestantismus*, Leipzig, 1920 ; E. Vermeil, *La pensée religieuse d'E. Trœltsch*, Strasbourg, 1922 ; A. Jundt, *Une nouvelle tendance de la pensée religieuse : Karl Barth et son école*, dans *Revue d'Allemagne*, 15 avril 1932 ; Ch. Journet, *L'esprit du protestantisme en Suisse*, 1925 ; Raoul Patry, *La religion dans l'Allemagne d'aujourd'hui*, Paris, 1929 ; O. Holtzmann, *Commentaire du Nouveau Testament*, Berlin, 1930 (c'est la plus récente manifestation du rationalisme le plus aigu de la dogmatique luthérienne).

III. — Mme Coignet, *L'évolution du protestantisme français au XIXe siècle*, Paris, 1908 ; Léon Maury, *Le réveil religieux dans l'Église réformée (1810-1850)*, Paris, 1892 ; Ch.-Th. Gérold, *La faculté de théologie protestante de Strasbourg (1803-1872)*, Strasbourg, 1923 ; E. Frommel, *Études de théologie moderne*, Paris, 1909 ; *Œuvres* d'E. Ménégoz ; Hector Haldimann, *Le fidéisme, étude critique*, Paris, 1907 ; P. Lobstein, *Dogmatisme et symbolisme*, dans *Revue de théologie et de philosophie de Lausanne*, mars 1914 ; *La revue du christianisme social*, 1895-1933.

IV. — Rév. G.-P. Pollard, *Ecclesia anglicana*, Londres, 1930 ; A.-C. Headlam, *The new Prayer book*, Londres, 1927 ; Rév. Mackensie, *The confusion of the Churches*, Londres, 1925 ; Couturier, *Le « Book of common prayer » et l'Église anglicane*, Paris, 1928 ; G. Coolen, *L'anglicanisme d'aujourd'hui*, Paris, 1932 ; Rév. F. Woodlock, *The Church of England and reunion*, Londres, 1927 (excellente bibliographie de l'activité anglo-catholique).

V. — Max Strauch, *Die theologie Karl Barth's*, Strasbourg, 1924 (sur son influence qui déjà s'exerce en France, voir H. Monnier, *La mission historique de Jésus*, Paris, 1906, et *La rédemption*, Paris, 1919, préface) ; Alex. Westphal, *Expérience chrétienne et probité scientifique*, Paris, 1925 ; Goguel, *Wilhelm Hermann et le problème religieux actuel*, Paris, 1905.

J. DEDIEU.

PROU ou **PROUST** **Claude** (1648-1722), religieux célestin, naquit à Orléans vers 1648, entra chez les célestins, et y fit profession le 15 novembre 1666. Il passa les dernières années de sa vie au monastère de Verdelais, près de Bordeaux, et c'est là qu'il mourut, le 20 décembre 1722. Le P. Prou a composé un assez grand nombre d'écrits édifiants, dans lesquels on trouve quelques notes théologiques intéressantes : *Les regrets d'une âme touchée d'avoir abusé longtemps de la sainteté du « Pater »*, Orléans, 1691, in-12 ; *La vie de saint Lyé, solitaire de Beauce*, Orléans, 1694, in-8° ; *Réflexions chrétiennes sur la virginité*, Orléans, 1693, in-8°, réimprimées en 1700 sous le titre *Réflexions importantes sur la virginité ; Le guide des pèlerins de Notre-Dame de Verdelays*, Bordeaux, 1700, 1705, 1708, 1725, in-12 (d'après le P. Gobillot, *Notre-Dame de Verdelais*, p. 149, c'est la réunion, avec remaniements du texte, de deux ouvrages du P. Salé) ; *Dispositions nécessaires pour gagner le jubilé de l'année sainte*, Bordeaux, 1700, in-12 ; *Instructions morales touchant l'obligation de sanctifier les dimanches et les fêtes*, Bordeaux, 1705, in-12.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XX, p. 271 ; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VII, p. 76 ; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, éd. de 1759, t. VIII, p. 591-592.

J. CARREYRE.

PROVERBES (**LIVRE DES**). Livre de l'Ancien Testament, faisant partie, dans la Bible hébraïque, des hagiographes (*ketoûbîm*) et placé à la suite des Psaumes et de Job, rarement entre les deux ; dans les Septante et la Vulgate, après Job et les Psaumes, du moins pour l'ordinaire. Mss. dissidents, voir S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, Nancy, 1893, p. 331-339.

I. Titre. II. Contenu. III. Canonicité. IV. Composition, auteur et date. V. Texte et versions. VI. Caractère religieux et moral. VII. Enseignements doctrinaux. VIII. Commentateurs.

I. TITRE DU LIVRE. — Dans la Bible hébraïque, le livre a pour titre : *Mišlê Šelômôh*, « Proverbes de Salomon ». Peu correctement, des traités du Talmud, *Bab. Bath.*, 14^b-15^a ; *Schab.*, 152^b ; *Abod. Zar.*, 19^a, le désignent par abréviation sous le nom de *Mišlê*, « proverbes de... », faisant abstraction du régime nominal, nom de l'auteur présumé. Dans les mêmes conditions, Origène l'appelle *Mislot* (Μισλώθ, *Com. in Psalm.*, I, *P. G.*, t. XII, col. 1081 (selon Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXVI, Μισλώθ, *P. G.*, t. XX, col. 397) et saint Jérôme, *Masloth*, *Præf. in lib. Salom.*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1241, formes plurielles féminines, construites de celle de *Mešalôth*, parfois employée par les rabbins de préférence à la forme masculine *Mešalîm*, seule attestée par la Bible. Quelquefois aussi, le Talmud le nomme *Sefer ḥokmâh*, « livre de [la] sagesse ».

Il importe de bien préciser dès le début et de fixer le sens de l'appellatif *mašal* (plur., *mešalîm*) non intentionnellement appliqué, bien qu'en apparence applicable, par le titre général, à toutes phrases et propositions du livre. Ce sens se révèle, du reste, constant dans toute la Bible hébraïque à quelque moment que ce soit du développement de la langue sainte. Les plus anciens textes où nous le trouvons sont ceux de Num., XXIII, 4-7, 16-18 ; XXIV, 1-4, 15, où il désigne la « parole » mise par Jahvé à quatre reprises, après concession de « révélation » ou de « présage », dans la bouche de Balaam, « devin », sage et prophète (cf. Jos., XIII, 22), et traduite par celui-ci en *mašal* de style imagé, figuré, poétique, mesuré et strophique. Num., XXIII, 7, 18 ; XXIV, 3, 15. Et dans les psaumes les plus récents, tels que XLIX, 5 (hébreu, et ainsi des autres citations), ou encore LXXVIII, 2, il garde toujours ce sens de sentence ou enseignement divin inspiré. Même quand il a l'apparence de n'être parfois qu'un proverbe ou dicton populaire, comme dans I Reg., X, 12, tel *mašal* traduit en réalité un « signe ». une « leçon », telles dispositions arrêtées par Jahvé. Une « énigme », une « parabole » proposées au peuple sont aussi des « paroles » divines, Ez., XVII, 2 ; XXI, 5 ; XXIV, 3, des *mešalîm* pour la « maison d'Israël ». Il court, dans la masse, de faux *mešalîm*, expression de « visions de mensonge », de « divination trompeuse », Ez., XII, 22-24 ; XVIII, 2 : ils seront infirmés et remplacés par de vrais « oracles », émanés cette fois de Jahvé, XIII, 1 sq., 6-7, 8-10 ; XVIII, 3 ; Hab., II, 6 sq. ; Job, XIII, 12. « Oracle » de Jahvé, le *mašal* contre le roi de Babylone. Is., XIV, 3-33. « Parole » de Jahvé, le *mašal* à chanter en « complainte » sur la race perverse des riches convoiteux et ravisseurs. Mich., II, 1-4 sq. Vivant *mašal*, vivante leçon, « signe » de la colère de Jahvé, Ez., XIV, 8, l'idolâtre consultant, à qui Jahvé « répond » lui-même en le retranchant du milieu de son peuple. Et il en est tout de même du peuple livré, vendu aux nations, Ps., XLIV, 15, rejeté de Dieu, II Par., VII, 20, du roi et des princes frappés de la vengeance divine en face de tous les royaumes de la terre. Jer., XXV, 9 ; cf. Deut., XXVIII, 37 ; III Reg., IX, 7 ; Ps., LXIX, 12. Le « vieux proverbe » de I Reg., XXIV, 14 : « Des méchants vient la méchanceté », qui paraît si banal, a le caractère sacré de proverbe venant « des aïeux », des temps antiques où domine parmi les hommes la sagesse

divine révélatrice. Les « trois mille maximes », ou proverbes, prononcées par Salomon, III Reg., v, 12, sont les heureux effets de la « sagesse donnée par Dieu » au grand roi. *Ibid.*, 9. Tout *mešal* du livre sera donc à considérer essentiellement comme une instruction, un enseignement, une leçon ou un exemple d'inspiration divine, assimilable aux oracles rendus par les gardiens des sorts ou les prophètes : sentence ou maxime d'ordre religieux ou moral enveloppée dans une image, une comparaison expresse ou latente qui demande à l'auditeur ou au lecteur l'effort de pénétration nécessaire pour en saisir le sens et la portée.

La Bible grecque intitule le livre Παροιμίαι Σολομῶντος, « Adages (ou Proverbes) de Salomon ». Le mot hébreu *mešal* s'y trouve cependant traduit le plus souvent par παραβολή; et le titre secondaire de xxv, 1, porte παιδεῖαι, « instructions » de Salomon. Ces deux mots reflètent mieux que παροιμίαι le sens fondamental de *mešal*, en faisant droit, pris ensemble, à la double acception de celui-ci, « comparaison » et « enseignement », « exemple » et « leçon », « parabole » et « maxime ». Comme les rabbins du Talmud, les Pères grecs n'ont pas manqué de donner au livre le nom de « Sagesse », Σοφία : saint Justin, *Dial.*, 129, *P. G.*, t. VI, col. 771; Méliton de Sardes (dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 397); Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, II, 2, *P. G.*, t. VIII, col. 421, etc.; Clément Romain, *I Cor.*, 57, *P. G.*, t. I, col. 321, le cite par les mots : λέγει ἡ πανάρετος σοφία, et saint Grégoire de Nazianze, *Or.*, VIII, 9, *P. G.*, t. XXXV, col. 785 : ἡ παιδαγωγικὴ σοφία.

La Vulgate hiéronymienne a traduit le mot *mešal* par *parabola* dans le titre général du livre, I, 1, aussi bien que dans les titres secondaires, x, 1, et xxv, 1. L'ancienne Vulgate portait : *Proverbia (Præf. in lib. Sal.)*. Cette double traduction est attestée aussi dans les divers passages bibliques cités plus haut. Une fois, Ps., XLIV, 15, saint Jérôme a traduit : *similitudo*, faisant observer ailleurs, *Epist.*, CVI, 26 : *Alioquin in Hebraico ita scriptum reperi : Posuisti nos proverbium in gentibus*». En quelques passages, l'équivalence *proverbium* et *parabola* se trouve clairement indiquée : Ez., XXIV, 3; XVIII, 2, 3; Jer., XXIV, 9; en d'autres, *parabola* et *exemplum :* II Par., VII, 20; *proverbium* et *exemplum :* Ez., XIV, 8; *proverbium* et *fabula :* Deut., XXVIII, 37; III Reg., IX, 7.

Le titre latin *Proverbia* annonce donc lui aussi tout autre chose qu'un recueil de proverbes ou dictons populaires, impersonnels et anonymes, teintés d'un utilitarisme vulgaire, et tombés dans le domaine commun. Le livre ne procède pas de la « sagesse des nations », souvent contestable, mais de la Sagesse divine, toujours éclairée et judicieuse, élevée et morale. Et l'on peut affirmer qu'il ne contient aucun « proverbe » au sens où nous entendons habituellement ce mot. C'est aussi un livre de (la) Sagesse, selon saint Cyprien, *Testim.*, III, 53, *P. L.*, t. IV, col. 761 : *Sapientia Salomonis;* l'Église le range au nombre des « livres sapientiaux », et le missel lui donne concurremment avec ceux-ci le titre de *Liber sapientiæ*.

II. CONTENU DU LIVRE. — Le thème ou sujet du livre, c'est la « Sagesse » qui s'affirme, s'établit, se définit ou se développe en huit sections nettement délimitées bien que d'inégale longueur. Après un court préambule, ou avant-propos, qui d'abord en une seule phrase, I, 1-4, donne le titre général de l'ouvrage, 1, et le but visé par le collecteur des « proverbes de Salomon, fils de David, roi d'Israël », 2-4, puis invite le « sage » lecteur à l'attention, 5-6, nous lisons donc successivement :

1° *Une série d'avertissements généraux de la Sagesse*, I, 7-IX. — L'auteur, qui s'identifie en quelque manière à la sagesse qu'il enseigne, ayant posé dans la « crainte de Jahvé », 7, le principe fondamental de celle-ci, adresse à douze reprises différentes ces avertissements généraux à « *son* fils », ou à « *ses* fils », comme le ferait un père ou un maître soucieux de leur instruction et de leur éducation : I, 8-19; II, 1-22; III, 1-10; 11-20; 21-35; IV, 1-9; 10-19; 20-27; V, 1-23; VI, 1-5; 20-35; VII, 1-27. Deux fois, I, 20-33, et VIII, 1-36, la Sagesse personnifiée « crie » elle-même ses appels ou son éloge. Une fois, VI, 6-11, le « paresseux » est invité à devenir sage et, VI, 12-19, le « querelleur et faux témoin » voué à la haine de Jahvé. Pour finir, le double banquet allégorique de la Sagesse, IX, 1-6, et de la Folie, 13-18, séparés par un parallèle entre le sage et le fou (moqueur) dans leur attitude en face de la réprimande, 7-12. Dans un style légèrement diffus, avec quelques répétitions, et suivant un développement assez peu régulier, mais sur un ton noble et élevé, et avec abondance d'images vivantes et de prosopopées hardies, ces morceaux exhortent à la recherche empressée de la sagesse, partant de diverses considérations sur sa valeur intrinsèque, ou sur le profit ou le dommage qui résulte de son acquisition ou de son abandon : I, 8-19, ne point s'associer à ceux qui veulent réaliser le gain par la violence; 20-33, la ruine est la conséquence du refus d'écouter les appels de la Sagesse; II, 1-22, les plus grands avantages de l'ordre religieux et moral sont attachés à la poursuite de la Sagesse; III, 1-10, la santé, la prospérité, une longue vie et le bonheur sont le prix d'une sage recherche de Jahvé; 11-20, la correction infligée par Jahvé à celui qu'il aime assure la possession de la Sagesse plus précieuse que les plus grands trésors; III, 21-35, garder la sagesse acquise, c'est s'assurer la protection divine et la paix avec le prochain; IV, 1-9, écouter les enseignements de l'écrivain bien instruit lui-même par son père, les observer en acquérant la si estimable sagesse; 10-19, la voie de la sagesse est sûre, celle du méchant ne l'est pas; 20-27, la droiture est un guide sur le bon chemin; V, 1-23, éviter la femme étrangère, adultère, et s'attacher à la femme reçue dans la jeunesse : Jahvé châtie le pécheur; VI, 1-5, éviter de cautionner autrui; 6-11, la paresse amène la pauvreté; 12-19, la duplicité du querelleur et du faux témoin cause sa ruine et elle est odieuse à Jahvé; VI, 20-35, et VII, 1-27, dangers que fait courir la femme étrangère par ses intrigues; VIII, 1-36, la Sagesse demande que l'on écoute ses paroles de vérité, parce que seule elle donne la science, la richesse, la gloire et la justice; ayant en Jahvé lui-même ses origines, seule elle attire la faveur de Jahvé; IX, 1-6, la Sagesse invite l'insensé à son banquet pour qu'il devienne sage; 13-18, la Folie, pour qu'il en meure; 7-12, il y a profit pour le sage à être repris et instruit; le fou, qui se moque de la réprimande, portera la peine de sa folie.

2° *Une première collection de proverbes salomoniens*, X-XXII, 16. — Ces « proverbes », au nombre de 373, sont tous, sans exception aucune, de simples distiques dont chacun énonce une maxime particulière de conduite, le plus souvent sans connexion avec ce qui précède ou ce qui suit. Quelques séries se rattachent pourtant à un même sujet, ce sont : XI, 3-8, les fruits de la droiture et de la perversité; XI, 17-21, ceux de la justice et de la méchanceté; XII, 17-19, les péchés de la langue; XVI, 10-15, les devoirs et la faveur des rois; XI, 9-11, l'action du juste et de l'impie dans la cité. Il est impossible de donner l'analyse de ces maximes sans les reproduire toutes, ce qui serait excessif; mais tous les traits de leur doctrine religieuse et morale seront groupés plus loin. Ces maximes sont de style simple, mais élégant, fréquemment enveloppées dans le voile transparent d'une comparaison qui provoque la réflexion et fait pénétrer et retenir la leçon.

3° *Une collection de paroles des sages*, XXII, 17-XXIV, 22. — Petits groupes de préceptes ou de conseils plus développés pour la plupart que les précédents « proverbes » de Salomon. Le simple distique y est du moins très rare (XXII, 28; XXIII, 9; XXIV, 8, 9, 10). L'exhortation du père ou du maître à son « fils » ou à son disciple y reparaît, XXII, 17 sq.; XXIII, 15, 19, 22, 26; XXIV, 13-21 : c'est la manière des neuf premiers chapitres. Après une introduction invitant le disciple « plusieurs fois déjà catéchisé par écrit » à être attentif et à bien s'appliquer, XXII, 17-21, sont donnés les conseils pratiques de ne pas opprimer le pauvre, 22-23, mais, au contraire, de porter secours aux malheureux opprimés, XXIV, 11-12; de fuir la société de l'homme colère, XXII, 24-25; de ne point se porter caution pour dettes, 26-27; de ne déplacer point les bornes des champs, 28 et XXIII, 10-11; de se rendre habile à l'ouvrage, XXII, 29; de pratiquer la tempérance à la table des grands, XXIII, 1-3; de ne point se tourmenter pour s'enrichir, 4-5; d'éviter la table de l'envieux, 6-8; de ne parler point sagesse à l'insensé, 9, fauteur de péché, XXIV, 9; de s'appliquer aux enseignements de la sagesse, XXIII, 12, pour faire le bonheur du maître sage, 15-16, et des parents âgés, 22-25; de se garder de la gourmandise, XXIII, 19-21, de l'ivrognerie, 29-35, de la courtisane étrangère, 26-28; de ne point porter envie aux méchants, XXIV, 1-2 et 19-20; de ne point se réjouir du malheur d'un ennemi, 17-18; de n'épargner point la correction à l'enfant, XXIII, 13-14. On reprend enfin l'éloge de la sagesse, qui est un miel pour l'âme, XXIV, 13-14, et comporte les plus grands avantages pour la conduite des affaires, XXIV, 3-6. L'invitation à « craindre Jahvé », scelle en quelque sorte ce morceau, XXIII, 17-18, et XXIV, 21-22, comme elle avait introduit les avertissements généraux de la Sagesse, I, 7, « crainte » rappelée cinq fois au cours de ces avertissements mêmes, I, 29; II, 5; III, 7; VIII, 13; IX, 10; neuf fois signalée dans la collection salomonienne, X, 27; XIV, 2, 26, 27; XV, 16, 33; XVI, 6; XIX, 23; XXII, 4, et ne devant plus reparaître que tout à la fin du livre, XXXI, 30-31.

4° *Une autre petite collection de paroles « des sages »*, XXIV, 23-34. — Elle recommande de juger sans avoir égard aux personnes, 24-25; quelques maximes touchant la conduite à tenir envers le prochain, 26-29; le champ du paresseux, 30-34.

5° *Une collection de « proverbes de Salomon recueillis par les gens d'Ézéchias, roi de Juda »*, XXV-XXIX. — Au nombre de 127, ces proverbes sont aussi énoncés en distiques pour la plupart; ne font exception que XXV, 6-7, 9-10, 13, 21-22; XXVI, 18-19, 24-26; XXVII, 10, 15-16, 23-27; XXVIII, 10. Parmi eux se trouvent aussi quelques séries traitant d'un même sujet : XXV, 4-5, dangers que cause le méchant; XXV, 6-7, se tenir humblement devant les grands; XXV, 8-10 et 16-17, pratiquer la discrétion; XXV, 21-22, prendre en pitié son ennemi dans le besoin; XXVI, 3-12, à quoi ressemble l'insensé; 13-16, le paresseux; 20-26, le rapporteur et le haineux; XXVII, 23-27, prévoyance au pâturage. De style moins concis que dans le premier recueil salomonien, les maximes de cette section sont plutôt d'allure populaire et d'intelligence plus facile.

6° *Des « Paroles d'Agur, fils de Iaqê »*, XXX. — Ce personnage d'Agur, que saint Jérôme, dans la Vulgate, a considéré comme un personnage symbolique, rendant son nom propre par le nom commun *congregans*, « collectionneur » (de proverbes), analogue à celui de *kôhélet* dans Eccl., I, 1, n'est pas autrement connu des écrivains bibliques, non plus que son père Iaqê (Vulg., *vomens*); mais le mot hébreu suivant, légèrement amendé (lire *hammaśśâ'î* au lieu de *hammaśś'î*), donnait peut-être son nom patronymique : le Massaïte, ou l'habitant de Massa, région de l'Arabie, au sud-est de la Palestine, que Gen., XXV, 14. et I Par., I, 30, peuplent de « fils d'Ismaël ». La suite du verset (XXX, 1), rendue par les versions grecque et latine de façon presque inintelligible, constitue peut-être aussi, par l'effet d'un regroupement des consonnes hébraïques en mots différents, la première de ces paroles d'Agur annoncées par le titre : « Cet homme (Agur) a dit : Je me suis lassé, ô Dieu!... et (maintenant) je cède (je cesse mes recherches); *car* sans esprit suis-je plus que personne. » Cette petite collection, qui ne renferme qu'une maxime formulée en un simple distique, les autres se développant plus longuement, offre deux séries de « proverbes » de genres différents : l'une, introduite par une suite d'interrogations anxieuses touchant la « science » et la puissance du Dieu « saint », 1-4, exalte la « parole de Dieu », 5-6, engage au respect de son « nom », 7-9, réprouve la calomnie du serviteur auprès du maître, 10, condamne le fils irrespectueux, 17, moque l'orgueil et la colère, 32-33; l'autre, qui appartient au genre énigmatique, comporte six « proverbes » *numériques*, où sont énumérées — soit en nombre fixe, des choses, bêtes ou personnes réunies et comparées sous une notation morale identique ou analogue : XXX, 11-14, quatre races perverses; 24-28, quatre animaux petits, mais sages — soit en gradation ascendante, de deux à trois, de trois à quatre... également sous un même rapport : XXX, 15, 16, deux, trois, quatre choses insatiables; 18-20, trois, quatre choses mystérieuses; 21-23, trois, quatre choses néfastes; 29-31, trois, quatre créatures braves et de belle allure.

7° *Des « Paroles du roi Lemuel »*, XXXI, 1-9. — « Roi de Massa » — ainsi peut-on traduire en négligeant (avec les Septante, le targum et le syriaque) la ponctuation massorétique — Lemuel est « instruit » par sa mère, la reine mère qui le conseille dans sa jeunesse, de trois maximes de bonne conduite royale : XXXI, 2-3, se garder des femmes « qui perdent les rois »; 4-5, se défier de l'usage du vin et des liqueurs fortes « qui font oublier la loi » (le laisser au malheureux pour qu'il oublie ses misères, 6-7); 8-9, juger selon la justice et protéger le délaissé et l'indigent.

8° *Un portrait d'une femme vertueuse*, XXXI, 10-31. — Poème alphabétique (ou acrostiche) composé d'autant de distiques qu'il existe de consonnes dans l'alphabet hébraïque, chacun d'eux commençant par une de ces consonnes dans l'ordre habituel. C'est la peinture d'une femme vivant et agissant dans la sphère de son propre foyer domestique, comme épouse fidèle et laborieuse, comme mère de famille sage, prudente et soigneuse, comme maîtresse de maison diligente et perspicace : c'est pourquoi son mari est heureux et honoré, ses enfants respectueux et dociles, et sa maison prospère. Cette femme — le poète paraît viser quelque personne de lui connue — a surpassé toutes les autres en force et en vertu : c'est qu'elle a préféré les actions vertueuses aux soins de la beauté, et qu'elle a eu pour mobile la « crainte de Jahvé ».

9° *Remarques générales sur le contenu*. — Il convient de signaler dans quelques-unes de ces sections d'assez nombreuses *répétitions*. Plus d'un « proverbe » se trouve reproduit textuellement, ou à très peu près, de l'une à l'autre, ou encore dans la même collection. Ce dernier cas est toutefois le moins fréquent; ainsi, l'on ne peut noter dans la première collection de proverbes salomoniens que les deux répétitions, XIV, 12, et XVI, 25; XVI, 2, et XXI, 2. Plus nombreuses sont-elles d'une collection à l'autre; ainsi de la première à la deuxième collection salomonienne : XVIII, 8, et XXVI, 22; XIX, 24, et XXVI, 15; XX, 16, et XXVII, 13; XXI, 9, et XXV, 24; XXII, 2, et XXIX, 13; XXII, 3, et XXVII, 12; XXII, 13, et XXVI, 13. Deux distiques touchant le paresseux des « paroles des sages », XXIV, 33-34, sont

reproduits au cours des avertissements généraux de la Sagesse, vi, 10-11.

Beaucoup plus souvent encore, il arrive que deux proverbes, dans une même collection, ou d'une collection à l'autre (cela plus rarement toutefois), coïncident pour la moitié du distique seulement, l'autre moitié étant différente; ainsi, dans la première collection salomonienne : x, 2, et xi, 4; x, 6 et 11; x, 8 et 10; x, 15, et xviii, 11; xi, 13, et xx, 19; xi, 21, et xvi, 5; xii, 14; xiii, 2, et xviii, 20; xiii, 14, et xiv, 27; xiv, 31, et xvii, 5; xv, 33, et xviii, 12; xvi, 12, et xx, 28; xix, 12, et xx, 2; xx, 10, et xx, 23; dans la deuxième : xxvi, 12, et xxix, 20; de la première à la deuxième : x, 1, et xxix, 3; xv, 18, et xxix, 22; xv, 23, et xxv, 11; xvi, 12, et xxv, 5; xvii, 3, et xxvii, 21; xix, 1, et xxviii, 6; dans les « Paroles des sages » : xxii, 28, et xxiii, 10; xxiii, 17-18, et xxiv, 19-20. En revanche, la même pensée se trouve exprimée quelquefois à différents endroits dans des termes non tout à fait identiques; ainsi constituent de simples *variations* d'un même proverbe : x, 11; xiii, 3, et xiv, 3; x, 25, et xii, 3, 7; x, 28, et xi, 7; xi, 5, et xiii, 6; xi, 20; xii, 22, et xv, 8; xiv, 27, et xvi, 22; xvi, 18, et xviii, 12; xix, 13, et xxvii, 15; xxviii, 12, 28, et xxix, 2.

Les deux collections salomoniennes x-xxii, 16, et xxv-xxix, ne semblent pas avoir été ordonnées suivant quelque principe visant à grouper toujours des proverbes de même nature ou de pensée analogue; et si les auteurs et commentateurs ont bien pu ranger eux-mêmes sous des titres très généraux ces multiples maximes, ce n'a été qu'en négligeant beaucoup de détails rebelles à l'ordonnance du plan présumé le plus naturel et le plus logique. Cf. O. Zœckler, *Die Sprüche Salomons*, Bielefeld, 1867, p. 20, et H. Lesêtre, *Le livre des Proverbes*, Paris, 1879, p. 30, cités dans R. Cornely, *Introductio specialis in libros Vet. Test.*, t. ii, Paris, 1887, p. 137-139. Il n'est même pas possible non plus d'introduire dans le long morceau des avertissements de la Sagesse (i, 7-ix, 18) des divisions et subdivisions rigoureuses, bien que le sujet traité soit unique et que l'exposé se déroule d'une seule haleine du commencement à la fin. Aucun plan ne se remarque non plus dans les autres collections. Paroles des sages, xxii, 17-xxiv, 34, et d'Agur, xxx. Pour obtenir une vue générale et complète des préceptes et maximes du livre des Proverbes suivant presque chaque branche de la morale pratique, il faut regrouper ces proverbes d'après leurs sujets « en triant telles quelles de l'amas toutes et chacune de ces perles pour les enfiler en chapelets différents ». Ce travail a été fait en particulier par R. F. Horton, *The book of Proverbs*, 1891 (*The expositor's Bible*).

III. Canonicité. — Le traducteur grec de l'Ecclésiastique témoigne indirectement l'admission déjà séculaire du livre des Proverbes au canon hébreu, lorsqu'il loue son grand-père d'avoir voulu écrire, « lui aussi », après s'être « appliqué longtemps à la lecture de la *Loi*, des *Prophètes* et des *autres livres* de nos pères », un « traité d'éducation et de sagesse ». Il est évident que ce *nouveau* traité de morale de Jésus, fils de Sirach, s'oppose ici au recueil de même caractère, celui des Proverbes, lu par le nouvel auteur dans la *collection* des hagiographes (autres livres) déjà constituée pour une bonne part. Eccli., *prol.* Le recueil salomonien se trouve même fort probablement signalé dans Eccli., xlvii, 18 (Vulg., 17) entre le Cantique et l'Ecclésiaste — παροιμίαις — comme émané du grand roi « débordant d'intelligence céleste ». Cf. xxiv, 23-27, et III Reg., iii, 9, 11-12. On peut aussi être assuré que Josèphe comptait les Proverbes au nombre des « quatre hymnes et prescriptions morales » qu'il ajoutait aux cinq livres de Moïse et aux treize livres des prophètes pour parfaire la somme des vingt-deux livres contenant les « déclarations divines, Θεοῦ δόγματα, auxquels les Juifs veulent rester attachés et pour lesquels ils sont prêts à mourir si cela est nécessaire ». *Contra Apion.*, i, 8. Mais on peut noter que la mémoire gardée par les docteurs du Talmud et quelques écrivains juifs post talmudiques d'anciennes controverses relatives à la valeur canonique des Proverbes montre assez clairement que la décision touchant la canonicité de ce livre ne remonte pas à une trop haute antiquité : « Autrefois, on disait : les Proverbes... doivent être *cachés* (déclarés apocryphes), car ils contiennent des paraboles..., et on résolut de les *cacher*. » R. Nathan, *Aboth*, c. i, en écho du traité *Schabbath*, 30[b] : « On voulait... cacher le livre des Proverbes parce qu'il renferme des contradictions; mais on ne l'a pas fait... » Ces « contradictions » furent définitivement levées au synode de Jamnia (Jabné) vers l'an 100 après Jésus-Christ, et le livre fut *maintenu* dans le canon. Elles portaient à peu près uniquement sur l'opposition apparente des deux passages xxvi, 4 : « *Ne réponds pas* à l'insensé selon sa folie... », et *ibid.*, 5 : « *Réponds* à l'insensé selon sa folie... », à ramener simplement à une question d'opportunité. Les docteurs juifs préférèrent rapporter 4 aux choses de la terre et 5 aux choses religieuses. Une autre difficulté, soulevée à propos de la péricope de la femme adultère, vii, 7 et 10-13, avait été résolue de la même façon : les descriptions passionnelles de ce passage, jugées d'abord inconvenantes pour un livre sacré comme trop réalistes et trop suggestives, furent à interpréter dans un sens purement allégorique. On peut soupçonner enfin que ces légères fluctuations de la tradition juive touchant la canonicité des Proverbes masquaient un sentiment de doute relativement à la composition du *livre* dans son entier par Salomon, vu l'étrange opinion, rapportée dans *Baba Bathra*, 14[b]-15[a], qui faisait d'« Ézéchias et de ses aides » les auteurs des livres d'Isaïe, des *Proverbes*, du Cantique et de l'Ecclésiaste.

Les chrétiens ont reçu des Juifs le livre des Proverbes avec la Bible grecque, et donc le considèrent comme livre canonique. Les écrivains apostoliques le citent en effet, ou expressément comme « Écriture » : Jac., iv, 6 (Prov., iii, 34); Rom., iii, 15 (Prov., i, 16); Rom., xii, 20 (Prov., xxv, 21, 22), et comme « exhortation » divine : Heb., xii, 5 (Prov., iii, 11-12); ou librement, sans formule d'introduction, à l'effet d'inculquer à leurs lecteurs des préceptes de morale religieuse : II Cor., ix, 7 (Prov., xxii, 9); viii, 21 (Prov., iii, 4); Luc., xiv, 10 (Prov., xxv, 6, 7); Heb., xii, 13 (Prov., iv, 26); I Petr., ii, 17 (Prov., xxiv, 21); iv, 8 (Prov., x, 12); iv, 18 (Prov., xi, 31); v, 5 (Prov., iii, 34); II Petr., ii, 22 (Prov., xxvi, 11), etc. Les premiers Pères suivent leur exemple : Barnabé, *Epist.*, v; Clément Romain, *I Cor.*, 14, 21, 30, 56, 57; Ignace, *Ad Ephes.*, 5; *Ad Magn.*, 12; Polycarpe, *Ad Philip.*, 6. Seul dans l'antiquité, Théodore de Mopsueste non seulement nia l'inspiration « prophétique » des Proverbes, Kihn, *Theodor von Mopsuestia*, Fribourg, 1880, p. 78, mais leur contesta toute inspiration divine, au dire du concile général de Constantinople de 553, qui le condamna : *Proverbia... quæ ipse (Salomo)* EX SUA PERSONA *ad aliorum utilitatem composuit, quum* PROPHETIÆ *quidem gratiam non accepisset*, PRUDENTIÆ *vero gratiam, quæ evidenter* ALTERA *est præter illam, secundum S. Pauli vocem I Cor., XII, 8 (per Spiritum datur sermo sapientiæ)*. Mansi, *Concil.*, t. x, col. 223. Cf. *Rev. bibl.*, 1929, p. 389-390.

Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, 1670, c. ii, p. 15, et Jean Le Clerc, *Sentiments de quelques théologiens de Hollande*, Amsterdam, 1685, lettre xii, ont repris cette opinion. Les Proverbes de Salomon ne sont nullement inspirés, attendu que — particulièrement suivant Jean Le Clerc — « des sentences de ce genre ont pu être

formulées sans l'inspiration, par n'importe qui; qu'on y trouve nombre de proverbes populaires et de sens commun qui n'ont rien de divin; qu'on y lit beaucoup de conseils d'économie domestique que des servantes et des campagnards entendent sans aucune révélation; qu'on en aurait pu même émettre de meilleurs sans une grâce de l'Esprit-Saint, et que c'est bien peu estimer l'esprit de prophétie que de lui en attribuer de tels; bien plus, nombre d'entre eux blessent la charité évangélique, car, si les marchands de notre époque connaissent aussi bien que ceux du temps de Salomon la règle de ne cautionner point autrui à l'aveuglette, VI, 1; XXII, 26; XXVII, 13, il peut se faire qu'à l'économie soit à préférer la charité, comme il appert de la parabole du Samaritain, qui, mû par la charité, cautionna le Juif laissé pour mort sur le chemin. » A ce compte, répondait Richard Simon, *Réponse aux sentiments de quelques théologiens de Hollande*, Rotterdam, 1686, c. XIII, devrait péricliter aussi l'inspiration de beaucoup d'autres livres bibliques, car ils contiennent bien des choses dont la connaissance ne nécessitait point l'inspiration. Mais « autre chose est l'inspiration et autre chose la révélation : l'inspiration d'un livre ne doit pas être déduite de son contenu, mais de la révélation divine elle-même à nous certainement manifestée ». D'autre part, on ne voit pas quel antagonisme existerait entre le précepte d'éviter de donner une caution imprudente et celui de la charité : quiconque agit suivant la charité n'agit pas à l'aveuglette ou imprudemment. Voir col. 923 au bas, *Texte et versions* (conclusions).

IV. Composition, auteur et date. — 1° *Composition.* — Le livre des Proverbes se présente à nous comme un *recueil* de collections de maximes ou sentences morales auquel se trouve préfixée une longue *introduction* : poème suivi faisant l'éloge de la Sagesse dont sont remplis les proverbes eux-mêmes, I, 7-IX. N'échappe à cette catégorie que le morceau final, XXXI, 10-31, de la « Femme forte », lequel est un poème alphabétique d'une seule venue et d'un seul sujet. Entre les deux collections des « maximes de Salomon », X-XXII, 16, et XXV-XXIX, qui forment présentement le corps de l'ouvrage, l'auteur de l'introduction paraît bien avoir intercalé, moyennant un court préambule tout à fait de son style, XXII, 17-21, deux petites séries de « Paroles des sages », XXII, 17-XXIV, 22, et XXIV, 23-34, dont une partie, XXII, 17-XXIII, 11, semble avoir été sinon tout à fait empruntée, du moins verbalement imitée — préambule et maximes — du livre égyptien (texte hiératique) des *Maximes d'Amenemope*, du début du premier millénaire avant Jésus-Christ.

Ce livre des *Maximes d'Amenemope* contient, distribuées en trente chapitres, toute sorte de maximes de bonne vie religieuse, morale et philanthropique. Les points de contact avec la première série des « Paroles des sages » sont les suivants : Am., III, 9-10, et Prov., XXII, 17; Am., III, 11, 16, et Prov., XXII, 18; Am., XXVII, 7-8, et Prov., XXII, 20; Am., I, 5-6, et Prov., XXII, 21 : Am., IV, 4, 5, et Prov., XXII, 22; Am., XI, 13, 14, et Prov., XXII, 24; Am., XI, 16, 17, et Prov., XXII, 25; Am., VIII, 9, 10, et Prov., XXII, 28; Am., XXVII, 16, 17, et Prov., XXII, 29; Am., XXIII, 13-18, et Prov., XXIII, 1-3; Am., IX, 10, 14, 16, et Prov., XXIII, 4; Am., IX, 19; X, 4, 5, et Prov., XXIII, 5; Am., XIV, 5, 6, et Prov., XXIII, 6; Am., XIV, 7-10, et Prov., XXIII, 7; Am., XIV, 17, 18, et Prov., XXIII, 8; Am., XXII, 11, 12, et Prov., XXIII, 9; Am., VII, 12; VIII, 9, et Prov., XXIII, 10; Am., VII, 19; VIII, 10, et Prov., XXIII, 11. Beaucoup de ces rapprochements faits *de plano*, ou institués grâce à l'apport du texte des Septante, corrigeant et rétablissant le texte hébreu plus ou moins altéré dans le détail, sont frappants. Fait significatif, le rapport idéal et verbal entre la série des proverbes XXII, 17-XXIII, 11, et les *Maximes d'Amenemope* cesse brusquement avec Prov., XXIII, 12; et il est impossible de relever dans tout le reste du livre hébreu d'autre rapport, idéal et verbal à la fois, avec ces *Maximes*. D'autre part, des quatre versets de la série non représentés dans le texte d'Amenemope, XXII, 19, 23, 26 et 27, deux, 19 et 23, ne peuvent être considérés comme rompant ou désagrégeant le petit bloc des emprunts sciemment faits au livre égyptien, n'étant que la signature même de l'emprunteur israélite, par leur caractère essentiellement jahviste; les deux autres, 26 et 27, sans analogues non plus dans Amenemope, et ne constituant qu'une seule maxime (celle du cautionnement imprudemment engagé), ont bien pu exister dans une recension hiératique différente de celle que nous possédons ou venir de quelque autre collection égyptienne ou même israélite. Du reste, l'auteur hébreu adapte manifestement ces emprunts faits à la sagesse égyptienne à la pensée et au style hébraïques, par suppression, condensation et remaniements de détail. P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel, 1929, p. 5-34, donne la bibliographie des plus intéressants travaux sur la question, depuis 1924, où l'emprunt fut signalé pour la première fois par Erman. A. Mallon, *La sagesse de l'Égyptien Amen-em-ope et les Proverbes de Salomon*, dans *Biblica*, Rome, 1927, p. 3-30, admet la relation intime entre les passages des Proverbes et l'écrit égyptien. G. Lambert, *De fontibus ægyptiacis Librorum sapientialium*, dans *Verbum domini*, Rome, 1931, p. 121-128, recommande la plus grande prudence à ce sujet. A. Vaccari, *De libris didacticis (Institutiones biblicæ)*, 1929, p. 55, admet lui aussi une grande relation, mais indirecte, entre les deux écrits, lesquels dépendraient alors d'une source commune très vraisemblablement hébraïque. En 1929, E. Dhorme, dans la *Revue biblique*, p. 622-624, niait tout emprunt : « A peine une influence indirecte, parce que l'auteur des Proverbes aime à consulter la sagesse des peuples. » Voir également *Dict. apolog.*, fasc. 22, 1927, col. 1209-1210 : « Dans ce cas, il vaut mieux parler d'imitation que d'emprunt...; la connaissance que l'écrivain hébreu a eue des maximes du sage égyptien a pu n'être qu'indirecte ou puisée à une source commune. » (A. Vaccari, *loc. cit.*) J. Renié, *Manuel d'Écriture sainte*, t. II, Lyon-Paris, 1930, p. 435-436.

La suite des « Paroles des sages », XXIII, 12-XXIV, 22, Ire série, comprendrait même encore trois autres petits groupes de maximes, introduits chacun par une courte phrase d'allure générale et parénétique : XXIII, 12-18, introduit par 12 : « Applique ton cœur à l'instruction (qui suit) »; XXIII, 19-25, introduit par 19 : « Écoute, mon fils, et sois sage »; XXIII, 26-XXIV, 22, introduit par 26 : « Mon fils, donne-moi ton cœur (ton attention). » P. Humbert, *op. cit.*, p. 28. Quant à la collection XXIV, 23-24, elle constitue, avec son préambule : « Ce qui suit vient encore des sages », jusqu'à la deuxième collection salomonienne, comme un cinquième groupe des susdites séries intercalaires.

Les « Paroles d'Agur, fils de Iaqê », XXX, et les « Paroles du roi Lemuel », XXXI, 1-9, terminent le livre ou recueil de collection de maximes; et ces deux groupes peuvent également avoir été adjoints à l'ensemble par l'auteur même de l'introduction sur la sagesse. Le premier paraît toutefois constitué par deux séries encore de maximes, XXX, 1-10, 32-33, formulées au discours direct, et XXX, 11-31 (sauf 17), distinctes des précédentes par leur caractère particulier de proverbes numériques et insérées en groupe compact au milieu des paroles d'Agur proprement dites : les versets 32-33 rejoignent en effet naturellement, comme parénétiques, les versets 1-10 lorsqu'on fait abstraction des énigmes 11-31 (sauf 17).

L'adjonction de ces diverses petites collections de maximes, voire d'énigmes, paraît avoir été intentionnellement annoncée par le compilateur et préfacier du livre dans son préambule, ou prologue général, continuant le titre, I, 5-6 : « Que le sage écoute..., il comprendra les proverbes et les sens mystérieux, les maximes des sages et leurs énigmes. »

Des deux grandes collections de « Maximes de Salomon », la première, X, 1-XXII, 16, n'a pas dû avoir été *formée* nécessairement avant la seconde, XXV-XXIX, attribuée aux « hommes d'Ézéchias », si cette dernière

dut être admise au grand recueil après l'autre : « Voici *encore* des maximes de Salomon... » xxv, 1. Le compilateur eut connaissance d'abord de la première, et peut-être l'a-t-il réunie lui-même, tandis que la seconde existait déjà dans sa forme et sa teneur actuelles, ou bien attendant son tour de venir à la lumière, ou bien déjà connue mais reservée pour compléter en temps voulu la première et les petites séries des « Paroles des sages ».

L'auteur et préfacier du recueil entier des collections de proverbes ou maximes n'a pas été l'auteur des proverbes eux-mêmes : il le marque clairement en indiquant, après l'introduction composée par lui, le ou les auteurs présumés des maximes de chaque collection : x, 1 : « Proverbes de *Salomon* »; xxii, 17 : « Écoute les paroles des *sages* »; xxv, 1 : « Encore des proverbes de *Salomon*... », etc. Il ne se donne même pas pour Salomon lui-même : après avoir écrit le titre si long du recueil où il veut présenter au lecteur *des* « Proverbes de Salomon, fils de David, roi d'Israël », i, 1-7, l'auteur du livre se laisse aller à recommander plus longuement encore la sagesse qu'ils renferment concurremment avec ceux des « sages », i, 5, et, ce long invitatoire enfin terminé, il se voit obligé d'écrire de nouveau, x, 1 : « Proverbes de Salomon »; c'est donc qu'il distingue essentiellement ces proverbes royaux de ceux qu'il a pu formuler pour sa part dans la préface qu'il s'est complu longtemps à élaborer et à écrire; autrement dit, qu'il n'est pas Salomon lui-même, auteur de ces proverbes. Bien qu'il manque dans les Septante et dans la version syriaque, ce titre en reprise ne peut être traité de surérogatoire ou de superflu. Cornely, *Introductio*..., 2e éd., t. ii, p. 113. Par ailleurs, le style et la composition de l'introduction sont si différents de ceux des proverbes proprement dits, qu'ils trahissent la diversité d'auteur, et ils s'apparentent de si près à ceux des « Paroles des sages », tout au moins dans leur première grande série intercalaire, xxii, 17-xxiv, 22, que ces dernières pourraient être considérées sans trop de hardiesse comme un épilogue au livre des Proverbes de Salomon d'abord restreint dans l'intention de l'éditeur à la première grande collection x-xxii, 16, encadrée de la double parénèse i-ix et xxii, 17-xxiv, 22. Bossuet l'a bien compris : *Commendatio sapientiæ his tribus versibus* (xxii, 17-19) *indicat epilogum præcedentium... Unde stylus postea aliquanto diversus, supra, singulæ sententiæ singulis versibus promebantur : hæ magis cohærent, et ad lectorem quem « filium » vocat sermo dirigitur usque ad XXIV, 23 qui stylus propior illi novem priorum capitum. Libri Salomonis*..., Paris, 1693, *ad loc.* Ainsi, la « crainte de Jahvé » fermait le discours exhortatoire, xxiv, 21, comme elle l'avait ouvert, i, 7. Et la formule de la composition du *livre* des Proverbes la plus proche de la vérité serait peut-être la suivante : un écrivain juif postsalomonien enveloppe un groupe considérable de maximes proverbiales attribuées au roi magnifique, x, 1-xxii, 16, dans un éloge de la sagesse, dont la racine est la « crainte de Jahvé », i-ix et xxii, 17-xxiv, 22, éloge tiré comme de son propre fonds et des dires des « sages »; puis, au *livre* non modifié dans son ordonnance première, ajoute successivement *d'autres* « Paroles des sages », xxiv, 23-34, *d'autres* proverbes de Salomon, xxv-xxix, les « Paroles d'Agur », xxx, celles du « roi Lemuel », xxxi, 1-9, le poème de la « Femme forte », xxxi, 10-31. La traduction alexandrine du livre (Septante) témoigne en quelque façon de ce processus; car les transpositions de morceaux ou de groupes de proverbes qu'elle a trouvées dans son texte hébreu ne dépassaient pas le domaine des additions faites au bloc principal et initial de i-xxiv, 22, celui-ci intangible parce qu'il avait existé un temps bien ramassé sur lui-même et pour lui seul.

2° *L'auteur du noyau central.* — La tradition scripturaire et patristique attribue à bon escient au roi Salomon tout au moins la composition des « proverbes » inclus dans les deux collections x-xxii, 16, et xxv-xxix. Les titres donnés à ces collections ne sont pas en effet indignes de créance, très anciens qu'ils sont et apposés par l'auteur de tout le recueil avec autant de clarté et de simplicité que les autres titres relatifs aux sages, à Agur, à Lemuel : rien d'autre que la nécessité d'être sincère et véridique n'empêchait cet auteur d'attribuer aussi à Salomon les proverbes mis sous le nom de ces divers personnages. L'abréviateur des livres des Rois paraît connaître déjà des recueils de maximes salomoniennes qu'il mettait au-dessus d'œuvres similaires dues aux sages orientaux et particulièrement aux Égyptiens. III Reg., v, 10-11. Ces derniers lisaient depuis des siècles des *livres* de maximes de caractère religieux, moral et social, composés par quelques-uns de leurs rois ou de leurs princes. Salomon put les lire également à une époque où les relations extrêmement fréquentes depuis des millénaires de l'Égypte avec les côtes et même le hinterland palestiniens ne s'étaient pas encore ralenties. N'avait-il pas épousé, du reste, une princesse égyptienne, « fille du pharaon »? III Reg., iii, 1; ix, 17, 24.

Que ses « proverbes » composés à l'exemple des princes égyptiens, aient été après lui groupés de façons différentes et se soient même perdus pour le plus grand nombre; que, dans chacun des groupes conservés à la postérité, quelques-uns de ces proverbes aient été omis, ou qu'il en ait été ajouté quelques-uns dans des recensions diverses et successives; que leur texte, dans la suite des siècles postérieurs à leur composition première, ait subi quelques changements et se soit même plus ou moins imprégné d'araméismes, rien de tout cela ne suffit à faire douter de leur authenticité. C'est là une série de vicissitudes auxquelles ne pouvaient échapper des textes anciens, tout d'abord sans doute transmis oralement (Salomon *prononça* les trois mille maximes que lui attribue le livre des Rois, III Reg., v, 12) et consignés par écrit à un certain nombre d'années peut-être d'intervalle, comme il est arrivé, par exemple, des maximes de l'Égyptien Ptahhotep, vizir d'un des rois de la Ve dynastie (antérieure à l'an 2000), dont les manuscrits portent des divergences assez considérables, sans que l'on puisse douter néanmoins de leur haute antiquité.

Les « hommes d'Ézéchias », auxquels nous devons la deuxième collection des proverbes salomoniens, comprenaient et parlaient à l'occasion l'araméen, langue encore étrangère à la masse du peuple hébreu à cette époque, IV Reg., xviii, 26 : quelques mots ou expressions de ce langage étranger, destiné à supplanter totalement l'hébreu, ont dû presque nécessairement prendre la place des vocables ou tournures propres à la langue originale au cours des transcriptions multiples effectuées depuis l'âge de Salomon.

Pour dénier à Salomon la composition de ses proverbes, on a cru pouvoir arguer de ce fait qu'en aucun endroit ils ne s'élèvent, à l'instar des discours des prophètes préexiliens, contre le polythéisme à quoi se trouvèrent si enclins les Israélites sous les rois, ce qu'ils auraient dû faire assurément s'ils avaient été écrits au temps des premiers prophètes tels que Nathan et Ahia, III Reg., i, 32, 38; xi, 29-39; xii, 15; xiv, 2. Or, il est à remarquer que jamais peut-être, sauf dès après l'exil, les Israélites ne furent plus ardents monothéistes, plus exclusivement jahvistes que sous les rois David et Salomon, à l'exemple de ceux-ci : « le roi et tout Israël » s'unissaient alors pour honorer Jahvé, III Reg., iii, 7; viii, 1-3; ix, 62, 65-66, à l'exclusion de toute autre divinité. Salomon ne *toléra* qu'« au temps de sa vieillesse » le culte des dieux

étrangers, et à cet effet ne retira même à celui de Jahvé qu'une « partie de son cœur ». III Reg., XI, 4. Les « proverbes » avaient été pour lui œuvre de jeunesse et d'âge mûr. *Ibid.*, V, 9-14; VII, 1; X, 1-13. Il ne pouvait alors songer à combattre un polythéisme qui n'existait plus qu'en souvenir, les *baals* cananéens ayant été proscrits pour un temps par les efforts conjugués ou successifs de Samuel, de Saül et de David.

Salomon fut un « sage » tel qu'il en existait certainement à son époque chez les Orientaux et en Égypte, témoin Amenemope (voir plus haut), et capable en cette qualité de composer des maximes proverbiales. Lui refuser ce caractère sous le prétexte que les prophètes préexiliens ne connaissaient point de « sages » ni de « sagesse » du genre supposé par les proverbes, et que les sages ou la sagesse dont ils parlent ne sont en réalité que les faux prophètes et leurs fausses prédictions, Is., XXIX, 14, les scribes menteurs adultérant la Loi, Jer., VIII, 8-9, c'est oublier que les prophètes des temps davidique et salomonien, conseillers des rois, par leur caractère et leur action, tenaient beaucoup plus du *sage* que du prophète : Nathan, II Reg., VII, etc., Gad, *ibid.*, XXIV, 11 sq., Semaïa, III Reg., XII, 22 sq., même Ahia de Silo, *ibid.*, XI, 29, parlaient plutôt de sens rassis, et le premier surtout dans le genre gnomique du *mašal* parabolique. II Reg., XII, 1 sq.

3° *L'auteur de la collection.* — Rien, au fond, n'empêche d'attribuer à Salomon lui-même la composition de la masse des proverbes renfermés dans les deux collections qui portent son nom. Rien dans ces proverbes mêmes qui accuse nécessairement un autre langage ou qui révèle un autre milieu social que ceux de l'époque des premiers rois. Il n'en est pas ainsi du long prologue et de l'épilogue entre lesquels se trouve enclavée la première de ces collections. Ici, l'éditeur use d'un style tout à fait différent de celui des collections salomoniennes : ce ne sont plus des aphorismes indépendants l'un de l'autre, serrés en un vers de deux membres parallèles, mais d'amples et majestueuses périodes qui exhortent tout autant qu'elles affirment ou prescrivent; et il peint dans ses leçons la société fortement agitée d'une époque de troubles politiques et de décomposition morale, telle que celle des derniers temps de la domination persane et des siècles de l'oppression hellénique : les violents et les impies opposés aux humbles et aux fidèles à la crainte de Jahvé, I, 10 sq., 22 sq.; II, 12 sq.; III, 31 sq.; IV, 14 sq., etc.; XXII, 22-23; XXIV, 1-2, 11-12, 19-20; les mauvaises mœurs introduites par les femmes étrangères, II, 16 sq.; V, 3 sq., 15 sq.; VI, 24 sq., etc.; XXIII, 26-28; la paresse, VI, 6-11; XXIV, 30-34; la gourmandise, XXIII, 19-21; l'ivrognerie, XXIII, 29-35... Sans doute trouve-t-on dans les proverbes salomoniens un blâme sévère de toutes ces impiétés, perversités et injustices; mais ce blâme est bref, comme il convient à une époque où l'homme injuste, impie et pervers dans le sens indiqué n'est qu'une exception individuelle dans une masse de valeur et de vertu moyennes, qu'il n'est point nécessaire encore de ramener à la sagesse à grand renfort d'objurgations et de vives peintures propres à éloigner ou à détourner du vice, de l'irréligion ou de la violence.

Quant aux trois appendices des « Paroles d'Agur », des « Paroles du roi Lemuel » et de la « Femme forte », il est à peu près impossible d'en déterminer l'auteur et la date. Les « Paroles d'Agur », dans leur partie parénétique, XXX, 1-10, 17, 32-33, proverbes d'un « sage » réputé, bien qu'homme privé d'origine ismaélite, juif peut-être de race, et ainsi demi-étranger dans la société judéenne des Ve-IVe siècles, paraissent empreintes d'un certain pessimisme que nous ne retrouvons plus que dans l'Ecclésiaste (comp. XXX, 1-4, et Eccl., I-III et IV, 1-4). Fortement araméisantes du point de vue du vocabulaire et du style, les « Paroles du roi Lemuel » trahissent également leur origine étrangère, vraisemblablement le pays montagneux de Séir, colonisé depuis le temps d'Ézéchias par des Israélites essaimés de la tribu de Siméon. I Par., IV, 41-42. Le poème de la « Femme forte », dont l'alphabétisme indique une assez basse époque, a bien pu être composé par le compilateur du livre pour faire contraste avec le portrait de la femme étrangère, ou adultère, si souvent esquissé dans l'introduction, II, 16-19; V, 3-20; VI, 24-29; VII, 16-27; comme au banquet de la Sagesse il avait opposé celui de la Folie, IX, 13-18. La fin de ce morceau, 30b : « La femme qui craint Jahvé est celle qui sera louée... » l'assimile aussi à toute la première partie du livre, I, 7-XXIV, 22, introduction, première collection salomonienne et épilogue, dont le leit motiv paraît bien avoir été celui de la « crainte de Jahvé », tout à fait inconnu, ou pour le moins absent des sections intercalaires ou supplémentaires des « *autres* paroles des sages », XXIV, 23-24, des proverbes de Salomon recueillis par les gens d'Ézéchias, XXV-XXIX, des paroles d'Agur, XXX, et de celles du roi Lemuel, XXXI, 1-9.

La rédaction de l'ensemble du livre des Proverbes pourrait alors se placer au cours du IVe siècle avant notre ère, vers l'an 350. C'était l'opinion de dom Calmet, qui s'arrêtait au temps d'Esdras ou de « ceux qui revisèrent les Livres sacrés après la captivité de Babylone et qui les mirent en l'état où nous les avons ». Une date plus tardive que celle de l'ère persane, à savoir celle des débuts de l'influence grecque en Palestine, vers 300, s'imposerait toutefois s'il fallait voir dans la « femme étrangère » de l'introduction, dont tout bon Israélite doit se garder, la culture grecque elle-même (Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. I, c. V, *P. G.*, t. VIII, col. 717), contre laquelle s'insurgeront plus tard les Macchabées. Il ne semble pas qu'il soit nécessaire de descendre plus bas. Cf. Vigouroux, *Dict. de la Bible*, t. V, 1912, col. 787-789.

V. TEXTE ET VERSIONS. — 1° *Texte.* — Le livre dans toutes ses parties a été écrit en hébreu, sous forme poétique. L'hébreu est celui de la période classique et n'offre que quelques mots uniques ou rarement employés dans les autres livres de la Bible hébraïque. Les araméismes y sont aussi relativement rares, sauf dans les « Paroles d'Agur » et surtout dans celles « du roi Lemuel ». Ce texte a souffert plus d'un dommage dans sa transcription, comme le montrent déjà les corrections marginales de la Massore, qui en général proposent de meilleures leçons en d'assez nombreux passages. Les manuscrits offrent de même quelques leçons préférables à celles du texte massorétique officiel, et cela en accord avec une ou plusieurs des versions grecque, araméenne ou Vulgate, VIII, 16; XI, 25; XII, 28. Ces mêmes versions autorisent également plusieurs amendements avantageux dans les passages III, 8; VIII, 36; IX, 1; X, 21; XVI, 14; XVIII, 22. Cf. Kaulen-Hoberg, *Einleitung in die heilige Schrift*, IIe part., Fribourg-en-B., 1913, p. 169.

Éditions critiques : S. Baer et F. Delitzsch, *Liber Proverbiorum*, Leipzig, 1880; G. Beer, *Proverbia*, dans *Biblia hebraica*, éd. R. Kittel, 2e éd., Leipzig, 1913; A. Müller et E. Kautzsch, *The book of Proverbs in Hebrew*, Leipzig, 1901 (Bible polychrome de P. Haupt).

La forme poétique est celle de la poésie hébraïque en général : le distique aux membres parallèles. Les vers de plus de deux membres y sont assez rares. — La Ire section (introduction) est toute en petits poèmes de dimensions diverses, depuis le distique isolé, III, 29 et 30 seulement, jusqu'aux longs développements touchant la femme adultère, VII, et la Sagesse, VIII. Elle renferme quelques tristiques, I, 22, 23, 27; IV, 4; V, 19; VI, 3, 14, 22; VII, 22, 23; VIII, 13, 29, 36, et un pentastique, VIII, 30-31. Le parallélisme y est habituellement synonymique, mais point toujours des plus

rigoureux. — La IIe section, première collection salomonienne, ne comprend que des distiques, isolés pour la plupart. Le tristique xix, 7, n'est qu'apparent et il se compose, en réalité, d'un premier distique, 7 ab, et du deuxième membre, 7c, appartenant à un second distique dont le premier membre a disparu mais pourrait être aisément suppléé d'après les Septante. Dans les c. x-xv, le parallélisme est surtout antithétique (quelques vers de facture synonymique, xi, 7, 25, 30; xii, 14, 28; xiv, 13, 17, 19; aphoristique, xi, 31; xii, 9; xiii, 14; xv, 16, 17; synthétique, x, 18; xi, 29; xiv, 17; allégorique, x, 26; xi, 22). En revanche, dans les autres chapitres, xvi-xxii, 16, l'antithèse est d'une extrême rareté (à peine xviii, 23) et la synonymie reparaît dominante et presque exclusive. — La IIIe section, premières paroles des sages, xxii, 17-xxiv, 22, a quelques distiques isolés: xxii, 28; xxiii, 9; xxiv, 7, 8, 9, 10: des tristiques, xxii, 29; xxiii, 5, 7, 31, 35; xxiv, 14; beaucoup de tétrastiques et des proverbes de cinq, xxiii, 4-5; xxiv, 3-4, six, xxiii, 1-3, 12-14, 19-21; xxiv, 11-12, et sept membres, xxiii, 6-8. Le parallélisme y est ordinairement du genre synonymique. — La IVe section, autres paroles des sages, xxiv, 23-34, a deux distiques isolés, 28 et 29, les deux tristiques, 27 et 31, et le tétrastique 33-34. Le parallélisme, rigoureusement synonymique dans le morceau 30-34 (champ du paresseux), est ailleurs vague et négligé. — La Ve section, deuxième collection salomonienne, xxv-xxix, aurait été, comme la première collection des « proverbes de Salomon », composée tout entière de distiques, la plupart isolés, si les quelques tristiques qui s'y trouvent présentement, xxv, 7, 8, 13, 20; xxvii, 10 (?), 22; xxviii, 10, doivent être considérés comme des corruptions du texte primitivement tout en distiques, à corriger aussi d'après les Septante et les anciennes versions. Le parallélisme, en général irrégulièrement poursuivi, est, lorsqu'il existe, de forme allégorique et synthétique, rarement antithétique. — La VIe section, « Paroles d'Agur », xxx, n'offre en réalité qu'une sentence en distiques isolés 10 (15 restant douteux). Le parallélisme est synonymique dans les morceaux parénétiques 1-10, 17, 32-33; dans les priamèles ou proverbes numériques, il se réduit à la simple énumération des faits qui résument ou prouvent la maxime ou plutôt l'observation exprimée d'abord d'une façon générale, 11-14, 16, 18-31. — La VIIe section, « Paroles du roi Lemuel », xxxi, 1-9, en un seul tout, n'a qu'un tristique, 4; le parallélisme y est rigoureusement synonymique. — La VIIIe et dernière section, éloge de la « Femme forte », xxxi, 10-31, est en vingt-deux distiques aux membres également synonymiques.

2° *Versions.* — Nous parlerons seulement des versions Septante, Vulgate et Italique. — 1. *Versions immédiates.* — *a) Version grecque des Septante.* — La traduction grecque du livre hébreu des Proverbes a été faite antérieurement à l'année 132, date approximative du prologue et de la version alexandrine de l'Ecclésiastique (voir ici, t. IV, col. 2031 et 2042), puisque l'auteur de ce prologue et de cette version signale comme déjà traduits en grec les hagiographes (« autres livres » que la Loi et les Prophètes) composés en hébreu. C'est une traduction plus libre que littérale, dans laquelle le texte original se trouve plutôt paraphrasé que traduit mot à mot. De plus, en beaucoup de passages, le grec s'écarte de l'hébreu pour le sens. Dans plusieurs de ces cas la *divergence* paraît être due à une méprise du traducteur lisant le texte dans l'ancienne écriture hébraïco-phénicienne (v, 1; vi, 3; vi, 16; viii, 2; x, 24; xiii, 10; xvi, 16; xxiv, 2; xxx, 1; cf. Kaulen-Hoberg, *loc. cit.*), ou séparant les mots dans la *scriptura continua* du manuscrit hébraïque autrement que la Massore (xiv, 13; cf. Ginsburg, *Introduction*, p. 172). On y trouve nombre de *doubles traductions*, dues à des hésitations causées par des circonstances de ce genre chez le premier traducteur ou plutôt quelque reviseur de la version : ainsi i, 14; ii, 19; v, 23; xiv, 22; xxii, 8 et 9; xxv, 20; xxix, 25; par des reprises ou retours partiels de mots ou d'expressions identiques dans deux textes grecs trahissant la double traduction d'un même texte hébreu qui comportait ces mots ou ces expressions; ix, 12 aurait même été traduit trois fois. Kaulen-Hoberg, *loc. cit.*

Très nombreuses sont les *additions* dont l'effet a été soit d'augmenter la masse déjà pourtant bien imposante des proverbes en simples distiques de l'hébreu (ainsi, dans les premiers chapitres du livre seulement : i, 7; iii, 15, 16, 22; iv, 27; vi, 8, 11; vii, 2; ix, 18), soit de compléter ou d'expliquer la pensée de l'auteur (ainsi, dans les mêmes chapitres : i, 18, 27; ii, 2; iii, 28; iv, 10; v, 5; vi, 25; ix, 6, 10), ou de ménager quelque transition entre divers groupes (ainsi : v, 2; viii, 21). Ces additions proviennent ou d'un texte hébreu qui les contenait déjà, ou plus probablement de notes marginales introduites dans le texte, pour les amplifications de pensée; soit encore pour les proverbes *ut sic*, des autres versions grecques postérieures d'Aquila, de Symmaque ou de Théodotion, ainsi qu'il en est arrivé pour la traduction syro-hexaplaire dont mainte leçon, inexistante dans les Septante (telles xx, 14-19; xxii, 6; xxv, 20 ab), vient de l'une ou de l'autre de ces traductions. Kaulen-Hoberg, *loc. cit.* Il faut observer pourtant qu'en quelques endroits ces additions du grec au texte hébreu ne sont qu'apparentes et qu'elles ont en réalité traduit quelque élément de ce texte aujourd'hui tombé et disparu (ainsi du distique actuel xi, 16, dont les membres ne sont parallèles que par une sorte d'artifice et reçoivent chacun, dans le grec, leur antithèse naturelle).

D'autre part, il se trouve, dans le texte reçu des Septante, quelques *omissions* qui peuvent être énumérées comme il suit dans leur totalité : manquent i, 16; iv, 5a; iv, 7; vii, 25b; viii, 29ab; 32b et 33; xi, 4; xiii, 6; xv, 31; xvi, 1-3, 6-9; xvii, 19b; xviii, 8, 23-24; xix, 1-2; xx, 14-19; xxi, 5 et 18b; xxii, 6; xxiii, 23; xxv, 9a, 19 (incomplet).

Des *transpositions* de proverbes se remarquent enfin dans la première collection salomonienne : xvi, 4, est placé après 5; xvi, 6, entre xv, 27 et 28; xvi, 7, entre xv, 28 et 29; xvi, 8-9, entre xv, 29-30; xx, 20-22, entre 9 et 10; et, après cette première collection, les groupes supplémentaires se succèdent jusqu'à la fin du livre dans l'ordre suivant : xxii, 17-xxiv, 22, paroles des sages; xxx, 1-14, « Paroles d'Agur » (1re partie); xxiv, 23-24, autres paroles des sages; xxx, 15-33, « Paroles d'Agur » (2e partie); xxxi, 1-9, « Paroles du roi Lemuel »; xxv-xxix, deuxième collection salomonienne; xxxi, 10-31, poème de la « Femme forte ».

b) Vulgate latine. — Elle est l'œuvre de saint Jérôme qui la fit en 398, cf. *Præf. in libros Salomonis*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1241, et l'adressa aux évêques Chromace d'Aquilée et Héliodore d'Altino. Cette version s'écarte de l'hébreu en plus de cinquante passages. On n'en peut conclure toutefois que le texte traduit par le solitaire de Bethléem différait beaucoup, dans ces passages, du texte massorétique actuel; car c'est en trois jours seulement que fut exécutée l'« interprétation » des trois écrits salomoniens, Prov., Cant. et Eccl. : *tridui opus nomini vestro consecravi, interpretationem videlicet trium Salomonis voluminum;* et cette hâte excessive peut expliquer mainte lecture inexacte, ou même tout à fait fausse, du texte original. En deux endroits seulement la Vulgate hiéronymienne renferme de courtes *additions* qui lui soient propres, c'est-à-dire qui n'aient point leurs correspondantes ni dans l'hébreu ni dans la version des Septante : c'est xiv, 21b : *qui credit in Domino, misericordiam diligit*, et xv, 26 : *firmabitur*

ab eo (purus sermo). On y trouve environ un tiers seulement des additions des Septante : IV, 27ᵇ; V, 2ᵇ; VI, 11ᵇ; X, 4ᵇ; XII, 11ᵇ; XIII, 13ᵇ; XIV, 15ᵇ; XV, 5ᵇ; XVI, 5ᵇ; XVII, 16ᵇ; XVIII, 8ᵇ; XVIII, 22ᵇ; XXII, 9ᵇ; XXV, 10ᵇ et 20ᵇ; XXVII, 21ᵇ; XXIX, 27ᵇ. Des critiques en ont conclu que, dans sa traduction, saint Jérôme avait subi l'influence de la version grecque par l'intermédiaire de l'ancienne version latine faite, comme on sait, sur des textes grecs. Cette conclusion est loin d'être assurée, car, dans les meilleurs des anciens manuscrits de la Vulgate qui paraissent avoir gardé le mieux, au moins dans les Proverbes, le texte hiéronymien, ne se trouvent pas ces additions. Ces manuscrits sont ceux des Bibles espagnoles, qui nous ont transmis en maints et maints passages le texte très pur transcrit sous les yeux mêmes de saint Jérôme par les scribes de Licinius Beticus, évêque d'Andalousie, et ami du saint docteur pour leur maître. Le *Codex Toletanus* (VIIIᵉ siècle), Bible sévillane, n'a pas les treize dernières de ces additions; il n'a même pas les deux additions XIV, 21ᵇ et XV, 26, in fine, propres à la Vulgate (collation Palomarès, *P. L.*, t. XXIX, col. 973-978). S'il admet les quatre premières, son témoignage est infirmé par celui des autres bibles de même origine, *Codex Cavensis* (VIIIᵉ-IXᵉ siècle); *Compl.* (première Bible d'Alcala, IXᵉ siècle); Bibl. nat., *11 553* (Bible de Saint-Germain, IXᵉ siècle); Bible de Théodulfe (Bibl. nat., *9380*, VIIIᵉ-IXᵉ siècle), qui n'ont pas ces interpolations ou qui les ont exponctuées de première main.

2. *Version dérivée : l'ancienne latine.* — Nous n'avons que quelques rares débris de la version latine des Proverbes faite sur le grec : fragments sur un palimpseste à la Bibliothèque impériale de Vienne, n. *954*, publiés par Vogel, *Beiträge zur Herstellung der alten lateinischen Bibel-Uebersetzung*, Vienne, 1868, et sur deux feuillets également palimpsestes au monastère de Saint-Paul, Lavanthal (Carinthie) publiés par Moen, *De libris palimpsestis*, Carlsruhe, 1855. Des extraits de cette ancienne version ont été découverts dans le ms. n. *11* de la bibliothèque conventuelle de Saint-Gall, VIIIᵉ siècle, de la p. 217 à la p. 222. Ces extraits sont groupés sous des titres généraux selon leurs affinités particulières, par deux ou trois proverbes ou éléments de proverbes — parfois un seul proverbe, ou même un seul membre constituent l'extrait (ainsi : *De fratribus*, XVIII, 19; *De morte et vita*, XVIII, 21ᵃ; *De falso teste*, XIX, 5ᵃ...); en revanche, la série XXX, 21-23, 24-28, 29-31; XXXI, 4-5, se trouve intitulée *Quod per trea (tria) movetur terra*, d'après le premier élément, XXX, 21ᵃ, lequel ne s'applique en réalité qu'au premier groupe, 21-23. Sauf en deux ou trois leçons, cette trentaine de proverbes choisis pour l'instruction ou l'édification des moines, sont des décalques latins du grec des Septante. Ce latin est celui des citations des Pères des IVᵉ et Vᵉ siècles, témoins des versions anciennes appartenant au groupe dit « italien ». Les additions de proverbes passées des Septante dans la Vulgate hiéronymienne — voir plus haut — sont à considérer également comme des fragments de version latine ancienne, et il en doit être de même des autres additions restées dans les marges seulement des anciennes Bibles d'origine espagnole (voir aussi plus haut) et non insérées dans la Vulgate lors de l'unification du texte de cette version dans la Bible de l'université de Paris, la nôtre encore aujourd'hui dans ses principaux traits.

Quelques conclusions de portée théologique se dégagent de tous ces menus faits intéressant le texte original ou les versions du livre des Proverbes. Il appert d'abord que le texte hébreu sur lequel saint Jérôme exécuta sa version latine vulgate de ce livre ne différait qu'en très peu de détails de l'hébreu massorétique actuel. Une tradition bien caractérisée ayant maintenu longtemps pure de toute surcharge la fidèle image de ce texte transmis par la Synagogue, tel que l'avait constitué l'école juive de Tibériade, après l'avoir dépouillé déjà peut-être des additions posthumes dont témoignent les Septante, c'est ce texte qui doit être tenu pour inspiré et canonique, encore que le concile de Trente ait déclaré « authentique » l'édition latine hiéronymienne surchargée et interpolée qui avait cours alors depuis quelques siècles dans l'Église. « Authentiques » cependant, et « non à rejeter, dans les leçons, discussions, prédications et expositions publiques », les interpolations, dans la Vulgate, de proverbes venus des Septante par l'intermédiaire des anciennes versions latines et dont le *corpus* (ils sont dix-sept) équivaut à un chapitre — voire à un psaume — de moyenne dimension, puisque l'édition officielle de la Bible sixto-clémentine les renferme. Quant aux additions des Septante elles-mêmes, passées ou non dans la Vulgate hiéronymienne — et elles sont au nombre d'environ cinquante-trois — leur caractère adventice par rapport au texte hébreu canonique représenté actuellement par la Massore et la Vulgate pure de toute interpolation, ne peut les empêcher d'être authentiques et même inspirées et canoniques, ayant été reçues dans le *Vetus græcum Testamentum juxta Septuaginta recognitum* de Sixte-Quint, avec mandat d'y rester sous peine d'encourir l'indignation *Dei omnipotentis beatorumque apostolorum Petri et Pauli;* et l'on pourrait les considérer comme autant de petits morceaux deutérocanoniques.

Les omissions des Septante dans le texte reçu de l'édition sixtine peuvent être suppléées d'après d'anciens manuscrits — l'*Alexandrinus* en particulier — pour une bonne part, comme en suppléèrent quelques-unes, les éditions d'Alde Manuce et de la Polyglotte d'Alcala. Une, XVII, 19ᵇ, se trouve rétablie par les versions de Symmaque et de Théodotion (Hexaples). Les scolies romaines extraites des manuscrits consultés pour l'édition de Sixte-Quint en restituent aussi plusieurs : XX, 14-19; XXI, 5; XXI, 6. Ces omissions étaient sans doute propres au manuscrit *Vaticanus* sur la base duquel fut faite l'édition. On ne peut affirmer toutefois que les suppléments ainsi fournis par ces sources diverses jouissent des mêmes prérogatives que les additions officiellement admises des Septante ou de la Vulgate, pour l'inspiration, la canonicité, l'authenticité doctrinale.

On pourra trouver toutes les additions aux Proverbes des Septante et de la Vulgate signalées en traduction française, ainsi que toutes les autres divergences, dans *La sainte Bible, traduction d'après les textes originaux*, par l'abbé A. Crampon (éd. revisée), Paris-Tournai-Rome, 1923, p. 803-847, dans les notes. De même, les suppléances en langue grecque aux omissions des Septante dans l'édition sixtine, d'après les sources ci-dessus indiquées, au bas des p. 461-479 du *Vetus Testamentum græcum* de Jager, Paris, 1840. Les extraits des Proverbes dans la version latine ancienne, du ms. n. *11* de la bibliothèque conventuelle de Saint-Gall, ont été cités d'après l'édition de S. Berger, dans *Notice de quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament*, Paris, 1893, p. 23-25, et les leçons des Bibles espagnoles relatées d'après l'ouvrage du même auteur, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age*, Nancy, 1893, p. 65-66, 105-106, 155 sq., 168 sq. Parmi les interpolations de seconde main que signale particulièrement cet auteur comme écrites dans les marges de quelques-unes de ces Bibles, nous mentionnerons comme étant d'intérêt doctrinal et tout à fait uniques (manquant même dans les Septante) les deux suivantes : IX, 18, *qui adplicabitur illi* (stultitiæ) *descendet ad inferos, nam qui descesserit ab ea salvabitur*, et XIX, 23, *Nam qui sine timore (Dei) est habitat in locis quæ non visitat Æternus.*

VI. CARACTÈRE RELIGIEUX ET MORAL. — La « sagesse », dans le livre des Proverbes, est affaire de morale religieuse. Elle est comme une création de Dieu en faveur des hommes, un don, un présent qu'il leur a

destine dès avant la création du monde lui-même, une qualité de l'ordre moral qu'ils doivent toutefois s'efforcer d'acquérir et d'affermir en eux en pratiquant d'abord la « crainte de Dieu ». Il n'est pas une maxime de conduite dans l'accomplissement de tout devoir qui n'émane d'elle, ce devoir ne dût-il être que de bienséance ou de pure utilité sociale ou personnelle.

1° *La Sagesse. Son origine.* — La Sagesse, qui présentement « aime vivre avec les humains », VIII, 31; qui « s'adresse aux humains » en tous lieux qu'ils fréquentent, VIII, 1-4; qui les « invite à sa table, dans sa maison », IX, 1-6, est personnifiée par l'auteur de l'introduction aux « Proverbes de Salomon », dans une figure de style prestigieuse et hardie, sous les traits d'une enfant, d'une fille que Jahvé aurait « eue » jadis — comme Ève « eut » Caïn, Gen., IV, 1 — « prémice de ses œuvres (*ad extra*) », VIII, 22. Elle aurait donc été dès lors « ourdie » par Dieu comme le sont les premiers linéaments de l'être humain dans le sein maternel, 23 [lire la Vulgate : *ordita sum* (comp. les traductions hieronymiennes, Is., XXV, 7 : *telam quam orditus est;* XXX, 1 : *ordiremini telam;* Ps., II, 6 : *orditus sum regem meum*, et CXXXIX, 13 : *orsusque es me in utero*) au lieu de *ordinata sum*, bévue évidente du copiste dans le texte reçu, et au sens passif admis dans la latinité de l'époque impériale]. Ainsi « conçue » bien avant qu'il y eût l' « abime » des eaux primitives, 24 (Vulg., *concepta eram*, lire l'hébreu : *hôreytî* ou *ḥoubbaltî* au lieu de *ḥôlattî*), elle « naquit » de même avant la terre, les monts et les collines, 25-26. Elle était donc « présente » lors de l'agencement des cieux, de la mer et du sol, 27-29, et, telle qu'un jeune « nourrisson » (lire l'hébreu : *'âm ûn*, Aquila : τιθηνουμένη, *alumnus*) « s'ébattait » parmi les choses du monde créé « auprès » du Créateur, 30-31ª, « heureuse » bientôt d'être « parmi les enfants des hommes », 31ᵇ. C'est à ce titre de fille de Dieu et à raison de cette priorité de date, qui lui ont permis d'être contemporaine et spectatrice des sages œuvres divines, qu'elle veut être reçue et écoutée : *Nunc* ERGO, *filii, audite me...* VIII, 32. Par son origine, elle est donc divine. Cf. II, 6.

Par sa *nature*, abstraction faite de toute image figurative, elle est à la fois théorique et pratique. Elle est, par définition, connaissance et intelligence des paroles et des choses, réflexion et discernement dans le savoir et dans l'action, I, 2-7; II, 11; VIII, 12, 14. Mais elle intéresse surtout la vie pratique et entend diriger celle-ci conformément aux lois de la piété et de la morale judaïques : seul est *sage* celui qui connaît et craint Jahvé, II, 1-5, qui comprend et réalise la droiture et l'équité, II, 9; est *fou* l'impie et le pécheur, V, 23; VIII, 22; IX, 13 sq.; XIV, 8-9; XV, 21; XXIV, 9. Créée et donnée par Jahvé, II, 6 sq., elle ne peut être ainsi que de caractère religieux et moral.

Par *destination*, elle est œcuménique, universelle : elle doit être le lot de tous les humains. Dans le livre des Proverbes, elle s'adresse manifestement à tous, I, 20-33; VIII, 2-3; IX, 3; surtout, VIII, 4 et 31ᵇ. Elle est du reste représentée comme intégrée dans le monde créé par Jahvé : terre, cieux, abime, III, 19-20; elle gouverne même, à leur insu, le monde politique des rois et des princes, des grands et des juges de la terre, VIII, 15-16. C'est seulement dans les livres postérieurs de l'Ecclésiastique et de la Sagesse qu'elle sera dite avoir fait de Jérusalem sa demeure fixe, Eccli., XXIV, 8-31, et s'être révélée tout entière dans l'histoire d'Israël. Sap., X-XI, 3. Son *excellence* est affirmée et établie d'un double point de vue. Considérée en elle-même, elle n'est appréciée que brièvement par simple comparaison de sa valeur intrinsèque avec celle des métaux ou joyaux à quoi l'homme attache le plus haut prix : or pur, argent, perles, III, 14-15; VIII, 10-11, 19; XVI, 16; XVII, 16; XX, 15. C'est surtout par l'énumération souvent reprise des avantages qu'elle procure à qui la possède, qu'on s'efforce de la faire valoir. Ces avantages sont de deux sortes : avantages de l'ordre matériel et social : longs jours et années de vie et de paix, III, 2; IV, 10; IX, 11; X, 27; santé du corps, III, 8; IV, 22; abondance de biens et richesses, III, 10; VIII, 18, 21; XXIV, 3-4; sécurité et assurance de la demeure, III, 23-26; estime, honneurs et considération, IV, 8; VIII, 18; force et pouvoir dans la paix et dans la guerre, XXIV, 5-6; avantages de l'ordre spirituel et moral : ennoblissement de l'âme couronnée par elle d'un diadème de grâce, parée d'un collier de vertus, I, 9; III, 22; IV, 9; paix et tranquillité intérieure, I, 33; bonheur intime, fruit de la protection divine, II, 7-8; III, 23-26; connaissance de Dieu, II, 5-6; préservation du péché, II, 11, 15-19.

2° La *crainte de Jahvé* est le commencement de la sagesse, I, 7; IX, 10. Elle s'identifie avec la « confiance » en Jahvé », III, 5; XXIX, 25, laquelle obtient, du reste, les mêmes prérogatives et produit les mêmes effets de bonheur et de sagesse, XVI, 20; XXVIII, 25. C'est par elle que doit « commencer » dans les écoles des sages, l'apprentissage et, dans la vie, l'exercice de la sagesse. La sagesse en effet, la *présuppose*, car la sagesse abandonne à eux-mêmes ceux qui n'ont pas désiré la crainte de Jahvé, I, 29-31; celle-ci est son « école », XV, 33, « école d'humilité, qui « précède » la sagesse glorieuse, XV, 33ᵇ; XI, 2; XXXI, 30, et dont le « fruit » même est la crainte de Jahvé, XXII, 1. En retour, la sagesse témoigne dans sa recherche et son propre exercice cette nécessaire condition initiale qui est la crainte de Jahvé, II, 1-5. Mieux, elle *consiste* dans cette « crainte de Dieu » même, car cette dernière, piété austère — qui s'assimile encore à la « recherche de Jahvé », XXVIII, 5 — est aussi le seul art de bien diriger sa vie, l'unique judicieux comportement de l'homme sage qui veut jouir des avantages que procure la sagesse, III, 7; VIII, 13; X, 27; XIV, 2, 26; XV, 16; XVI, 6; XIX, 23; XXIII, 17; XXIV, 21. L'auteur de l'Ecclésiastique dira plus tard que la crainte de Dieu est tout à la fois la racine, le commencement, la plénitude et le couronnement de toute sagesse venue du Seigneur, I, 1, 11-20. C'est, expressément formulée, la doctrine même du livre des Proverbes.

La crainte de Dieu et la confiance en lui sont ainsi la base de la religion et de la morale: la première en tant que sentiment de la grandeur divine et de la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, la seconde en tant que garantie de l'aide et du secours divins. Éprouver ce sentiment ou apprendre d'abord à l'éprouver, reconnaître la réalité ou concevoir l'espoir certain de cette garantie, c'est toute la sagesse. Celle-ci est faite non peut-être d'amour pour Dieu, mais de respect envers lui comme prodigieux créateur et gouverneur du monde, et comme juge élevé et juste rémunérateur pour l'homme impuissant vers lequel il s'incline avec douceur et bonté.

VII. Enseignements doctrinaux. — Les enseignements doctrinaux du livre des Proverbes ne pouvant être que de l'ordre religieux et moral, ils expriment, d'une part, et veulent implanter chez les hommes les croyances ou les traditions religieuses professées depuis des siècles par les esprits les plus élevés de la nation juive; de l'autre, ils formulent les préceptes ou les conseils de conduite pratique en rapport de conformité avec ces croyances et ces traditions. La première série intéresse les vérités se rapportant à Dieu, à sa création, à l'homme, physiquement et moralement la créature la plus élevée dans la hiérarchie des êtres du monde visible; l'autre expose les lois du monde moral à ses trois étages, individuel, domestique et social, dans leur application occasionnelle, sous forme le plus souvent imagée, ou décrit différents caractères pris dans le déve-

loppement de leurs tendances particulières et de leur action.

1° *Enseignements religieux.* — 1. *Dieu. a) — Son existence et son nom.* — Dieu existe pour Israël sous son nom propre de Jahvé, lequel nom est pour le juste comme une « tour forte », un lieu de « refuge », XVIII, 24 : un nom réellement divin qui reste la propriété de l'Israélite, même sur le sol étranger, XXX, 9 (paroles d'Agur : « le *nom* de *mon* Dieu *(Éloah)* n'est pas à outrager), en même temps qu'il est toujours comme le sceau de l' « alliance » contractée au désert, II, 17 (la femme israélite elle-même ne doit pas oublier l'alliance de *son* Dieu, *Élohim).* Mais il existe aussi comme Dieu universel, seul maître et seigneur du monde et des hommes : lui seul connaît bien son nom créateur, XXX, 3-4; lui seul est objet de connaissance religieuse, III, 5; lui seul (parallèlement aux hommes, ses créatures) juge de la vraie sagesse. III, 4.

b) Ses attributs. — Dieu est *éternel*, puisqu'il crée la sagesse « de toujours », *avant* toute œuvre temporelle, VIII, 22-23; il est *saint*, ayant en horreur la perversité et les pensées mauvaises, aimant la droiture et la bienveillance, III, 31-32; XV, 26; il est même « le Saint », IX, 10; *immuable*, en ses desseins qui toujours s'accomplissent, XIX, 21; *omniscient :* ses yeux observent les voies et sentiers de l'homme, plongent jusqu'aux enfers, pèsent les esprits et les cœurs, V, 21; XV, 3-11; XVI, 2; XXII, 12; *omnipotent :* il a pu créer l'univers, VIII, 22-31; il « incline » à son gré « même le cœur du roi », XXI, 1; *bon :* même quand il châtie, c'est comme un père l'enfant qu'il chérit, III, 12; *juste :* « la balance et les plateaux justes sont » de lui, XVI, 11; les faux lui sont en horreur. XI, 1.

2. *La création.* — Œuvre de Dieu indépendant et libre, III, 19-20; XVI, 4; XXX, 4, elle est décrite avec quelque détail dans VIII, 22-31. Dieu la gouverne par sa providence, III, 19-20, et, particulièrement dans le monde moral, tout y arrive conformément à sa direction occulte et cachée aux yeux de l'homme. XVI, 9; XX, 24; XXI, 1, 30-31. Ce sont les biens terrestres : santé, longue et heureuse vie, richesses, qui font le principal de la juste rémunération que Dieu accorde à celui qui le craint. III, 5-10. Sa bénédiction, sa faveur, III, 32-35; XII, 2, l'affermissement ou le secours qu'il octroie, XV, 25; XVIII, 10-11, ont le même objet : ainsi rend-il à chacun selon ses œuvres, XXIV, 12, même quand il maudit, damne ou punit. XVI, 5.

3. *L'homme et sa destinée.* — Dans son être composé physique, l'homme est doté d'une *âme (nešâmâh*, souffle vital, principe de vie), comparée à une « lampe » dont la lumière pénétrante illumine tout l' « intérieur » de l'homme, XX, 27, et qui est allumée par Jahvé lui-même. Cette âme est dans un *corps (béṭén)*, 27^{b}, cf. XVIII, 8 et XXVI, 22, fait aussi par Jahvé. XX, 12. Chacun de ces composants réagit sur l'autre, le corps sur l'âme : « fermer les yeux, pincer les lèvres » est déjà méditer la tromperie, commettre le mal, XVI, 30; l'âme sur le corps : « une bonne nouvelle » fortifie les os, XV, 30^{b}, « un cœur joyeux » est un remède, XVII, 22^{a}; en revanche, « un esprit abattu » dessèche le corps. XVII, 22^{b}.

L'*immortalité* de l'âme est-elle affirmée explicitement dans le proverbe de Salomon XII, 28 : « Dans le sentier de la justice (est) la vie; et la voie de son (?) sentier (la) non-mort »? Le texte hébreu, déjà embarrassé, de ce verset devient suspect si on le compare au texte des versions immédiates, Septante et Vulgate, qui porte d'abord, avec vingt-cinq manuscrits massorétiques, la locution « *vers* la mort » — εἰς θάνατον, *ad mortem*, hébreu : *el mâvét* — formant parallélisme antithétique avec le premier vers, où l'on *va* à la *vie*, et indiquant le terminus d'un sentier autre que celui de la justice. La version des Septante définit ce sentier : ὁδοὶ δὲ μνησικάκων, « voies des rancuniers »; la Vulgate : *iter autem devium*, « chemin tortueux ». Aux lieu et place de l'hébreu reçu *neṭibâh*, « sentier », véritable doublet de *dérék*, « voie », le grec a lu vraisemblablement : *'ébrah* et le traducteur latin : *niteab*, plus vraisemblablement encore. La portée du « proverbe » se rétrécit ainsi au sort malheureux du pervers qui, par le fait de sa perversité prend le chemin d'une mort prématurée en s'écartant de la voie droite qui assure une vie longue et heureuse. Cf. II, 18-19; V, 5; VII, 27; IX, 18; XXI, 16, etc.

Dans son être moral, l'homme est doué de *liberté*, puisqu'il peut ne pas répondre à l'appel de la sagesse, lui résister, négliger ses conseils, sa réprimande. I, 24-25. Par nature, il n'est donc pas à l'abri du *péché* et il ne peut être assuré de n'avoir jamais péché. XX, 9. C'est pourquoi le malheur peut atteindre le juste, qui se relève pourtant, tandis que le méchant y est « précipité » sans espoir. XXIV, 16.

Les *fins dernières* de l'homme paraissent considérées dans le livre des Proverbes d'un double point de vue : du *lieu* où s'en vont « tout entiers » tous les mortels. I, 12^{b}; XXI, 16^{b}; XXVII, 20; XXX, 16, et de la *sanction*, récompense ou châtiment, dans l'au-delà, appliquée à chacun selon ses œuvres et ses mérites. XII, 11 (XXIV, 12).

Les morts « descendent », I, 12^{b}; V, 5^{b}; VII, 27^{b}, au *schéol*, « séjour de la mort », situé dans les « profondeurs » de la terre et opposé aux « cieux », IX, 18; XXV, 3, impénétrable aux regards des humains, XV, 11, et représenté parfois comme un être monstrueux dont la gueule « insatiable » engloutit les vivants. I, 12^{a}; XXVII, 20; XXX, 6. Les mots, grec et latin qui traduisent l'hébreu *še'ôl* évoquent des images semblables : *inferus* ou *infernus*, « souterrain », et ᾅδης, « invisible ». Trois fois ces vocables sont mis en parallèle avec la « mort » elle-même, II, 18; V, 5; VII, 27; une fois avec le « puits » ou la « fosse » où l'on enterre les défunts (hébreu : *bôr;* latin : *lacus*). I, 12^{b}. Par là, le séjour des morts s'identifie en quelque manière avec leur tombeau. Considérés dans leur totalité, ces *morts* forment cependant « au schéol » comme une « assemblée », XXI, 16 : « l'assemblée des *refaïm* », cf. II, 18^{b}; IX, 18^{a}, que les versions dénomment « géants » : XXI, 16, γίγαντες, *gigantes*, ou « fils de la Terre » : IX, 18, γηγενεῖς, et que le grec une fois en particulier représente curieusement comme des âmes-oiseaux s'en allant jucher — ἐπὶ πέταυρον ᾅδου, « sur le perchoir de l'hadès », IX, 18 — lointaine réminiscence de la fable babylonienne qui décrit « l'habitant de la maison des ténèbres, les bras vêtus d'un vêtement d'ailes et nourri de poussière et de boue ». *Gilgamès*, tabl. II, col. IV, *b*, lig. 28, 33-34; *Ištar aux enfers*, r°, lig. 7-10.

Est-il réellement fait mention dans le livre des Proverbes d'une *sanction* d'outre-tombe? Le texte XXIII, 18, par le mot *'aḥarît*, *in novissimo* (Vulg.), paraît se référer à l'au-delà, faisant promesse d'un « avenir », récompense de la crainte de Jahvé, objet d'une « espérance impérissable »; mais il est encore fort embarrassé dans l'hébreu : « car si donc (est) un avenir, ton espérance ne sera pas déçue », et ne s'explique que par l'omission d'un mot essentiel qui se retrouve dans le grec : 17. « Que ton cœur... ait toujours la crainte de Jahvé; 18, car, si *tu la gardes*, *tu auras* postérité, et l'espérance que tu as ne sera pas déçue » — ἐὰν γὰρ τηρήσῃς αὐτά, ἔσται σοι ἔκγονα — l'hébreu étant à restituer : « car si tu la gardes *(tišmerénnâh)*, postérité à toi *('aḥarît lâk)*, de même le syriaque et le targum : ce que confirme la Vulgate hiéronymienne : *quia habebis spem* (*môrâš*, lecture fautive du verbe *šâmar*, « garder »), *in novissimo (be'aḥarît)*. L'espérance non déçue étant, en vertu du parallélisme, celle d'une « postérité », la promesse ne dépasse pas encore en por-

tée l'idéal de la rétribution terrestre cher aux cœurs israélites.

Un autre passage, xv, 24, semble assurer le ciel au sage, l'enfer à qui ne l'est pas : « sentier de vie en haut pour le sage, pour se détourner du schéol en bas ». La Vulgate suppose le même texte : *semita vitæ super eruditum, ut declinet de inferno novissimo.* Il n'en est pas de même des Septante : ὁδοὶ ζωῆς διανοήματα συνετοῦ ἵνα ἐκκλίνας ἐκ τοῦ ᾅδου σωθῇ, « voies de vie les pensées du sage, pour que, se détournant, il soit sauvé de l'hadès »; le traducteur a lu l'hébreu original : *lᵉma‘anêh*, « dans les vues », au lieu de *lᵉma‘elâh*, « vers le haut », et *mattêh*, ou plutôt *yattêh*, « se sauvant », ou « qu'il se sauve », au lieu de *mattâh*, « en bas ». L'antithèse du ciel et de l'enfer disparaît ainsi, et la « vie » n'est plus que la vie d'ici-bas, que prolonge la sagesse, retardant d'autant la descente obligée au schéol.

2° *Enseignements moraux.* — Ils intéressent l'humanité tout entière intégrée dans l'individu, la famille, le pouvoir sous ses deux aspects : politique et judiciaire.

1. *Morale individuelle.* — Celle-ci peut être considérée comme règle de vie de l'homme dans son comportement avec Dieu, avec les autres, avec lui-même.

a) Avec Dieu. — Le grand devoir de l'homme envers Dieu, ou plutôt le principe et le fondement de toute moralité dans les actions et réactions humaines, est la « crainte de Dieu », révérencielle et filiale tout à la fois, III, 5-8 : « *Craindre* Jahvé, *se confier* en lui de tout son cœur, *penser* à lui dans toutes ses voies. » De ce souci intérieur jaillit naturellement celui, commun à toute religion, de « faire honneur » à Dieu, extérieurement par le *sacrifice*, III, 9, et la *prière* — celle-ci toutefois, pour le Juif, faite « dans l'observation de la Loi », XXVIII, 9.

b) Avec le prochain. — Est formellement réprouvé tout ce qui porte atteinte au droit d'autrui sous le double rapport de la *justice* et de la *charité*, l'exercice de celle-ci nécessitant d'autre part la pratique d'œuvres de miséricorde, discrètes toutefois et précautionneuses.

Manque à la justice quiconque lèse autrui dans sa *vie*, VI, 16-17, en « faisant couler le sang innocent »; dans son *honneur* et sa réputation, par le faux témoignage, XIX, 5 et 9; XXI, 28ª, comparé à une arme meurtrière, XXV, 18; même par le témoignage porté à la légère, XXIV, 28, ou par la calomnie, X, 18ᵇ ; Jahvé hait, a en horreur le faux témoin, VI, 19ª; dans ses *biens*, par l'usure, XXVIII, 8, sans avoir pitié des pauvres, ou par la fraude, dans le commerce, usant de « balances fausses », XI, 1ª; XX, 23ᵇ, de « faux poids » ou de « fausses mesures », XX, 10ª, 23ª, ou par accaparement, XI, 16ª, ou par déplacement des « bornes antiques », mainmise sur le « champ des orphelins », XXII, 28; XXIII, 10; par le recel ou la coopération au vol et au larcin, XXIX, 24; dans sa *conduite* secrète, par la médisance, XI, 13ª. Manque à la charité quiconque a le mépris d'autrui, XI, 12ª; XIV, 21ª, se moque du pauvre, XVII, 5ª, ou se réjouit du malheur d'un ennemi, XXIV, 17, rend le mal pour le mal, XXIV, 29. Les œuvres de miséricorde sont l'aumône, œuvre qui honore, XIV, 31ᵇ, véritable prêt fait à Dieu, XIX, 17, dont il attire la bénédiction, XXII, 9, garantie contre la disette, XXVIII, 27; le bien rendu pour le mal, XXV, 21-22; la délivrance de la mort contre le bourreau ou les massacreurs, XXIV, 11. La caution pour autrui, même ami, est pourtant fortement déconseillée, VI, 1-5; XI, 15 : elle n'est pas œuvre de prudence.

c) Avec soi-même. — Qui voulait jouir de la faveur divine devait pratiquer la « crainte de Jahvé ». Qui veut être sans péché doit rechercher et pratiquer « la sagesse », I-IX. Celle-ci recommande jusqu'à l'ascétisme intérieur.

La liste est complète des fautes ou défauts cruellement punis en ce monde, ou sévèrement réprouvés par Dieu. L'*orgueil* est particulièrement « haï de Jahvé », VI, 17ª : il amène avec lui l'*ignominie*, XI, 2ª; Jahvé renverse la maison des orgueilleux, XV, 25ª; l'orgueil et la fierté précèdent la ruine et la chute, XVI, 18; la superbe devant le roi ou le prince tourne à confusion, XXV, 6-7; l'orgueil conduit l'homme à l'humiliation, XXIX, 23ª; il ne produit souvent que des querelles, XIII, 10ª. — L'*avarice* poursuit en vain une fortune qui à mesure s'évanouit, XXIII, 4-5; trouble la maison, XV, 27ª; ne sert de rien au jour de la colère, XI, 4ª; peut engendrer le crime, X, 2ª; voit trompée sa confiance en la richesse, XI, 28ª. — La *luxure* épuise le corps, V, 11, conduit à une mort prématurée, II, 18; V, 5; VII, 27; fornication et adultère ne produisent finalement qu'amertume et ruine, V, 4, 10, déchéance et déception, II, 16 sq.; VII, 24-27; XXIII, 27-28, plaie, ignominie, opprobre, vengeance, VI, 30-35. — L'*envie* mène à l'épuisement; elle est la « carie des os », XIV, 30ᵇ. — La *gourmandise*, chez les « buveurs de vin », les « mangeurs de viande », engendre pauvreté, somnolence et haillons, XXIII, 20-21; XXI, 17ª; venimeuse comme dent de serpent ou de basilic, l'ivrognerie s'achève dans les disputes, les murmures, les blessures, les discours pervers, les convoitises de la chair, le lourd sommeil, et, au réveil, la soif de nouveau inextinguible, XXIII, 29-35. — La *colère* amène naturellement les querelles et les discussions, XV, 18ª; XXX, 33; XXIX, 22ª, et beaucoup de fautes, *Ibid.*, 22ᵇ. — La *paresse* est source de pauvreté, de dénuement, VI, 11; X, 4ª, 5ᵇ; XXIV, 34. La nonchalance amène la faim, XIX, 15, le manque de ressources, XX, 4; XXVIII, 19ᵇ; le paresseux se consume en vains désirs, reste sans volonté agissante, se targue d'une fausse sagesse, XIII, 4ª; XXI, 25-26; XIX, 24; XXVI, 13-14.

L'*ascétisme* commence à la sobriété, la tempérance, surtout à la table des grands, XXIII, 1-3. La retenue dans les paroles est ensuite marque de prudence spirituelle, *Ibid.*, 8, 19; XIII, 3; XXI, 23. L'obéissance au commandement en est une autre, XIX, 16. Humilité et détachement achèvent de caractériser le sage, l'homme vertueux, III, 5-7; XXVII, 2; X, 2; XI, 4; XXIII, 4-5.

2. *Morale domestique.* — La « maison » comprend non seulement les personnes composant la famille proprement dite, mais elle englobe aussi les serviteurs, qui en sont les auxiliaires, et les amis, qui en forment comme le complément ou le prolongement. Dans le groupe familial lui-même se distinguent, du point de vue moral autant que du naturel, parents et enfants et, chez les premiers, mari et femme. Les aïeux se détachent également dans le groupe : leurs « cheveux blancs » leur sont « couronne d'honneur », XVI, 31ª; XX, 29ᵇ, autant que leurs petits-enfants, XVII, 6.

Les *époux* recueillent charme, joie, ivresse de leur fidélité et amour réciproques, V, 15-21, voire profit et honneur, particulièrement le *mari*, XXXI, 11, 23. La *femme* de son côté, lorsqu'elle est bonne et vertueuse, intelligente et sage, fait le bonheur de son mari, XVIII, 22; elle est sa couronne, XII, 4ª, bâtit sa maison, XIV, 1ª; elle est un « don de Jahvé », XIX, 14; cf. XXXI, 10-31. Mais, lorsqu'elle est sans honneur, elle est comme la « carie dans les os » de son mari, XII, 4ᵇ; dépourvue de jugement, elle renverse la maison qu'il a bâtie, XIV, 1ᵇ; querelleuse, elle est pour lui « gouttière sans fin un jour de pluie », XIX, 13; XXVII, 15-16, et lui fait le sort d'un habitant du désert, XXI, 19, ou de l'angle d'un toit, XXI, 9; XXV, 24.

Les *parents*, le père principalement, doivent à leurs enfants l'instruction et l'éducation nécessaires à la rectitude de la vie morale, XXII, 6, et pour cela user, à l'occasion, de sévérité, employer la « verge de la correction », XIII, 24ª; XXII, 15; XXIII, 13-14; XXIX, 15ª, sans toutefois en rendre l'application excessive, XIX, 18ᵇ. Les *enfants*, de leur côté, doivent « écouter leur père, honorer leur mère », même dans la vieillesse,

xxiii, 22; ne pas les affliger, ni les maltraiter, xix, 26; ne pas les maudire, xx, 20; ne les moquer point, xxx, 17; ne pas les voler. xxviii, 24. Ils seront ainsi leur joie et leurs délices, x, 1; xxiii, 24-25; xxix, 17; autrement, ils feront leur honte et leur malheur. xvii, 25; xix, 13a; xxix, 15.

Les *serviteurs*, lorsqu'ils sont « prudents », l'emportent en estime sur le fils de famille « qui fait honte », et ils sont jugés dignes de partager l'héritage même avec les enfants. xvii, 2. Les maîtres leur doivent sollicitude, nourriture et vêtement, xxxi, 15, 21; mais ne pas hésiter à user à leur égard, comme envers leurs enfants, de fermeté et de correction. xxix, 19-21.

Les *amis* ne doivent pas être trop nombreux, xviii, 24a; mais il en est de tels qui sont « plus attachés qu'un frère ». 24b. Il faut donc les choisir parmi les sages, xiii, 20, et non parmi les violents. xxii, 24-25. Ceux qu'attire la richesse seule doivent être suspects. xix, 1a. Le véritable ami se révèle dans le malheur, xvii, 17, et on lui doit fidélité, xxvi, 10a, secours et assistance immédiats, iii, 27-28, réprimande, au besoin, inspirée par la fidélité, encore qu'elle dût causer quelque blessure, xxvi, 5-6, discrétion totale pour ses secrets. xi, 13b, xxv, 9b-10.

3. *Morale sociale.* — Elle est toute contenue ou résumée dans le grand devoir de la *justice* à observer dans la « cité », le « peuple », la « nation », par le ou les détenteurs du double pouvoir politique et judiciaire. Ces détenteurs sont les « rois », ou les « princes », qui sont, en même temps que régents des populations dans la paix et dans la guerre, « juges » dans les litiges de leurs sujets. L'origine de ce pouvoir se trouve dans la « sagesse », qui le confère elle-même, viii, 12-14, aux rois, aux princes, aux chefs et aux grands, en un mot à « tous les juges de la terre ». 15-16. L'exercice de ce pouvoir est nécessaire à l'existence de la nation, qui périt sans lui, xi, 14, et qui conditionne à son tour « la gloire du prince » qui la gouverne. xiv, 28. Exercé conformément aux lois de la justice, il soutient à la fois les peuples et leurs gouvernants. xi, 10-11; xiv, 34; xvi, 12b; xxv, 5b; xxix, 4, 14.

Le *roi* doit revêtir des qualités et remplir des devoirs en rapport avec cet esprit de justice. Il sera favorable au serviteur intelligent, xiv, 35a, au sage qui apaise sa colère, xvi, 14-15; loyal et véridique, xvii, 7b; bon et fidèle, xx, 28; réfléchi. xxv, 2. Et il ne sera ni débauché xxxi, 3-5, ni cupide, xxix, 4b : il oublierait la loi et fausserait le droit; il conduirait le pays à sa ruine. Qu'il se garde aussi d'être méchant, impie, pervers, « lion rugissant », « ours affamé », dominant sur un peuple pauvre, xxviii, 15, gémissant. xxix, 2b. S'il manque d'intelligence, il multipliera l'oppression. xxviii, 16. S'il n'est qu'un esclave parvenu, la terre tremblera sous lui. xxx, 21-22.

Il devra s'entourer de conseillers droits et véridiques, xvi, 13; découvrir et poursuivre le mal du haut de son « trône de justice », xx, 8, et les méchants pour les « mettre à la roue », 26; n'écouter point les rapports mensongers, xxix, 12; parler en faveur du muet, de l'abandonné, xxxi, 8; rendre de justes arrêts, faire justice au malheureux et à l'indigent, 9; conduire la guerre avec prudence. xx, 18b.

Ses *sujets* concevront de lui une crainte salutaire, comme en présence du « lion rugissant », xx, 2; et cette crainte, assimilable à la crainte de Jahvé, les gardera de l'intrigue et du malheur qui est la conséquence de celle-ci. xxiv, 21-22.

Les *juges* se garderont de « pervertir les sentiers de la justice » qu'ils doivent rendre, en recevant des parties quelque « présent » passé sous le manteau, vii, 23; dans leurs jugements, ils ne feront pas « acception de personnes », absolvant le coupable et condamnant le juste. xvii, 15; xviii, 5; xxiv, 23-25; xxviii, 21a.

VIII. Commentateurs. — 1° *Dans l'antiquité.* — Bien qu'ils aient fait un fréquent usage du livre des Proverbes dans leurs écrits, les Pères l'ont rarement commenté dans son entier. C'est ainsi que nous n'avons guère, des Pères de l'Église grecque, qu'une série de scolies exégétiques, sur des passages de ce livre, des morceaux choisis des ouvrages de ces Pères cités dans leur teneur verbale, ou remaniés en quelque mesure, et insérés dans les « chaînes » de Procope de Gaza et de Polychronius (vie siècle). La chaîne dite de Polychronius a été éditée en traduction latine par Théodore Peltanus, *Catena græcorum Patrum in Proverbia Salomonis*, Anvers, 1614. Cette chaîne dérive en grande partie de celle de Procope, celle-ci inédite, le texte donné par Maï dans *Classici auctores e Vat. codd.*, t. ix, p. 1-256, cf. *P. G.*, t. lxxxvii, col. 1221-1544, ne serait pas authentique. Voir *Dict. de la Bible, Supplément*, t. i, Paris, 1928, col. 1161. Les Pères et les auteurs cités dans ces chaînes sont : saint Hippolyte, extraits se rapportant à Prov., i, iii, iv, v, vi, vii, ix, xi, xii, xvii, xxiv, xxvii, dans *P. G.*, t. x, col. 615-628; Origène, nombreux fragments dans *P. G.*, t. xiii, col. 18-33 (éd. Delarue); t. xvii, col. 161-152 (éd. Maï); t. xvii, col. 149-160 (éd. Gallandi); d'autres encore publiés par Maï, Pitra, Tischendorf, dans divers recueils; saint Basile, dont nous avons du reste l'ouvrage *In principium Proverbiorum* (Prov., i-iii, 33), *P. G.*, t. xxxi, col. 385-424, ainsi qu'une homélie sur Prov., vi, 4, dans *P. G.*, *ibid.*, col. 1497-1508, ce dont les deux chaînes fournissent 88 extraits; saint Grégoire de Nazianze, une scolie sur Prov., viii, 22 (Faulhaber, *Hohelied-Proverbien... Katenen (Theol. Studien)*, Vienne, 1902 p. 86, 136); Apollinaire, citations dans Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, t. vii *b*, p. 76-80; Didyme l'Aveugle, fragments, *P. G.*, t. xxxix, col. 1621-1646; Eusèbe de Césarée, deux fragments sur Prov., i, 7 et 8, dans *P. G.*, t. xxix, col. 75-78; Eustathe d'Antioche, trois fragments sur Prov., iii, 13-15; viii, 22; xvi, 32, dans Pitra, *Analecta sacra*, t. ii, p. xxxviii, et une interprétation sur Prov., ix, 5, dans *P. G.*, t. xviii, col. 684-685; saint Jean Chrysostome, fragments dans *P. G.*, t. lxiv, col. 659-740; saint Cyrille d'Alexandrie, une citation sur Prov., viii, 22, dans *P. G.*, t. lxix, col. 1277; Isidore de Péluse, deux scolies sur Prov., xxiv, 54-56 (= xxx, 19-21), empruntées à la lettre cdxviii, *P. G.*, t. lxxviii, col. 413; Julien le Diacre, fragment relatif à Prov., i, 4, dans Maï, *Nova Patr. bibl.*, t. vii*b*, p. 80. Pour quelques autres douteux et détails de publication, voir *Dict. de la Bible, Supplément*, t. i, col. 1162-1163.

Dans l'Église latine, saint Augustin commente Prov., ix, 12 (selon les Septante), dans *Serm.*, xxxv, *P. L.*, t. xxxviii, col. 213-214; Prov., xiii, 7-8, dans *Serm.*, xxxvi, col. 215-221; Prov., xxxi, 10-31, dans *Serm.*, xxxvii, col. 221-225. Salonius de Vienne écrit sous forme dialoguée *In Parabolas Salomonis expositio mystica*, *P. L.*, t. liii, col. 967-994. Saint Patérius expose en quelques pages ce que saint Grégoire le Grand avait enseigné des Proverbes, *De testimoniis in Prov.*, *P. L.*, t. lxxix, col. 895-905. Bède compose *De muliere forti libellus*, *P. L.*, t. xci, col. 1039-1052, et, une œuvre dont nous n'avons plus que des fragments, *In Proverb. Salomonis allegorica interpretatio* (c. vii, xxx, xxxi, xxvi), col. 1051-1060. Raban Maur, *Super Parabolas Salomonis allegorica expositio*, *P. L.*, t. xci, col. 937-1040 (parmi les œuvres de Bède) et t. cxi, col. 679-792. La *Glossa ordinaria in Prov.*, de Walafried Strabon, suit Raban Maur, *P. L.*, t. cxiii, col. 1079-1116. (Selon A. Vaccari, *Miscellanea Geronimiana*, Rome, 1920, p. 5-7, le *Super Parabolas... Salomonis allegorica expositio* serait bien de Bède, et le *Libellus* ne serait que la transcription du dernier chapitre de ce commentaire.)

2° *Au Moyen Age.* — Saint Albert le Grand, ayant écrit *super totam Bibliam per modum postillæ* a certainement commenté de cette façon le livre des Proverbes. Si nous en croyons Cornelius a Lapide, il aurait même composé *In Prov. XXXI de muliere forti ingens volumen;* ces ouvrages n'ont toutefois pas encore vu le jour. Un autre dominicain, Robert Holkot, serait aussi l'auteur des *Explanationes Proverbiorum Salomonis*, Paris, 1510, si souvent éditées depuis. Avant eux, Brunon d'Asti avait également commenté la péricope de la « femme forte ». *Expositio de muliere forti*, *P. L.*, t. CLXIV, col. 1229-1231, et Honorius d'Autun écrit des *Quæstiones et ad easdem responsiones in Prov. et Eccl.*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 311-318. Hugues de Saint-Cher, Nicolas de Lyre, Denys le Chartreux, avec d'autres théologiens scolastiques des XIIIe, XIVe et XVe siècles, dont les œuvres sont encore inédites, expliquèrent de même, par « postilles » ou par « commentaires », tout ou partie du livre salomonien.

3° *Dans les temps modernes* (XVIe-XVIIIe siècle). — Il y a abondance de commentaires des Proverbes qui recherchent surtout le sens littéral. S. Munster, *Prov. Salom. juxta hebraicam veritatem translata et adnotationibus illustrata*, Bâle, 1525; Cajétan, *Parabolæ Salomonis ad veritatem ebraicam castigatæ et enarratæ*, Lyon, 1545; Arboreus, *Comm. in Prov. Salomonis*, Paris, 1549; R. Bayne, *Comm. in Prov. Salom.*, Paris, 1555; Jansénius de Gand, *Paraphrasis et adnotationes in Prov. Salom.*, Louvain, 1569 (autres éditions meilleures en 1586 sq.); Jérôme Osorio, *Commentaria in Parabolas Salomonis*, Anvers, 1569; J. Mercerus, *Comm. in Salomonis Proverbia*, Genève, 1573; Th. Cartwright, *Commentarii succincti et dilucidi in Prov. Salom.*, Leyde, 1617; Fr. Quir. de Salazar, *Expositio in Prov. Salom., tam litteralis quam moralis et allegorica*, Paris, 1619-1621; Ant. Giggei, *In Prov. commentarii trium rabbinorum* (Iarchi, Abenesra, Lévi ben Gerson) *cum variis lectionibus chald. et syr...*, Milan, 1620 (trad. annotée); Bohl, *Ethica sacra, sive comment. super Prov. Salom.*, Rostock, 1640; J. Maldonat, *Scholia in Psalmos, Proverbia...*, Paris, 1643; Ant. Agellius, *Comment. in Proverbia*, Paris, 1611-1649 (Vérone); Jansénius d'Ypres, *Analecta in Prov.*, Louvain, 1644; M. Geier, *Proverbia regis sapientissimi Salomonis cum cura enucleata*, Leipzig, 1653 sq.; P. Gorse, *Salomon ou explication abrégée des Proverbes avec des notes sur les passages obscurs*, Paris, 1655; Bossuet, *Libri Salomonis, Prov., Eccl.*, Paris, 1693.

Au XVIIIe siècle commence l'explication surtout critique et scientifique, autrement dit l'interprétation historique des Livres saints. Cette exégèse, dont un des plus lointains promoteurs avait été, dès avant Martin Luther lui-même, Mélanchthon, lequel en appliqua le principe dans ses Παροιμίαι. *sive Proverbia Salomonis cum annotationibus*, Nuremberg, 1525 et 1586, et La Haye, 1525 sq., fut principalement celle des docteurs et maîtres de l'Église réformée : C.-B. Michaelis, *Notæ uberiores in Prov. Salom.*, Halle, 1720; A. Schultens, *Proverbiorum Salomonis versionem integram ad hebræum fontem expressit atque commentarium adjecit*, Liège, 1748; L. Nagel, *Die Sprüchwörter Salomon's umschrieben* (paraphrasés), Leipzig, 1767; J.-F. Hirts, *Vollständigere Erklärung der Sprüche Salomons*, Iéna, 1768; J.-D. Michaelis, *Uebersetzung der Sprüche (und des Predigers) Salomons mit Anmerkungen, für Ungelehrte*, Gœttingue, 1778; J.-C. Dœderlein, *Sprüche Salomo's neu übersetzt mit kurzen erläuternden Anmerkungen*, Altdorf, 1778 sq.; B. Hogdson, *The Proverbs of Salom. translated from the Hebrew with notes*, Oxford, 1788; C.-L. Ziegler, *Neue Uebersetzung der Denksprüche Sal., im Geist der Parallelen, mit einer vollständigen Einleitung, philologischen Erläuterungen und praktischen Anmerkungen*, Leipzig, 1791; C.-G. Henslers, *Erläuterungen (des ersten Buches Samuels und) der Salom. Denksprüche*, Hambourg et Kiel, 1796. Au même siècle, les commentaires catholiques littéraux de dom Calmet (1707-1716) et de Louis de Carrières (1701-1716).

4° *Au XIXe siècle et de nos jours.* — Peu nombreux sont les commentaires catholiques des Proverbes. Dans les bibles entières traduites et commentées : Fr. Allioli, Nuremberg, 1830-1835 (trad. franç. Gimarey, Paris, 1853-1854); A. Arnaud, Paris, 1881; Cl. Drioux (éd. de Ménochius et notes nouvelles), Paris, 1872 et 1884. Puis A. Rohling, *Das Salom. Spruchbuch übersetzt und erklärt*, Mayence, 1879; H. Lesêtre, *Les Proverbes*, Paris, 1879; Knabenbauer, *Commentarius in Proverbia*, Paris, 1910; Weismann, *Das Buch der Sprüche*, Bonn, 1923; Mezzacasa, *Il libro dei Proverbi*, Turin, 1921.

Avant d'entrer comme partie intégrante dans les collections embrassant la totalité des livres de l'Ancien Testament commentés par plusieurs auteurs travaillant du point de vue critico-historique, le livre hébreu des Proverbes, a été traité suivant la même méthode, au cours du siècle dernier, principalement par C. Umbreit, Heidelberg, 1826; Lœwenstein, Francfort, 1838; E. Bertheau, Leipzig, 1847; J.-G. Vaihinger, Stuttgart, 1857; F. Hitzig, Zurich, 1858; E. Elster, Gœttingue, 1858; O. Zackler, 1866; H.-F. Mühlau (« Agur » et « Lemuel »), Leipzig, 1869. Ont commenté les Proverbes dans le *Biblischer Commentar* de Leipzig, Frz Delitzsch, 1873; dans le *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch* de Leipzig, Nowack, 1883 (2e éd.); dans le *Kurzgefasster Kommentar* de Munich, H. Strack, 1887; dans le *Handkommentar* de Gœttingue, Frankenberg, 1898; dans le *Kurzer Handkommentar* de Tubingue, Wildeboer, 1897; dans la *Heilige Schrift* d'E. Kautzsch, 4e éd., Tubingue, Steuernagel, 1923; dans l'*International critical commentary* d'Oxford, C.-H. Toy, 1899; dans la *Cambridge Bible for schools and colleges*, T. Perowne, 1916.

On trouvera traitées plus ou moins longuement toutes les questions générales intéressant le livre des Proverbes dans les commentaires ci-dessus énumérés depuis le XVIIIe siècle et dans les divers manuels, introductions et dictionnaires bibliques composés depuis les dernières années du XIXe.

Manuels. — Vigouroux, 12e éd., Paris, 1906; Gigot (anglais), New-York, 1906; Verdunoy, Dijon, 1925, 1929; Renié, Lyon-Paris, 1930.

Introductions. — Strack, Munich, 1883, 1906; Riehm, Halle, 1889; König, Bonn, 1893; Cornill, 1891, 1913; Driver, Édimbourg, 1897; Baudissin, Leipzig, 1901; L. Gautier, Lausanne-Paris, 1906, 1914; Sellin, Leipzig, 1910; Steuernagel, Tubingue, 1912; Loehr, Leipzig, 1912; Höpfl, Rome, 1925, 1931; Meinhold, Giessen, 1926; Gœttsberger, Fribourg-en-B., 1928; Vaccari, Rome, 1929; Pardo, Turin, 1931.

Dictionnaires. — De Hastings, t. IV, 1902, art. de Toy; *Encyclopædia biblica*, de Chayne, t. III, 1902, art. de Nowack; *Dictionnaire de la Bible*, de Vigouroux, t. V, Paris, 1902, art. de J. Marie.

Cf. aussi : Ed. Reuss, *La Bible*, Paris, 1878, VIe part.; Cheyne, *Job and Solomon*, Londres, 1887; Meignan, *Salomon*, Paris, 1890; A. Loisy, *Le livre des Proverbes*, 1889; Bickell, *Kritische Bearbeitung der Proverbien*, Vienne, 1891; Wildeboer, *Die Literatur des Alt. Test.*, Gœttingue, 1905; Tobac, *Les cinq livres de Salomon*.

Sur le sens du mot *mašal* dans la Bible hébraïque : Lagrange, *Revue biblique*, Paris, 1909, p. 342-367; D. Buzy, *Introduction aux paraboles évangéliques*, Paris, 1912, p. 52-134. — Sur la métrique particulière du livre des Proverbes : G. Bickell, *Carmina Veteris Testamenti metrice*, Inspruck, 1882; N. Schlœgl, *Études métriques et critiques sur le livre des Proverbes*, Paris, *Revue biblique*, 1900, p. 518-525. — Sur les rapports du texte hébreu du livre et des anciennes versions : J.-G. Jæger, *Observationes in Prov. Salom. versionem Alexandrinam*, Leipzig, 1788; J.-G. Dahler, *Animadversiones in cap. I-XXIV versionis græcæ Prov. Salom.*, Strasbourg, 1786; P. de Lagarde, *Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien*, Leipzig, 1863; A.-J. Baumgartner, *Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après*

les principales traductions anciennes, Leipzig, 1890; Mezzacasa, *Il libro dei Proverbi di Salomone (studio critico sulle aggiunte greco-alessandrine)*, Rome, 1913. Cf. *Revue biblique*, 1914, p. 300-302.

Sur la version syriaque *(Peschito)*, la version sahidique, le targum des Proverbes, voir *Dictionnaire de la Bible*, t. v, Paris, 1912, col. 793-794, et W.-H. Worrell, *The Proverbs of Solomon in sahidic coptic according to the Chicago manuscript*, Chicago, 1931.

L. Bigot.

PROVIDENCE. — On étudiera successivement : I. La providence dans la sainte Écriture; II. La providence selon les Pères grecs (col. 941); III. La providence selon saint Augustin (col.961); IV. La providence selon la théologie (col. 985).

I. LA PROVIDENCE DANS LA SAINTE ÉCRITURE. — Ce que le commun langage appelle providence, les théologiens le nomment plutôt gouvernement divin. Ils réservent ce terme de providence pour désigner le divin et éternel programme, dont le gouvernement du monde par Dieu représente l'exécution historique. La sainte Écriture, bien entendu, parle le langage de tout le monde. Essayons néanmoins d'introduire quelque distinction dans ses propos. Voyons ce qu'elle nous dit d'abord du gouvernement divin, puis de la providence et enfin de la prescience liée nécessairement à la providence.

I. Le gouvernement divin. — Ce serait perdre son temps que d'entreprendre de prouver que, pour la sainte Écriture, Dieu gouverne le monde qu'il a créé.

La Bible n'a pas d'autre objet que ce gouvernement divin du monde et spécialement de l'humanité. Que font en effet les livres historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament que de nous raconter ses successives entreprises? Et les livres prophétiques que de les annoncer à l'avance? Et les livres sapientiaux ou doctrinaux que d'en faire l'apologie?

1° *Sa marche générale.* — Dès les récits de la création, Gen., i-ii, nous voyons s'affirmer l'anthropocentrisme du gouvernement divin. Dès l'histoire du paradis, Gen., ii, l'homme nous apparaît élevé à l'ordre surnaturel. D'où nous pouvons conclure que Dieu va gouverner le monde (anthropocentrisme) et l'humanité au bénéfice des destinées surnaturelles de l'homme. Le gouvernement divin du monde se révèle un gouvernement surnaturel. Cependant, la chute originelle, Gen., ii-iii, va lui imprimer un cours nouveau. Le gouvernement surnaturel devient un gouvernement de rédemption. La nature elle-même, au dire de saint Paul, Rom., viii, 19-22, pour avoir été dès l'origine coordonnée à l'homme, se trouve engagée en ce nouveau système : « La vive attente de la nature appelle en effet la révélation des fils de Dieu. La nature a été assujettie à la vanité, non de son propre chef, mais par celui qui l'y a soumise, dans l'espoir que la nature aussi sera délivrée de l'esclavage de la corruption pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous savons en effet que la nature entière gémit et souffre, en tous les êtres qui la composent, les douleurs de l'enfantement jusqu'à maintenant. » Nous devons d'ailleurs avouer que la signification précise de ces paroles nous échappe. Ce dont nous ne pouvons douter, c'est que la nature et l'humanité, telles que nous les avons sous les yeux, appartiennent l'une et l'autre à l'ordre de la chute et sont gouvernées solidairement par Dieu en vue de la rédemption.

Le gouvernement divin se développe sous forme de choix successifs effectués au sein de l'humanité. La Genèse les évoque tour à tour, avec leur contre-partie d'éliminations progressives. A la première génération, Seth est élu et Caïn rejeté. Plus tard, c'est Noé qui survit, tandis que le gros de l'humanité périt dans les eaux du déluge. Voici Sem, que Dieu favorise d'une bénédiction spéciale qui n'est point accordée à ses deux frères. Dans la suite, Abraham bénéficie, parmi la descendance de Sem, d'une élection que la Genèse met en rapport direct avec la promesse originelle d'un Rédempteur. Isaac, à son tour, est choisi, à l'exclusion d'Ismaël, et finalement c'est à Jacob-Israël que se termine le processus des élections divines, Ésaü étant rejeté. A propos de ces derniers choix, saint Paul a fortement souligné la souveraine liberté de Dieu en ces actes majeurs de son gouvernement. Rom., ix, 6-13. Jacob-Israël est le père du peuple nommé Israël d'après son propre surnom, peuple de Dieu, peuple messianique, qui devient l'objet privilégié de ce gouvernement divin, dont nous avons dit qu'il était tout orienté vers le Rédempteur et la rédemption.

Ce n'est pas à dire que Dieu ait jamais, pour autant, cessé de gouverner ces portions de l'humanité qu'il n'élisait point en vue de l'accomplissement de son dessein spécial de rédemption. Le prophète Amos nous en est un garant particulièrement précieux. « Les anathèmes contre Damas, les Philistins, Tyr, Édom, Ammon, Moab, qui précèdent, aux c. i-ii, la condamnation de Juda et d'Israël, mettent clairement en relief, dès le début du livre, cette idée que Jahvé exerce son empire sur tous les peuples, que tous relèvent de sa justice souveraine. Il est à noter que ce n'est pas seulement comme protecteur de son propre peuple, mais à un titre absolu que Jahvé revendique et met en œuvre le pouvoir sur les nations païennes. » Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 103.

Plus décisif encore est l'enseignement de saint Paul. Pour être en quelque sorte concentré sur Israël, le gouvernement salvifique de Dieu n'en embrasse pas moins l'humanité tout entière. Ce n'est pas assez de dire que l'œuvre rédemptrice dont Dieu prépare en Israël l'accomplissement tournera finalement au bénéfice spécial des gentils. Entre temps, Dieu ne les a pas abandonnés. « Ce Dieu, déclare Paul aux païens de Lystres, dans les siècles passés, a laissé toutes les nations suivre leurs voies. » Act., xiv, 15-17. Ce qui veut dire surtout qu'il ne leur a pas donné de loi semblable à la loi mosaïque. « Cependant, il n'a pas cessé de se rendre témoignage à soi-même, en faisant du bien, en dispensant du ciel les pluies et les saisons favorables et en nous donnant avec abondance la nourriture qui remplit nos cœurs de joie. » Paul insiste dans son discours aux Athéniens : « D'un seul homme, il a fait sortir tout le genre humain pour peupler la surface de toute la terre. Il a fixé pour chaque nation la durée de son existence et les bornes de son domaine, afin que les hommes le cherchent comme à tâtons, quoiqu'il ne soit pas loin de chacun de nous. Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être... » Act., xvii, 26-28.

Paul précise sa pensée, Rom., i, 19-20 : « Tout ce que l'on peut connaître de Dieu leur (aux gentils) est clairement connu. Dieu le leur a fait connaître. Depuis la création du monde, ses invisibles perfections se découvrent à la pensée par le moyen de ses œuvres, à savoir sa puissance éternelle et sa divinité. » Mais ils ignorent la loi de Dieu! Non pas. « Lorsque des gentils, qui n'ont pas de loi, accomplissent naturellement ce que prescrit la Loi, ces gens-là, qui n'ont pas de loi, sont à eux-mêmes leur loi. Ils montrent que les prescriptions de la Loi sont gravées dans leur cœur. Leur conscience aussi leur rend témoignage, de même que ces débats intérieurs qui tantôt les accusent et tantôt les défendent. C'est ce que l'on verra au jour où Dieu, selon mon évangile, jugera les actions secrètes des hommes par Jésus-Christ. » Rom., ii, 14-16; cf. Eccli., xvii, 5-8, que nous aurons l'occasion de citer plus loin. Qu'on n'objecte point qu'à ce régime les gentils, d'après Paul, ne sont arrivés à rien. A prendre ses propos à la lettre, les Juifs n'ont pas eu meilleur succès.

Tableau d'ensemble, songeons-nous, dont l'application aux particuliers demeure incertaine.

Cependant, le Rédempteur est venu au temps marqué, Jésus-Christ. Le gouvernement divin s'ouvre des voies nouvelles. L'Église de Jésus-Christ succède à Israel comme centre d'application et bénéficiaire de ce gouvernement. Or, c'est une Église de gentils. Saint Paul, Rom., IX-XI, commente cette suprême élection et le rejet des Juifs, qu'il dit être provisoire. Entré désormais dans la phase des réalisations, le gouvernement divin s'oriente, à travers des combats dont l'Apocalypse de saint Jean évoque la suite mystérieuse, vers son objectif final, qui est le règne glorieux de Dieu.

Mais il est apparu que le Rédempteur envoyé de Dieu était un homme-Dieu. Cela est de conséquence pour le gouvernement divin. Non seulement, Jésus-Christ comme homme se révèle chef de l'Église, qui est son corps, mais, à raison de l'union substantielle de son humanité à la divine personne du Verbe, il se subordonne de plein droit la création tout entière, visible et invisible. Il finalise, en réalité et depuis l'origine, le gouvernement divin, tout en étant lui-même référé à la gloire de Dieu. Saint Paul explique ce nouveau mystère, spécialement dans les épitres aux Éphésiens et aux Colossiens.

2° *Ses moyens d'action.* — 1. *La Loi.* — Le premier est la Loi. Tout le monde a lu la belle évocation des lois par lesquelles Dieu régit ses créatures, dont nous sommes redevables à l'Ecclésiastique, XVI-XVII. Il suffira de la transcrire, ne pouvant citer les nombreux passages parallèles que nous offrent en particulier les livres sapientiaux.

Voici, d'abord, la loi du ciel :

Les œuvres de Dieu subsistent depuis l'origine telles qu'il les a établies.
Dès la création, il en a distingué les parties.
Il a orné pour toujours ses ouvrages,
Les plus beaux pour toute la suite des âges.
Ils ne connaissent ni la faim ni la fatigue,
Ils n'interrompent pas leur tâche.
Aucun d'eux ne heurte son voisin;
Ils obéissent toujours à la loi divine. Eccli., XVI, 24-26.

Puis la loi de la terre :

Le Seigneur, ensuite, s'occupa de la terre,
Il la remplit de ses biens.
Des animaux de toutes sortes en peuplèrent la surface,
C'est dans son sein qu'ils retournent à leur mort.
Le Seigneur forma l'homme de la terre,
Et il le fait retourner à la terre.
Il lui a assigné son compte de jours, un temps déterminé,
Il lui a donné pouvoir sur tout ce que porte la terre.
Il l'a revêtu d'une puissance singulière,
Il l'a fait à son image.
Il a inspiré sa crainte à toute chair,
Il lui a donné l'empire sur les bêtes et les oiseaux.
Eccli., XVI, 27-XVII, 4.

C'est maintenant la loi propre de l'homme :

Il lui a donné la judiciaire, la langue, les yeux,
Les oreilles et le cœur pour penser.
Il l'a rempli de science et d'intelligence,
Il lui a fait connaître le bien et le mal.
Il a fixé ses regards sur son cœur
Pour lui découvrir la grandeur de ses œuvres.
(Tout cela) pour qu'il loue son saint nom,
Pour qu'il célèbre ses œuvres admirables. Eccli., XVII, 5-8.

Voici enfin la loi d'Israel :

De nouveau, il lui a donné la science,
Il l'a mis en possession de la Loi de vie,
Il a contracté avec lui une alliance éternelle,
Il lui a enseigné ses commandements,
Ses oreilles ont entendu les accents magnifiques de sa voix.
Il lui a dit : « Garde-toi de toute iniquité. »
Il lui a donné des préceptes à l'égard du prochain.
. . . .
A chaque peuple il assigne un chef,
Mais Israel est la portion du Seigneur. Eccli., XVII, 9-12, 14.

2. *L'action divine.* — Comme second moyen d'action du gouvernement divin, l'Écriture fait état de la coopération de Dieu à toutes les activités de la créature.

Dieu, d'abord, conserve tout ce qu'il a créé. C'est comme une création permanente : « Qui ne sait, parmi tous ces êtres, que la main de Jahvé a fait toutes choses, qu'il tient dans sa main l'âme de tout ce qui vit et le souffle de tous les hommes? » Job, XII, 9-10.

Des textes innombrables affirment cette perpétuelle et entière dépendance, pour ce qui regarde leur existence même, de tous les êtres. Ceux que nous lisons, Eccli., XLIII, 26 : καὶ ἐν λόγῳ αὐτοῦ σύγκειται πάντα, et Hebr., I, 3 : φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, évoquent le récit de Gen., I, et font de la conservation une création continuée. Le mot de Paul aux Athéniens : ἐν αὐτῷ γὰρ... καὶ κινούμεθα..., Act., XVII, 28, rattache expressément l'activité de l'homme à l'action de Dieu : ἐν αὐτῷ.

Ce rattachement et cette dépendance s'expriment avec force, sur le plan de la grâce et du salut, dans le Nouveau Testament. Les textes les plus décisifs se lisent, Joa., XV, 5 : « Je suis la vigne, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi et en qui je demeure porte beaucoup de fruit; car, séparés de moi, vous ne pouvez rien faire. » Gal., II, 20 : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. » Le mot d'Eph., I, 11, a plus d'ampleur encore : « ...Comme des gens qui ont été prédestinés suivant le dessein de celui qui accomplit tout ce que sa volonté a décidé. » Le texte connu de Rom., VIII, 30, sur la prédestination est une impressionnante illustration du précédent. Enfin, le passage de Phil., II, 13, est catégorique à souhait : « Car c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire selon qu'il lui plaît. »

L'Ancien Testament marque bien, toujours sur le plan surnaturel, les souveraines initiatives de l'action divine vis-à-vis de cette volonté humaine qui se révèle pourtant la plus autonome des causes créées. Voici quelques textes entre mille: Lam., V, 21 : « Fais-nous revenir à toi, Jahvé, et nous reviendrons. » Ps., LI (Vulg., L), 12 : « O Dieu! crée en moi un cœur pur et renouvelle en moi un esprit ferme. » Ez., XXXVI, 26 : « Je vous donnerai un cœur nouveau et je mettrai en vous un esprit nouveau... Je mettrai en vous mon Esprit et je ferai que vous suiviez mes commandements. » De portée plus générale sont des mots comme celui de Prov., XXI, 1 : « Le cœur du roi est comme une eau courante dans la main de Jahvé, il le dirige à sa guise. »

Pour significatifs qu'ils soient, il est évident que ces enseignements de l'Écriture laissent une large place à l'indispensable spéculation théologique.

3. *Les interventions divines.* — Nous rencontrons enfin un troisième moyen d'action du gouvernement divin. Ce sont ces interventions divines dans l'histoire que l'Écriture appelle les jugements de Dieu et auxquelles il sied de joindre des interventions divines plus spécialement dans la nature, les miracles.

a) Les jugements de Dieu. — La loi de Dieu appelle le jugement de Dieu. L'Ecclésiastique, XVI-XVII, après avoir parlé de la première, introduit, en conséquence, le second :

Ses voies (de l'homme) sont constamment sous ses yeux,
Rien ne peut le cacher à ses regards.
. . . .
Tout ce qu'il fait est devant lui comme le soleil,
Ses yeux sont fixés en permanence sur ses voies.
Ses injustices ne lui sont pas cachées,
Tous ses péchés sont devant le Seigneur.
L'aumône d'un homme est comme un sceau pour lui;
Il garde sa bonne œuvre comme la prunelle de l'œil.
Ensuite il se lèvera et lui rendra selon ses œuvres;
Il fera retomber son dû sur sa tête.
Cependant, à ceux qui se repentent il accorde le retour,
Il encourage ceux que l'espérance abandonne.
Eccli., XVII, 13, 15-19.

L'Ancien Testament fut lent à dépasser, en fait de jugements divins, l'horizon terrestre de la vie présente. Ici même, nous lisons :

Tourne-toi vers le Seigneur et quitte tes péchés,
Prie devant sa face et réduis l'offense.
Reviens au Très-Haut et détourne-toi de l'injustice,
Déteste avec force l'impiété.
Qui louera le Très-Haut, au séjour des morts,
A la place des vivants qui sont ses adorateurs?
A l'homme mort, qui n'est plus, la louange est interdite,
C'est le vivant, le bien portant qui loue le Seigneur.
Qu'elle est grande la miséricorde du Seigneur!
Qu'il est grand son pardon envers ceux qui reviennent à lui!
L'homme ne peut pas tout avoir,
Le fils de l'homme n'est pas immortel.
Quoi de plus brillant que le soleil? Il s'obscurcit pourtant.
Le méchant pareillement s'abandonne à la chair et au sang.
Le soleil visite l'armée des cieux, là-haut,
Mais l'homme est terre et cendre. Eccli., XVII, 20-27.

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que le fait du mal ait inquiété la pensée israélite et posé devant elle le problème de la justice des jugements divins, surtout lorsque l'idée qu'on s'en faisait se fut décidément individualisée. Ce problème fait tout le sujet du livre de Job et de l'Ecclésiaste. Le second, qui n'arrive pas à dépasser l'horizon de la vie terrestre, n'y fait pas d'autre réponse que celle de la soumission religieuse. Le premier en vient, semble-t-il, à entrevoir aux limites de l'histoire un ultime et juste jugement :

Et moi, je sais que mon défenseur est vivant,
Que, le dernier, il se lèvera sur la terre,
Que, derrière ma peau, je me tiendrai debout
Et que, de ma chair, je verrai Éloah;
Lui que moi je verrai, moi-même
Et que mes yeux regarderont, moi et pas un autre.
Mon cœur languit dans ma poitrine. Job, XIX, 25-27.

L'espérance de la résurrection, et donc d'une autre vie, qui pointe ici, se précise dans Sap., III, 1 sq. :

Les âmes des justes sont dans la main de Dieu,
Les tourments ne sauraient les atteindre.
Aux yeux des insensés, ils font figure de morts,
Leur sortie a l'air d'un malheur,
Leur départ a l'apparence d'un anéantissement.
Mais ils sont dans la paix.
Quand bien même au jugement des hommes ils seraient [châtiés,
Leur espérance est pleine d'immortalité.

Elle s'affirme enfin II Macch., VII, 9 : « Scélérat, tu nous ôtes la vie présente, mais le Roi de l'univers nous ressuscitera pour une vie éternelle, nous qui mourons par fidélité à ses lois. »

Cependant, il appartenait au Nouveau Testament de mettre en pleine lumière cette grande espérance, en dehors de laquelle la doctrine des jugements divins, appliquée non plus à un peuple, mais aux individus, demeure un tourment pour l'esprit.

b) Les miracles. — L'Ancien et le Nouveau Testament attestent que le miracle est un moyen de gouvernement auquel Dieu, au cours de l'histoire, a eu fréquemment recours. Mais ils nous révèlent en même temps que ce gouvernement divin qui n'hésite pas à recourir au miracle est, comme on l'a dit plus haut, un gouvernement surnaturel, c'est-à-dire tout appliqué à la réalisation des destinées surnaturelles qu'il lui a plu d'assigner à l'humanité. La nature elle-même et l'histoire sont gouvernées par Dieu au bénéfice de ce grand dessein.

II. LA PROVIDENCE DIVINE. — Son nom grec est πρόνοια.

Nous la trouvons mentionnée Sap., XIV, 3 : « Mais, ô Père! c'est votre providence qui le gouverne », à savoir le navire. De même Sap., XVII, 2 : à propos des Égyptiens persécuteurs d'Israël « ...fuyant eux-mêmes votre incessante providence ». Mais providence vaut, en ces propos, gouvernement divin. Il en est de même de Job, XXXVIII, 2 : « Qui est celui-ci qui obscurcit la providence par des mots dépourvus de science? » où Jahvé rabroue ce pauvre Job.

III. LA PRESCIENCE. — La providence apparaît, dans l'Écriture, en liaison avec la prescience de Dieu, soit commune, soit salvifique.

1° *La prescience commune.* — Nous la trouvons explicitement enseignée à diverses reprises

Is., XLVI, 10 : « Moi qui, dès le commencement, annonce la fin, et, longtemps à l'avance, ce qui n'existe pas encore; qui dis : « Mon dessein subsistera et j'ac« complirai toute ma volonté. » — S'il annonce, c'est qu'il sait. Et d'où le sait-il? De la décision qu'il a prise d'accomplir et qui ne saurait être frustrée. Nous avons ici un cas très net de prescience fondée sur un décret divin d'exécution et donc de vraie providence.

Ps., CXXXIX (Vulg., CXXXVIII), 16 sq. : « Je (David) n'étais encore qu'un informe embryon que déjà tes yeux me voyaient. Dans ton livre étaient tous inscrits les jours qui m'étaient destinés. » Seule, la seconde partie du texte se réfère clairement à la prescience. Dieu sait d'avance quelle sera la durée de la vie de David. Cette connaissance est mise en rapport avec l'acte divin qui est censé la fixer : « Dans ton livre... » La nature de cette relation n'est pas autrement précisée. Cependant, l'acte de fixer le destin doit être considéré comme logiquement antérieur. Ici encore la notion de providence s'affirme expressément.

Eccli., XXXIX, 19 : « Les œuvres de toute chair sont devant lui. Impossible de se dérober à ses yeux » C'est-à-dire simplement que Dieu voit tout. Mais : « Son regard atteint de l'éternité à l'éternité. Il n'arrive rien dont il soit étonné. » C'est donc qu'il a tout prévu. Aucune précision n'est donnée.

Rom., IV, 17 : « Il (Dieu) appelle ce qui n'est pas encore comme s'il était. » Il appelle à l'existence, interprète le P. Lagrange, qui cite comme textes parallèles : « C'est aussi ma main qui a fondé la terre et étendu les cieux. Je les appelle et aussitôt ils se présentent », Is., XLVIII, 13, et : « Toi qui as appelé, dès le commencement du monde, ce qui n'était pas encore, et ils t'obéissent », Apoc. de Baruch, XXI, 4, où « appeler » s'entend de la Parole créatrice. N'est-ce pas d'ailleurs l'exégèse imposée par le contexte : « ...Le Dieu qui donne la vie aux morts et appelle ce qui n'est pas encore [à l'existence] comme s'il était »? Mais, dans cette hypothèse, la comparaison : « comme s'il était » s'entend mal. Peut-être vaut-il mieux laisser au mot « appeler » un sens plus général impliquant que ce qui n'est pas encore est présent à la pensée divine tout comme ce qui existe. Et cette pensée divine s'affirme comme providence.

La présence de *prophéties* dans l'Écriture suppose nécessairement la prescience divine. « C'est la prescience de Dieu qui m'a révélé ces choses », lisons-nous dans Judith, XI, 16. Bien plus, les divines annonces nous apparaissent généralement en dépendance d'un décret divin d'exécution positive ou de permission, ce qui nous conduit à penser qu'il en va de même de la divine prescience. Est-il nécessaire de rappeler que les prophéties enregistrées dans l'Écriture portent sur des événements contingents et le plus souvent libres? Qu'il suffise de citer, à titre d'exemple, la prophétie sur le serviteur souffrant en Isaïe et les prophéties sur la passion dans les évangiles. Et toujours la prescience est en même temps providence.

2° *La prescience salvifique.* — C'est un cas particulier de la prescience-providence. Nous en avons déjà parlé à propos de la prédestination. Voir t. XII, col. 2809 sq. Complétons ici la documentation scripturaire.

I Petr., I, 20 : « Vous avez été affranchis... par un sang précieux, celui de l'agneau sans défaut et sans tache, le sang du Christ, préconnu avant la création

du monde, manifesté en cette fin des temps à cause de vous qui, par lui, croyez en Dieu qui l'a ressuscité des morts et lui a donné la gloire. » On songe à I Petr., II, 4, parlant du Christ, « élu de Dieu pour être mis à l'honneur ». Prescience et élection se tiennent. Mais leur rapport n'est pas autrement précisé.

Act., II, 23 : « Ce [Jésus] livré selon le décret arrêté et la prescience de Dieu », τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ Θεοῦ. La prescience est nommée après le décret. Est-ce leur ordre logique?

Rom., XI, 2 : « Dieu n'a pas rejeté son peuple qu'il a préconnu (ὃν προέγνω). » Entendez : rejeté par rapport à la grâce chrétienne. « Préconnu » est ici un terme de signification analogue à celle d' « élection de grâce », Rom., XI, 5, et de « selon l'élection ». *Ibid.*, 28. Prescience et élection sont des actes divins associés. Mais dans quel ordre? Nous avons déjà cité I Petr., I, 1-2 : « Pierre... aux élus... selon la prescience de Dieu le Père », où l'élection paraît être l'appel.

La maîtresse pièce de cette providence, qui, on l'oublie trop, est en fait surnaturelle, est, pour parler comme saint Paul, le « mystère du Christ ». L'Apôtre écrit aux Éphésiens, I, 9-10 : « ...en nous faisant connaître le mystère de sa volonté en vue d'une dispensation réservée pour la plénitude des temps, à savoir tout rassembler sous un chef unique dans le Christ ce qui est au ciel et ce qui est sur la terre ». Et plus loin, III, 8 sq. : « ...Cette grâce m'a été donnée... de mettre en lumière pour tous l'économie du mystère tenu caché depuis l'origine des siècles en Dieu, le créateur de toutes choses, pour que soit maintenant révélée..., selon son dessein éternel, la sagesse multiforme de Dieu. » Cf. Col., I, 26 sq.

La prédestination n'est qu'un développement de ce mystère où la providence divine trouve son centre vital.

Si brèves que soient ces indications de l'Écriture, elles méritent d'être prises en sérieuse considération. C'est ici que les Pères de l'Église ont trouvé le point de départ de leurs méditations sur le gouvernement divin des choses et des personnes et sur le plan qui le règle de toute éternité. Ici encore que la théologie des âges suivants, appliquant aux mêmes problèmes les ressources de la dialectique et de l'ontologie, a trouvé son point d'appui pour les vastes synthèses où s'est complu son génie.

Aucune monographie d'ensemble à signaler. Les récents commentaires sur les livres sapientiaux peuvent fournir, en même temps qu'une orientation générale, des données importantes.

A. Lemonnyer.

II. LA PROVIDENCE SELON LES PÈRES GRECS. — L'affirmation de la providence divine — c'est-à-dire l'existence en Dieu d'un ensemble ordonné de desseins et de dispositions dont son gouvernement assure l'exécution — se présente, pour les Pères de l'Église grecque, comme une vérité fondamentale que la révélation présuppose et dont elle constitue le plus éclatant témoignage. La négation de la providence entraînerait le refus d'accepter toute l'économie chrétienne et contredirait même l'une des conclusions les plus assurées de la philosophie hellénique. Le raisonnement humain, les Pères en sont parfaitement conscients, se montre sur ce point en spéciale harmonie avec les enseignements de la foi. C'est pourquoi, si l'on met à part quelques opinions aventureuses d'Origène, portant d'ailleurs sur des points secondaires, on doit enregistrer l'accord unanime des docteurs et des théologiens autour de la doctrine traditionnelle; aucune définition solennelle ne s'est trouvée nécessaire pour affirmer un dogme dont aucun conflit n'avait altéré la pureté.

Les mêmes raisons expliquent pourquoi les écrivains sacrés parlent relativement peu de la providence; ils le font cependant, soit pour louer la sagesse et la bonté de Dieu, soit pour combattre les erreurs de certains philosophes, soit pour enseigner le peuple chrétien troublé par les idées manichéennes. Si le premier de ces objets leur est commun à tous, la polémique sera engagée et poursuivie surtout par les Pères du IIe et du IIIe siècle, tandis que l'exhortation prévaudra chez les grands évêques-docteurs de l'âge des conciles; elle atteindra son expression parfaite dans la prédication de saint Jean Chrysostome. I. Pères apostoliques et apologistes. II. L'opposition au gnosticisme. Saint Irénée (col. 943). III. Les premiers alexandrins et leurs disciples (col. 945). IV. Les Cappadociens (col. 949). V. Le grand théologien de la providence, saint Jean Chrysostome (col. 951). VI. Les seconds alexandrins (col. 955). VII. Les Antiochiens (col. 956). VIII. La synthèse de la théologie grecque, saint Jean Damascène (col. 958). IX. Conclusions (col. 960).

I. Pères apostoliques et apologistes. — 1° Parmi les *Pères apostoliques*, il n'en est point qui fasse aussi souvent mention de la divine providence que *saint Clément de Rome* dans son *Épître aux Corinthiens*. On peut distinguer à ce sujet une série de thèmes généraux, en liaison mutuelle, qui forment comme l'armature générale de la lettre; les affirmations doctrinales s'y unissent étroitement aux considérations morales que l'auteur a plus spécialement en vue. Tous les biens, et particulièrement les biens spirituels, les vertus, nous viennent de Dieu, XXXIV, 2-XXXV, 4, Funk, *Patres apostolici*, t. I, Tubingue, 1901, p. 140-142; d'où la nécessité de rendre grâces, XXXVIII, 4, p. 148, et de faire ce bien qui nous est donné, XXVIII-XXX, p. 134-136; XXXIV, 2, p. 140. Il nous faut imiter Dieu, qui ne cesse de faire le bien, XXXIII, 1-8, p. 140; imiter l'ordre et l'harmonie qui règnent dans ses œuvres, XXXV, 4-6, p. 142-144. En effet, Dieu gouverne dans l'ordre et dans la paix le monde visible qu'il a créé, XX, p. 126-128. Ainsi, les chrétiens doivent-ils respecter l'ordre ecclésiastique qui a été, lui aussi, établi par Dieu, dans l'ancienne alliance, XXXII, 1-2, p. 138, comme dans la nouvelle, XL-XLII, p. 150-152. Dans ce même ordre d'idées, dans lequel gouvernement divin et gouvernement ecclésiastique se rejoignent, Dieu est appelé « le créateur et l'évêque de tout esprit », LIX, 3, p. 176, et Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans lequel se consomment tous les dons de Dieu, est « le grand prêtre de nos oblations », XXXVI, 1, p. 144. C'est de ces hauteurs que Clément juge et dirime le conflit ecclésiastique qui divise la chrétienté de Corinthe.

2° Comme celle de saint Clément de Rome, la pensée des *apologistes* du IIe siècle est dominée par l'idée d'une providence divine qui gouverne le monde et accorde un soin spécial aux actions des hommes.

Saint Justin estime que la question de la providence et celle de l'unité de Dieu, de sa « monarchie », font l'objet principal des recherches philosophiques. *Dial.*, I, *P. G.*, t. VI, col. 473 C. Comme apologiste, il accorde une valeur particulière à l'argument prophétique. Non seulement les conduites de Dieu sont ordonnées, mais il les a révélées à l'avance, afin que, le moment venu, nous puissions reconnaître avec certitude son action. *Apol.*, I, 30, col. 373-376; *Dial.*, VII, col. 492 BC. Justin insiste, de façon spéciale, sur l'aspect moral du gouvernement divin. Dieu a créé le monde pour l'homme, *Apol.*, II, 5, col. 452 BC; celui-ci est doué de liberté, *Apol.*, I, 43, col. 392-393, il sera récompensé ou puni selon ses mérites, I, 43 et 44, col. 393-396. Tel est l'ordre immuable du *fatum* chrétien. Col. 393 B. Justin l'oppose au déterminisme fataliste des stoïciens, qui ne laisse place ni à la liberté humaine, ni à des mérites, ni à une vie future. *Ibid.* Par ailleurs, l'apologiste s'oppose aux philosophes qui estiment que la providence s'étend seulement aux genres et aux espèces et néglige les

individus. *Dial.*, I, col. 173 C-176 A. Parmi les attributs qui conviennent à Dieu, cause de l'être de toutes choses, *Dial.*, III, col. 481 B, Justin mentionne au premier plan la bonté. Dieu a créé le monde pour l'homme par bonté et il distribue à tous ses bienfaits, *Apol.*, I, 10, col. 340 C; d'où, en échange, le bien-fondé de la prière, de l'action de grâces et de l'eucharistie. L'incarnation du Christ et son supplice ont été voulus par le Père pour la rédemption du péché. *Apol.*, II, 6, col. 453 B; *Dial.*, LXIII, col. 620 C; XCV, col. 701 CD. Le sacrifice eucharistique non seulement rend grâces du bienfait de la création, mais il commémore également la passion du Sauveur et la libération du péché et de ses conséquences. *Dial.*, XLI, col. 561 C. Si l'on mentionne la place faite, dans le gouvernement divin, aux intermédiaires angéliques et le rôle, partout mis en relief, des démons, on aura groupé les traits essentiels de la pensée de Justin philosophe, apologiste et théologien, sur le gouvernement de Dieu à l'égard de ses créatures.

Comme l'avait fait Justin, *Tatien*, son disciple, insiste sur les fins morales que poursuit le gouvernement divin; les hommes sont libres de toute inclination fatale au mal, cette liberté est la seule cause du péché, car aucun mal ne peut venir de Dieu. *Discours aux Grecs*, XI, *P. G.*, t. VI, col. 829 BC; le maître de toutes choses laisse pour un temps les démons et ceux qui leur obéissent faire leur œuvre mauvaise; il se réserve de juger toutes les créatures à la fin du monde. *Ibid.*, XII, col. 832 C.

Athénagore invoque l'ordre du monde comme un argument en faveur de l'affirmation de la providence divine. *Legatio pro christianis*, XXV, *P. G.*, t. VI, col. 949 CD. Dieu exerce sa prévoyance à l'égard de tout ce qu'il a créé grâce au ministère des anges. *Ibid.*, XXIV, col. 948 A. Les démons, anges déchus, ont amené le trouble dans l'ordre établi par Dieu, ils sont causes que certains esprits aient pu mettre en doute l'existence d'une providence. *Ibid.*, XXV, col. 948 C-949. Ainsi Aristote a-t-il nié que celle-ci puisse s'étendre aux réalités du monde inférieures au ciel. *Ibid.* Dans le même ouvrage, Athénagore prend parti contre l'ἐκπύρωσις des stoïciens et la doctrine de l'éternité de la matière. *Ibid.*, XX, col. 929 B. Mais c'est surtout dans son traité *Sur la résurrection des corps* que le philosophe chrétien insiste sur l'objet moral du gouvernement divin. Celui qui admet la providence universelle de Dieu, sa sagesse et sa justice, doit également admettre le châtiment final des méchants et la récompense des bons, tant dans leur âme que dans leur corps. *De resurr.*, XVII, *P. G.*, t. VI, col. 1009 BD.

Dans son Ier livre à Autolycos, *Théophile d'Antioche* reprend et développe l'argument esquissé par Athénagore : l'ordre du monde nous permet de connaître quelque chose de Dieu; c'est par sa providence qu'il se manifeste à nous, de même que l'âme d'un homme nous est dévoilée par les mouvements de son corps. *Ad Autol.*, I, 4-6, *P. G.*, t. VI, col. 1029 B-1033 C. Le IIe livre oppose aux doctrines philosophiques et cosmogoniques des anciens sur l'origine du monde et sur la providence les enseignements tirés de l'Écriture et, plus spécialement, du livre de la Genèse. *Ad Autol.*, II, 4-11, col. 1052-1069. En effet, Dieu s'occupe du genre humain; il lui a donné la loi et les prophètes qui lui enseignent et l'unité de Dieu et les vertus au moyen desquelles on peut obtenir la vie éternelle. *Ibid.*, 31, col. 1108 AB.

II. L'OPPOSITION AU GNOSTICISME, SAINT IRÉNÉE. — Saint Irénée, pour théologien qu'il soit, sait faire également leur part aux affirmations de la raison naturelle touchant la providence.

Certains païens, dit-il, moins adonnés que d'autres aux voluptés coupables et au culte des idoles, ont pu connaître quelque chose du Père, artisan de toutes choses, qui gouverne le monde pour nous. *Cont. hær.*, l. III, c. XXV, 1, *P. G.*, t. VII, col. 968 B. Les épicuriens se voient reprocher d'avoir nié la providence, l. III, c. XXIV, 2, col. 967 C, tandis que Platon, « plus religieux », est loué d'avoir confessé la bonté, la justice et la puissance divines. L. III, c. XXV, 5, col. 969-970. Irénée affirme, en termes très forts, comment rien n'échappe au gouvernement divin, l. II, c. XXVI, 2-3, col. 801-802; les anges et les démons même y sont soumis, l. II, c. VI, 2, col. 724-725; ce pouvoir universel de Dieu est comparé à celui qu'exerce l'empereur dans l'État. *Ibid.* Comme l'avaient fait les apologistes, l'évêque de Lyon estime que l'un des actes essentiels du gouvernement divin est la récompense des bons et la punition des méchants. L. IV, c. XXXVI, 6, col. 1096 C; c. XL, 1-2, col. 1112-1113; l. V, c. XVIII, 3, col. 1174 C.

S'opposant aux hérésies dualistes, Irénée affirme avec une vigueur spéciale, contre les gnostiques, l'unité du Dieu créateur, l. II, c. I-IV, col. 709-721, et contre Marcion l'identité du Dieu créateur et juge et du Dieu Père, révélé dans le Nouveau Testament. L. III, c. XXV, 2-3, col. 968-969. L'argumentation du controversiste est appuyée surtout par des textes scripturaires; on ne peut relever ici le détail de la discussion; qu'il suffise de faire mention d'un argument théologique, d'une force réelle et d'une originalité indiscutable, qui fait état du dogme eucharistique pour prouver l'unité du plan divin. Comment le Christ aurait-il pu dire que le pain est son corps et le vin son sang, si son Père n'était pas le Dieu qui a fait le pain et le vin? Pour pouvoir nous nourrir de son corps après nous avoir rachetés par son sang, Jésus doit être le Fils de celui qui a « fabriqué » ce monde visible. L. IV, c. XVIII, 4, col. 1027; c. XXXIII, 2, col. 1073 B; l. V, c. II, 1-2, col. 1123-1125. Irénée use de termes qui font image pour mettre en relief, contre la gnose, l'unité du plan divin : Adam avait été comme une pâte, un *plasma* sous les doigts du Créateur; l'application de la rédemption, le don de la grâce est une nouvelle *plasmatio*. L. IV, c. XXXIX, 2-3, col. 1110-1111; l. V, c. XVI, 1, col. 1167 AB. De même, l'homme avait été créé à l'image de Dieu, mais, le Verbe étant alors invisible, il a facilement perdu cette divine ressemblance. Le Verbe fait chair, image visible du Dieu invisible, est venu rendre à l'homme et consolider sa similitude avec le Père invisible. L. V, c. XVI, 2, col. 1167-1168. On touche ici à la doctrine de la *récapitulation* de toutes choses dans le Verbe, qui constitue la fin particulière en même temps que le moyen privilégié du gouvernement divin. Cette *récapitulation*, c'est l'οἰκονομία, le plan, la *disposition* de Dieu sur l'humanité, réalisé par l'incarnation et la passion du Christ. Tantôt Irénée parle des *dispositions* divines, οἰκονομίαι, que le Saint-Esprit a révélées par le ministère des prophètes, l. I, c. X, 1, col. 549 B; tantôt il emploie comme synonymes *disposition* et gouvernement, *disponens et gubernans*, l. I, c. XXII, 1, col. 669 C : *disposition* et providence, *providens et disponens*, l. III, c. XXV, 1, col. 968 B; tantôt il met en conjonction *disposition* et *récapitulation : Christus Jesus Dominus noster veniens per universam dispositionem et omnia in semetipsum recapitulans*. L. III, c. XVI, 6, col. 925 C. Au contraire, ceux qui admettent une pluralité de principes, de dieux et d'éons restent *extra dispositionem*, en dehors de l'accomplissement gratuit de la récapitulation dans le Christ. L. III, c. XVI, 8, col. 926 C. Il semble qu'il était difficile de marquer, dans une doctrine théologique plus forte et plus nette, l'unité du plan divin sur l'humanité.

Dans la *Démonstration de la prédication apostolique*, catéchèse plus élémentaire, Irénée se contente d'affirmer que « tout est placé sous le domaine de Dieu, tout ce qui est placé sous sa dépendance doit agir pour lui ». *Démonstr.*, 3, *P. O.*, t. XII, p. 758.

III. Les premiers alexandrins et leurs disciples. — 1° *Clément d'Alexandrie* a sa manière, qui lui est propre, de marquer l'unité et la continuité du plan providentiel. Alors qu'Irénée comparait Dieu à un potier pétrissant la pâte humaine, le maître de l'école catéchétique d'Alexandrie emprunte à ses occupations familières l'idée d'une éducation progressive de l'humanité; l'action divine est, avant tout, une divine *pédagogie*. Le Logos, sagesse et conseiller du Père, est le suprême *didascalos*. *Strom.*, VII, II, *P. G.*, t. IX, col. 412 A. La loi ancienne, la philosophie grecque et la loi nouvelle sont comme les étapes de cette initiation providentielle. (Sur le rôle providentiel de la philosophie grecque, cf. art. Clément d'Alexandrie, t. III, col. 168-171.) Bien que Clément étende cette conception à l'histoire entière de l'humanité, elle ne présente pas chez lui le caractère d'une vérité abstraite. Dieu n'est pas seulement le maître des causes universelles, il régit les êtres particuliers et jusqu'aux plus intimes. *Strom.*, VI, XVII, col. 388C-392; VII, II, col. 416 AB. Chaque âme particulière est l'objet de son action, les meilleures surtout jouissent de ses faveurs. *Loc. cit.*, col. 390 AB. La sainteté du *gnostique* consiste dans une libre correspondance aux bienfaits de la providence, grâce aux sentiments d'une amitié réciproque. *Strom.*, VII, VII, col. 457 C. La prière du vrai *gnostique*, toujours conforme à la volonté de Dieu, est toujours exaucée. *Strom.*, VII, VII, passim. Il est peu d'idées sur lesquelles Clément insiste autant que sur celle de la bonté infinie et toujours agissante de Dieu. *Pæd.*, I, VIII, *P. G.*, t. VIII, col. 325-329; *Strom.*, VI, XVI, *P. G.*, t. IX, col. 369 B; VI, XVII, col. 384-385. Il est de sa nature d'être bon, il ne cause, en aucun cas, le mal. *Strom.*, VII, II, col. 416 A, il le permet seulement, et sa providence est telle qu'il lui est loisible de faire sortir d'un mal particulier quelque chose de bon et d'utile. *Strom.*, I, XVII, t. VIII, col. 801 AB. Les souffrances mêmes des martyrs rentrent dans l'« économie » de la divine providence, qui tend, avant toute autre chose, à notre sanctification. *Strom.*, IV, XII, t. VIII, col. 1296.

2° *Origène*. — Une indication de Grégoire le Thaumaturge, dans son discours de remerciement à Origène, manifeste de façon précise, les tendances intellectuelles du grand alexandrin. Il nous apprend comment celui-ci l'avait exhorté à la lecture des philosophes, sans rien rejeter de leurs écrits, si ce n'est ce qui se trouvait contraire à l'existence de Dieu et à sa providence. *In Origenem oratio panegyrica*, XIII, *P. G.*, t. X, col. 1088 B.

La notation est précieuse, elle souligne à la fois l'importance accordée par Origène à l'idée de providence et la tentative qu'il inaugure d'un emploi raisonné des philosophies païennes dans l'élaboration théologique du dogme chrétien. Origène fait d'ailleurs lui-même écho aux déclarations de son disciple. Dans son traité *De la prière*, il classe nettement les penseurs en deux groupes : ceux qui admettent Dieu et sa providence, ceux qui les rejettent sinon de bouche, du moins de fait. *De orat.*, 5, *P. G.*, t. XI, col. 429 B. Dans le *Periarchôn*, l'auteur affirme qu'en toute chose il entend défendre la providence de Dieu, qui s'exerce, de façon si variée, à l'égard de l'âme immortelle. *De princ.*, III, I, 17, *P. G.*, t. XI, col. 285 B. Ce ne sont point là de vaines paroles, car, dans le *Contra Celsum*, il touche à plusieurs reprises à la doctrine de la providence; il l'affirme aussi bien contre le fatalisme professé par les stoïciens, que contre les négations des épicuriens avec lesquels Celse se trouve trop souvent d'accord. *Cont. Cels.*, I, 10, *P. G.*, t. XI, col. 676 A. Ailleurs, dans le même ouvrage, Origène reprend avec vivacité les railleries de Celse lorsque celui-ci estime que les chrétiens n'ont aucune raison d'affirmer que Dieu a créé toutes choses pour l'homme. L'apologiste chrétien sait ici opposer, avec beaucoup de finesse, à son adversaire la position voisine des stoïciens : eux aussi déclarent que la nature raisonnable l'emporte sur celle qui est privée de raison et que, pour elle, la providence dirige toutes choses. *Cont. Cels.*, IV, 71, col. 1111 D-1116 B.

Cependant, Origène ne se fait pas illusion sur l'orthodoxie relative de ses alliés d'occasion. Il sait très bien, contre Celse encore, distinguer le πνεῦμα matériel dont parle le Portique, du Dieu spirituel des chrétiens. La providence divine qui embrasse toutes choses n'est pas un corps qui en contiendrait un autre, c'est la puissance d'un esprit. *Cont. Cels.*, VI, 71, col. 1405 CD. Dieu n'est pas dans un lieu qu'il quitterait pour venir à nous, mais « en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être », comme le dit saint Paul; tout est gouverné, sans que lui-même change en rien, par sa puissance. *Cont. Cels.*, IV, 5, col. 1033 D.

Origène sait encore prouver l'existence de la providence soit en philosophe, par la méthode d'analogie, à partir des prévoyances intelligentes des hommes, *Cont. Cels.*, I, 11, col. 676 BD, soit en apologiste, par la considération des prophéties, comme l'avait fait saint Justin. *De princ.*, IV, 7, *P. G.*, t. XI, col. 353 BC. Les prophéties sacrées n'ont d'ailleurs rien de commun, pour Origène, avec les prédictions des astrologues; comme Plotin, le docteur chrétien combat vivement leur fatalisme. M. E. Bréhier, compare, sur ce point, *Enn.*, III, I, 5, avec un fragment du commentaire d'Origène sur la Genèse qui nous a été conservé par Eusèbe de Césarée dans sa *Préparation évangélique*, VI, XI, *P. G.*, t. XXI, col. 477-505. Le traducteur des *Ennéades* estime que, chez les deux alexandrins, « l'idée et la marche de l'argumentation sont les mêmes jusque dans les détails ». *Ennéades*, texte et trad., coll. G. Budé, t. III, p. 5 et p. 3, note 4. En fait, il serait plus juste de dire que, si certains détails d'argumentation, certains exemples d'école sont communs aux deux auteurs, le contexte général est très différent chez l'un et chez l'autre. Toute la discussion est dominée, chez Origène, par l'exégèse de certains textes scripturaires, par le souci de montrer l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament, et cela suffit à distinguer très nettement son exposé de celui de Plotin.

C'est peut-être dans son traité *De la prière* qu'Origène a trouvé les formules les plus nettes pour exprimer comment la prescience universelle de Dieu ne fait pas obstacle à la contingence des causes secondes. Le sujet lui-même exigeait de telles précisions doctrinales, et le grand alexandrin a le mérite d'avoir posé le problème dans toute son ampleur, ainsi que d'y avoir donné une solution remarquable par son équilibre et sa justesse. *De orat.*, 5-8, *P. G.*, t. XI, col. 430-441. Une formule surtout retient l'attention : Dieu connaît nécessairement tel événement futur, mais ne le connaît pas comme nécessaire en lui-même, si de fait il ne l'est pas; Dieu connaît nécessairement que tel homme veut le bien, mais ne le veut pas de façon nécessaire, de même, si tel homme se tourne vers le mal, il reste capable d'une conversion meilleure. *Ibid.*, 6, col. 437 BC. Ainsi la providence de Dieu, qui connaît toutes choses, peut-elle préparer les biens que la prière et la libre conduite auront mérités à chacun.

E. de Faye a exactement noté à quel point Origène, à la suite de Clément, considérait l'action de la providence comme une action pédagogique, comme une éducation progressive de l'âme en vue du salut. *Origène*, t. III, Paris, 1928, p. 214-215. Le même critique écrit à ce sujet, à propos de la traduction du *Periarchôn* par Rufin : « En maints endroits... perce dans la version de Rufin le tenace dessein d'effacer l'idée d'Origène d'une rédemption effectuée par l'éducation de l'âme, donc d'un Dieu éducateur et d'une providence pédagogique, et de lui substituer l'idée d'un Dieu juge qui

récompense et qui châtie selon les mérites de chacun. C'est l'idée juridique toute romaine opposée à l'idée de pédagogie toute grecque. » *Op. cit.*, p. 190, en note. La remarque est juste, dans son ensemble; encore faut-il noter que la punition des fautes et la récompense des mérites font également partie, d'après Origène, de l'action éducative de la providence; l'opposition mise entre l'idée grecque de pédagogie et les conceptions romaines plus juridiques, sans être aussi absolue qu'on semble le dire, est cependant un trait qu'il est utile de signaler. E. de Faye cite également un passage bien significatif de la manière d'Origène; c'est au traité de la prière, à propos de cette demande de l'oraison dominicale : *et ne nos inducas in tentationem;* le docteur alexandrin écrit : « Je pense que Dieu dirige (οἰκονομεῖν) chacune des âmes raisonnables, ayant toujours en vue leur vie éternelle. Chacune d'elles possède le libre arbitre (τὸ αὐτεξούσιον); selon sa propre responsabilité (παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν), elle se trouve parmi les choses meilleures, s'élevant vers la cime des biens; elle descend au contraire, par négligence, dans tel ou tel débordement du vice. » *De orat.*, 29, *P. G.*, t. XI, col. 540 A, cité par de Faye, *op. cit.*, p. 214, dont je n'accepte pas la version. Pour la traduction de αἰτία, cf. PRÉDESTINATION, t. XII, col. 2825. Ce texte d'Origène donne occasion à une note assez vive de Delarue, note 91, *P. G.*, t. XI, col. 539 : *Aperte hic somnia sua occinit Origenes*. Et, de fait, on peut entendre ici un écho affaibli des « erreurs » d'Origène. En effet, alors que Clément d'Alexandrie envisageait principalement l'action éducative de la providence dans les diverses modalités de sa réalisation historique, philosophie, loi ancienne, loi nouvelle, foi et gnose, son disciple, plus métaphysicien, transpose cette même idée de pédagogie divine du plan assuré de l'histoire sur celui, plus audacieux, de la cosmologie. Les âmes sont créées de toute éternité dans un état initial identique; leur union à des corps est une conséquence de péchés antérieurs qu'elles doivent expier avant de faire retour dans le monde des esprits. Cette conception sera le point de départ et l'occasion de nombreuses attaques et de solennelles condamnations. Cf. art. ORIGÈNE, ORIGÉNISME, t. XI, col. 1531 et 1565. Encore faut-il remarquer que l'alexandrin expose tout cela par mode d'hypothèse et avec d'importantes réserves; certains passages de ses œuvres, comme celui que l'on vient de citer, restent susceptibles, si l'on n'en presse pas trop le sens, d'une interprétation orthodoxe, tandis que d'autres sont évidemment à rejeter. Il suffit de noter ici comment le désir de rendre raison, d'une façon générale, de l'action providentielle et le souci d'expliquer les conduites mystérieuses de Dieu ont amené Origène à imaginer cette chute et cette ascension des âmes; tout ce roman cosmologique, qui manifeste le puissant réalisme de sa pensée théologique, est fondé sur une conception pédagogique de la providence divine. On y sent l'élève de Platon et l'émule aussi de certains gnostiques; cependant, la netteté avec laquelle l'auteur du *Periarchôn* affirme et assure l'existence du libre arbitre de la créature suffit à le distinguer de façon radicale de ces derniers.

3° Il est naturel de joindre au nom d'Origène celui d'*Eusèbe de Césarée*, son admirateur et le bénéficiaire de la bibliothèque réunie par ses soins. Dans sa *Préparation évangélique*, Eusèbe consacre de nombreux chapitres à la question de la providence. Il reprend, sur une base documentaire plus large, les thèmes généraux de l'apologétique du IIe et du IIIe siècle : démonstration de l'existence de la providence contre les épicuriens, divergences entre les conceptions péripatéticiennes et stoïciennes et la conception chrétienne, accord partiel entre la doctrine de Platon et la foi de Moïse. La méthode employée, semblable à celle de l'*Histoire ecclésiastique*, « est toujours celle des extraits massifs » (A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. III, Paris, 1930, p. 191), mais elle se révèle ici moins heureuse dans un ouvrage qui pourrait prétendre, de soi, à une certaine vigueur originale de la pensée. La *Préparation* a conservé un important fragment du Περὶ φύσεως de Denys d'Alexandrie dirigé contre les épicuriens. *Præp.*, XIV, XXIII, *P. G.*, t. XXI, col. 1272. Dans son traité polémique contre Hiéroclès, Eusèbe condense en deux affirmations capitales la doctrine de la providence : elle s'étend universellement à toutes choses, elle prend un soin spécial des âmes raisonnables « auxquelles est concédé le privilège de l'immortalité et de la liberté ». *Cont. Hieroclem*, VI, *P. G.*, t. XXII, col. 805 D-808.

4° Un autre Palestinien, *saint Cyrille de Jérusalem*, se montre moins soucieux d'érudition, bien qu'il sache lui aussi, à l'occasion, citer les philosophes. Dans ses catéchèses familières, l'ordre du symbole de la foi, qu'il commente aux aspirants au baptême, l'oblige à parler du gouvernement divin avant de traiter de la création elle-même : *Credo in Deum — omnipotentem* (VIIIe cat.) — *factorem cæli et terræ* (IXe cat.). Dom Touttée fait justement remarquer que le παντοκράτωρ de la formule grecque du *Credo* serait mieux rendu en latin par *omnitenens* que par *omnipotens*. *Admonitio in cat.*, VIII, 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 623-624, et *Appendix in cat.*, V, note 11, col. 534 D. Il ne s'agit pas en effet, dans l'exposé de Cyrille, de la considération abstraite d'un attribut divin, d'une possibilité infinie d'action; il s'agit au contraire de l'exercice de fait du pouvoir divin, du domaine universel et absolu de Dieu sur sa créature. *Cat.*, VIII, col. 625-636. Aussi, malgré le titre que porte la traduction latine : *De providentia*, le thème de la providence-prévoyance n'est-il pas explicitement abordé. La puissance divine est envisagée dans sa réalité sans cesse présente, dans son extension universelle et actuelle à tous les êtres. Dans ces limites, la doctrine est exposée avec beaucoup de force et de clarté; un usage fréquent de brèves sentences scripturaires vient ponctuer heureusement les affirmations du catéchiste sans nuire à la rigueur ni à l'unité de son développement.

5° *Tite de Bostra*, consacre tout le IIe livre de son traité *Contre les manichéens* à une vigoureuse apologie de la providence divine. Le c. I, affirme qu'aucun des êtres créés par Dieu n'est substantiellement mauvais; tous sont bons, mais à divers degrés, et sont susceptibles de servir à des fins différentes. *Cont. man.*, II, I, *P. G.*, t. XVIII, col. 1132 D-1133 A. Le dernier chapitre insiste, par manière de conclusion, sur la variété de la création. *Ibid.*, XXXVIII, col. 1205-1208. Dans le cours du livre, l'auteur examine les objections tirées tant de l'ordre moral que de l'ordre physique. Les questions de la fortune qui est parfois le fruit de l'injustice, c. VIII, et des maladies qui affligent les justes, c. IX, sont sobrement traitées. Certaines considérations sur l'utilité des famines et des tremblements de terre, c. XIV, et sur celle des serpents venimeux, c. XXII, sont moins heureuses et ne sont pas exemptes de quelque puérilité. Comparé aux pieuses catéchèses de saint Cyrille, l'ouvrage de Tite de Bostra a plutôt l'allure d'un traité profane.

6° Contemporain de Cyrille de Jérusalem et de Tite de Bostra, *saint Athanase* ajoute à la piété du premier une profondeur théologique à laquelle l'auteur des catéchèses ne pouvait prétendre. Au point de vue négatif, le grand évêque d'Alexandrie combat les épicuriens qui nient l'existence de la providence et démontre, contre Platon, que la matière elle-même a été créée par Dieu. *Or. de incarnat. Verbi*, 2, *P. G.*, t. XXV, col. 97 D-99. Au contraire, le mal n'est d'aucune façon une œuvre divine. *Or. contra gentes*, 2, *P. G.*, t. XXV, col. 5 CD; 4,

col. 9 D; 6 7, col. 12 D-16 C. Au point de vue positif, Athanase marque que Dieu est le maître souverain de toutes choses, *ibid.*, 29, col. 57 B, et qu'il prend un soin spécial de l'âme raisonnable. *Ibid.*, 35, col. 69 B. En effet, quoique l'homme ne puisse ni voir ni comprendre la nature divine du Créateur, il peut, de quelque façon, le connaître par ses œuvres; ainsi, sans voir Phidias, on peut reconnaître sa main dans la disposition et les proportions que manifestent ses ouvrages. *Ibid.* Tout cela, en somme, n'est pas particulier à Athanase, mais l'originalité de l'adversaire d'Arius se marque mieux dans la mention continuelle qu'il fait du Verbe divin dans l'œuvre de la création et du gouvernement divin. Comme conclusion d'un long discours sur l'ordre du monde, l'harmonie de ses parties, l'équilibre qui règne entre les éléments contraires dont il est composé, Athanase affirme que, si cet ordre, cette harmonie, cet équilibre, dénotent l'unité du Maître de toutes choses, *ibid.*, 39, col. 77 B-80 B, ils démontrent aussi que tout a été fait et que tout est dirigé par le Verbe, sagesse éternelle du Père. *Ibid.*, 40, col. 80 B-81 B. Le Logos, raison, mesure, harmonie, conduit la création et lui communique lumière, bonté et beauté. Toutes les choses sont bonnes dans la mesure où elles sont à l'image de Dieu, *ibid.*, 4, col. 9 D, dont le Verbe est l'image parfaite. Mais, plus que toute créature privée de raison, l'homme est fait à l'image de Dieu, donc par le Verbe. *Ibid.*, 8, col. 16 D; 34, col. 68 D-69 A. Telle est la raison pour laquelle Dieu prend un soin particulier des hommes et leur a envoyé son Verbe, afin qu'il puisse réparer et parfaire cette similitude divine que le péché avait détruite. *Or. de incarnat.*, 7, *P. G.*, t. XXV, col. 108 D-109 A. Telles sont les notions fondamentales de la théologie d'Athanase; telles il les a exposées dans l'ouvrage de jeunesse qui a été cité, telles il les reprendra plus tard, inlassablement, dans cette affirmation de la divinité du Verbe incarné qui sera l'œuvre de sa vie.

IV. Les Cappadociens. — 1° L'enseignement de *saint Basile* sur la providence est nettement adapté aux fins pratiques de son ministère pastoral.

Il ne s'attache pas à combattre les opinions des philosophes grecs dont les doctrines, opposées les unes aux autres, se détruisent mutuellement de façon suffisante. *In hexaem.*, I, 2, *P. G.*, t. XXIX, col. 8 A. Leur négation de la providence provient de leur ignorance de Dieu et des choses divines. *Ibid.* Le Créateur gouverne toutes choses — κυβερνῶν τὰ σύμπαντα ...οἰκονομῶν τὰ καθ' ἕκαστον — il rend à chacun selon ses mérites; en douter, c'est « marcher selon le conseil des méchants ». Ps., I, 1. Bienheureux au contraire est l'homme qui n'a aucune inquiétude au sujet de la providence de Dieu; il est semblable à ceux qui dorment tandis qu'un vent favorable pousse leur navire au port. *Hom. in Psalm.*, I, 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 220 CD. Lorsque Basile veut donner quelque argument en faveur de l'existence de la providence, il fait appel à des considérations familières qui sauront toucher les populations agricoles de la Cappadoce. A propos de ces paroles de la Genèse : *Germinavit terra herbam virentem et facientem semen*, Gen., I, 11, il interroge son auditoire en ces termes : « Si la nourriture a été préparée pour le bétail, la nôtre ne serait-elle pas digne des soins de la providence? Celui qui a donné aux bœufs et aux chevaux leur fourrage te prépare, à plus forte raison, richesse et bien-être. Celui qui nourrit tes troupeaux augmente d'autant les provisions nécessaires à ta vie. Qu'est-ce donc que la création des semences sinon la préparation de ta propre subsistance? D'autant que beaucoup de plantes et de légumes servent aussi à la nourriture des hommes. » *In hexaem.*, V, 1, *P. G.*, t. XXIX, col. 96 C. Un peu plus loin, l'évêque de Césarée cite en exemple le figuier, dont le feuillage abondant est nécessaire à la protection des fruits, tandis que les noix, dans leur rude écorce, n'ont pas besoin d'une semblable garantie. On voit bien ainsi que rien n'est fait sans cause, ni par hasard, mais est le produit d'une sagesse infinie. *Ibid.*, 8, col. 112 D-113 A. Ailleurs, à propos d'un verset du psaume CXIV : *Custodiens parvulos Dominus*, Basile évoque l'existence de l'embryon dans le sein de sa mère; dans un espace étroit, ténébreux et humide, il vit comme un poisson plutôt que comme un homme et cependant il demeure sain et sauf sous la garde de Dieu. *Hom. in Psalm.*, CXIV, *P. G.*, t. XXIX, col. 489 D. Dans le même esprit, d'une simplicité toute surnaturelle, le saint évêque s'attaque aux objections qui courent parmi ses ouailles contre la providence de Dieu; c'est le spectacle du juste tombé dans la misère tandis que le fripon s'enrichit, *Hom. in Psalm.*, XLVIII 17, *ibid.*, col. 453 D-456; c'est la famine et la sécheresse qui désolent le pays, ce qui donne matière à une homélie, *Hom. tempore famis et siccitatis*, *P. G.*, t. XXXI, col. 303-328; ce sont des deuils cruels en face desquels le grand évêque trouve des paroles de consolation empreintes des plus religieux sentiments de résignation et de soumission à la volonté de Dieu. *Epist.*, V, *P. G.*, t. XXXII, col. 237-241; *Epist.*, VI, *ibid.*, col. 241-245. Basile saisit avec empressement toutes ces occasions pour affirmer que, si nous ne pouvons pas comprendre les desseins secrets du Créateur, nous devons néanmoins croire à sa sagesse et à sa bonté; il ne veut que notre bien, et les épreuves qu'il nous envoie sont une condition de notre progrès. En somme, l'évêque de Césarée applique aux circonstances quotidiennes de la vie cette conception du rôle pédagogique de la providence que les Pères d'Alexandrie avaient développée sur un plan plus spéculatif. Cependant, Basile sait, lui aussi, s'élever à des considérations théoriques. Dans l'homélie qui a pour titre : « Dieu n'est pas l'auteur du mal », il prend vivement à partie les doctrines manichéennes en affirmant que le mal n'est pas une substance, *Hom. « Quod Deus non est auctor malorum »*, 5, *P. G.*, t. XXXI, col. 341 C, qu'il n'a pas été créé par Dieu, qu'il est attribuable à la volonté perverse des anges, *ibid.*, 8, col. 345 D-347, et des hommes. *Ibid.*, 3, col. 332 D-333. Dans cette même homélie, Dieu est appelé : ὁ φρόνιμος καὶ σοφὸς τῶν ψυχῶν οἰκονόμος, « le prudent et sage économe des âmes ». *Ibid.*, 5, col. 340 C. Tout cela conduit à la même conclusion : quand Basile parle de la providence, il envisage avant tout, comme Cyrille de Jérusalem, l'action toujours actuelle et toujours bienfaisante de Dieu sur le monde.

2° La pensée théologique de *saint Grégoire de Nazianze*, plus fine et plus spéculative que celle de son ami Basile, se meut cependant dans un même cercle d'idées. Dans le discours sur le saint baptême, que l'on pense avoir été prononcé à Constantinople le 7 janvier 381, l'orateur fait mention de la providence divine dans la profession de foi qu'il propose à ses auditeurs. Après avoir confessé la Trinité, au nom de laquelle il a été baptisé, le fidèle doit croire que le monde visible et invisible a été créé par Dieu *ex nihilo* et qu'il est « gouverné par la providence de celui qui l'a fait et le conduit vers un état meilleur ». Le chrétien doit également rejeter les erreurs manichéennes, c'est-à-dire croire que le mal n'est pas une substance, qu'il n'a pas été créé par Dieu, qu'il provient de nos péchés et des œuvres du malin. *In sanct. bapt.*, XLV, *P.G.*, t. XXXVI, col. 424 A B. Dans le second des grands discours théologiques, prononcés également à Constantinople, l'évêque, après avoir affirmé que la nature divine dépasse tout entendement créé et toute parole humaine, *Orat. theol.*, II, 4, *ibid.*, col. 29 C-31 A, enseigne que nous pouvons cependant connaître l'existence de Dieu. *Ibid.*, 5, col 32 C. En effet, Dieu est cause de la création et de la conservation de toutes choses, rien ne peut

se soutenir sans le concours toujours actuel de Dieu; ainsi, quand nous voyons une cithare, que nous admirons la beauté de ses proportions ou que nous entendons la mélodie de ses sons, nous pouvons savoir quelque chose de celui qui l'a faite, même si nous ne le connaissons pas de vue. *Ibid.*, 6, col. 32 D-33 A. Le premier discours d'invective contre Julien l'Apostat fait plusieurs fois mention du gouvernement universel de Dieu sur le monde qu'il a créé. *Cont. Jul.*, I, 47, *P. G.*, t. XXXV, col. 572 B; 78, col. 604 C. Le discours sur l'amour des pauvres fournit également à son auteur l'occasion de parler du domaine divin sur la créature. Grégoire blâme d'abord ceux qui s'autoriseraient des décrets de la providence pour abandonner les indigents à leur malheureux sort, sous prétexte que celui-ci est conforme à la volonté de Dieu. On voit, dit l'orateur, que ceux qui raisonnent de la sorte ne reconnaissent pas que leur propre fortune vient de Dieu; sans cela, ils en useraient davantage selon Dieu. *De pauperum amore*, 29, *P. G.*, t. XXXV, col. 896 D-897 B. D'ailleurs, dans cette vie, nous ne pouvons savoir si le malheur est la punition d'une faute ou l'épreuve de la vertu, les desseins de Dieu nous restent cachés. *Ibid.*, 30, col. 897 C-900 A. Quelques lignes plus loin, le saint évêque reprend vivement ceux qui font argument des misères de la pauvreté pour calomnier la providence divine ou pour tout abandonner aux hasards de la fortune ou aux exigences de la fatalité. *Ibid.*, 32-33, col. 900 D-904 A. Il termine son discours en exhortant ses auditeurs à la miséricorde, il leur montre l'exemple de Dieu et celui du Christ, il leur rappelle les figures bibliques de Job, de Lazare et du mauvais riche, la parabole du bon Samaritain; enfin, il insiste sur l'utilité morale et sociale de la pauvreté.

Saint Grégoire a consacré en outre deux poèmes à célébrer la providence divine, *Poemata dogmatica*, V et VI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 424-438, et la mention de la providence revient souvent dans son œuvre poétique. *Index Analyticus*, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 1279. Il s'agit toujours du gouvernement divin qui s'étend à toute créature et contient toute chose dans son action souveraine.

3° Telle est également la doctrine exposée de façon plus didactique, par *saint Grégoire de Nysse*.

Le mot même de providence est rare dans ses écrits. On peut en signaler l'usage dans le petit traité intitulé *Quod non sunt tres dii*, où l'auteur affirme que la providence et le gouvernement des créatures sont communs aux trois personnes divines. *P. G.*, t. XLV, col. 128 D. De même, dans le dialogue avec sa sœur, sur l'âme et la résurrection, Macrine fait mention des erreurs des épicuriens qui nient la providence et attribuent toutes choses au hasard. *De anima et resurr.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 21 B. En revanche, ni dans le *Contra fatum*, ni dans les homélies sur l'oraison dominicale, on ne rencontre de développement sur la doctrine de la providence. La manière de Grégoire apparaît nettement dans sa grande catéchèse. Il entreprend de montrer la bonté et la justice du gouvernement divin tel qu'il se réalise de fait. *Or. catech.*, XX, *P. G.*, t. XLV, col. 56-57. Le mot οἰκονομία est employé, celui de providence ne l'est pas, ce qui, au point de vue du vocabulaire théologique, est évidemment plus exact.

V. LE GRAND THÉOLOGIEN DE LA PROVIDENCE, SAINT JEAN CHRYSOSTOME. — Alors que les Pères de Cappadoce s'étaient contentés de toucher brièvement à la doctrine de la providence, saint Jean Chrysostome, au contraire, dans ses homélies, dans ses exposés de la sainte Écriture, dans ses traités de morale et d'ascèse, se plaît visiblement à consacrer à la même question d'amples développements.

C'est un sujet, d'ailleurs, dans lequel il excelle; un discours calme, majestueux, puissant, sait faire reluire, chez lui, quelque chose de l'ordre, de la beauté, de la grandeur qui brillent dans l'œuvre même de Dieu. Comme pour Bossuet, auquel, depuis Villemain, on a coutume de le comparer, il existe une affinité préétablie entre le génie de l'homme et les merveilles du gouvernement providentiel qu'il s'attarde à décrire; aussi sait-il le faire avec une ampleur de vues, une sûreté de trait, un tact que bien peu, si même il en est, possèdent à un pareil degré.

L'évêque de Constantinople ne s'attarde pas à discuter avec ceux des philosophes qui nient la providence divine; la dialectique scolaire n'est pas son fait; c'est en orateur, en théologien, en moraliste surtout qu'il aborde et traite la question. Dès le début de sa carrière, il proclame que seules la malice des hommes et leur mauvaise conduite ont pu les empêcher d'admettre une vérité plus claire que la lumière du jour. *Adv. oppugn. vitæ mon.*, III, 10, *P. G.*, t. XLVII, col. 365. A la fin de sa vie, il est plus convaincu que jamais de la même doctrine : l'ordre et l'harmonie du monde, les astres, les règnes de la nature, démontrent suffisamment l'existence d'une providence divine. *Ad eos qui scandalizati sunt*, V-VI, *P. G.*, t. LII, col. 488; VII, col. 491-496; développements parallèles : *De compunctione ad Stelechium*, II, 5, t. XLVII, col. 418-419; *Ad populum Antiochenum*, hom. IX, 4, t. XLIX, col. 109; hom. X, 2-3, col. 113-115. La splendeur du jour, les mers, les sources, les couleurs variées du plumage des paons, sont tour à tour invoquées; l'univers possède un tel éclat qu'il semble toujours neuf et fabriqué d'aujourd'hui; il est si beau qu'on a pu le prendre lui-même pour un dieu. *Ibid.*, col. 114-115. Ailleurs, Chrysostome, comme l'avait fait Basile, donne une attention particulière à la nature végétale; la fertilité des prairies, cette « graisse du froment » *(ex adipe frumenti)*, dont parle le psaume qu'il commente, Ps., CXLVII, 14, lui sont un moyen de démontrer l'existence de la providence de Dieu. *P. G.*, t. LV, col. 479. Aussi est-il naturel que cette même providence soit comparée ailleurs aux eaux d'un fleuve puissant qui apporte la fécondité à toute la région qu'il arrose. *In Ps.*, XLV, 1, *ibid.*, col. 205.

Le gouvernement de Dieu s'étend à toutes les créatures, aucun des êtres singuliers n'y échappe, chacun d'eux y est spécialement soumis. *Ad Stagirium a dæmone vexatum*, I, 5, *P. G.*, t. XLVII, col. 437; *In Ps.*, CXXXIV, 4, t. LV, col. 392; *In Matth.*, hom. XXVIII, (al. XXIX), 3, t. LVII, col. 354. D'une façon plus absolue encore, l'orateur sacré affirme que, sans la providence, le monde ne pourrait ni durer ni se soutenir un seul instant. *Ad pop. Antioch.*, hom. IX, 4, t. XLIX, col. 109; hom. X, 2-3, col. 113-114. L'exemple qu'il prend est celui du corps humain, composé de divers éléments, et qui ne peut rester lui-même que sous l'action et le gouvernement de l'âme qui l'anime. Ainsi, bien que l'idée d'une prévoyance divine ne soit pas exclue, la notion de providence évoque plus spécialement pour Chrysostome, comme pour les Pères grecs, cette continuité de l'action créatrice qui soutient actuellement toute chose dans son être et la dirige dans son mouvement; mais encore faut-il, pour atteindre le sens exact de l'idée grecque, ajouter que cet être est beauté, et ce mouvement harmonie; le monde conservé dans l'ordre, la paix et la splendeur, tel est l'effet propre de la providence divine.

Le passage de l'ordre de la nature à celui de la vie morale, on le voit, est aisé. L'homme, créature de Dieu, n'échappe point évidemment à l'action précise et particulière du Créateur qui s'exerce sur chacun de ses actes. De même que nous ne pouvons rien ajouter à notre taille, de même est-ce la providence divine qui, dans nos œuvres, parfait toute exécution. Sans elle, ni soucis, ni peines, ni efforts ne nous seraient de

quelque utilité. *In Matth.*, hom. XXI (al. XXII), 3, *P. G.*, t. LVII, col. 298. Cf. art. PRÉDESTINATION, t. XII, col. 2829. Mais, si l'existence d'un gouvernement universel de Dieu se revèle de façon suffisamment manifeste dans l'ordre admirable de la nature, il n'en va pas toujours de même, aux yeux de certains chrétiens, dans les conduites morales de la providence. Si Dieu gouverne souverainement toutes choses, pourquoi les tentations du démon, les scandales, les tribulations des justes, le triomphe des méchants? Telles sont les objections courantes, familières à ses ouailles, que Chrysostome connaît bien. Aussi, sans parler des homélies nombreuses où il touche ces questions, il les examine en detail dans deux ouvrages composés au début et à la fin de sa carrière apostolique et qui constituent l'un et l'autre une très haute apologie des voies providentielles. Le premier est dédié au moine Stagire, que les attaques répétées du démon avaient fait tomber dans la tristesse et le découragement, *P. G.*, t. XLVII, col. 425-448; le second est adressé à ceux qui se scandalisent des persécutions dont souffre l'Église de Dieu de la part des impies, t. LII, col. 479-528. Le raisonnement y suit, ici et là, une même marche, dont il suffira de donner un résumé rapide. Le point de départ est constitué par une affirmation absolue de la providence divine et du caractère bienfaisant de son action; c'est alors que l'auteur fait intervenir, en confirmation de la doctrine, ces développements sur l'harmonie de la création auxquels on a fait allusion; ils ont pour but de venir en aide à notre foi et d'exclure toute hésitation de notre part. En effet, si toute la nature proclame la bonté et l'amour de Dieu à l'égard de l'ouvrage de ses mains, ses desseins particuliers sur les hommes nous demeurent impénétrables en cette vie; nous ne pouvons ni les connaître ni les juger; la providence de Dieu nous est incompréhensible. C'est là un des thèmes favoris de Chrysostome, et il aime citer, à cette occasion, l'exclamation de saint Paul, Rom., XI, 33 : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei! quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus.* Voir *Adv. Judæos*, I, 1, *P. G.*, t. XLVIII, col. 843; *Ad eos qui scandalizati sunt*, II, t. LII, col. 482-484; développements parallèles : *Ad Stagirium a dæmone vexatum*, I, 8, t. XLVII, col. 443; *In epist. ad Rom.*, hom. XVI, 7, t. LX, col. 557-559; *In Ephes.*, hom. XIX, 4-5, t. LXII, col. 132-136. D'ailleurs, non seulement l'apôtre Paul, mais les puissances célestes elles-mêmes ignorent le secret des dispositions divines, seuls le Fils et l'Esprit-Saint les connaissent. *Ad eos...*, III, t. LII, col. 484-486. Les anciens patriarches, Abraham, Joseph, David, ont donné à ce sujet un exemple significatif d'humilité, de patience et de soumission à des décrets divins dont ils ignoraient encore le sens et la portée. *Ibid.*, X, col. 500-507. Il nous est donc absolument interdit de mettre en cause les conduites de Dieu à notre égard, nous sommes seulement assurés de deux choses : d'une part, la providence de Dieu n'est pas moins admirable dans les afflictions et les tentations que dans la joie et le bonheur. *Ad Stagirium*, I, 3, *P. G.*, t. XLVII, col. 429-430; d'autre part, le seul mal véritable est le péché, et, dans cet ordre, personne n'est lésé que par soi-même. *Ad eos...*, XV-XVI, t. LII, col. 516 (Chrysostome renvoie ici explicitement au traité qu'il vient de composer : *Quod nemo læditur nisi a seipso*, *P. G.*, t. LII, col. 459-480).

Appuyé sur ces deux principes, l'évêque de Constantinople n'a pas de peine à montrer l'utilité morale de la souffrance en même temps que son caractère relatif et passager. S'adressant à Stagire, il insiste spécialement sur l'utilité des tentations et des assauts des démons pour y voir l'occasion d'un progrès spirituel, *Ad Stagirium*, I, 1, *P. G.*, t. XLVII, col. 433-434, et l'assurance d'une plus grande perfection, *ibid.*, 10, col. 447-448; écrivant aux fidèles que troublent les persécutions, il montre comment, selon le mot de saint Paul, Rom., V, 3-4, « la tribulation produit la patience, et la patience la fidélité éprouvée », *Ad eos...*, XXI, *P. G.*, t. LII, col. 522-523; d'ailleurs les attaques mêmes auxquelles l'Église est en butte sont le signe éclatant de sa force et de sa vitalité. *Ibid.*, XXIII, col. 526. Le saint évêque se rend compte que la grande loi providentielle de la rédemption par la souffrance heurte assez rudement ses auditeurs et que seuls les enseignements de la foi peuvent la leur faire accepter. Aussi prend-il soin d'illustrer son exposé par des exemples tirés de la sainte Écriture; Abraham, Joseph, le saint homme Job, le pauvre Lazare de l'évangile de saint Luc, saint Paul, sont fréquemment invoqués par lui comme témoins. Mais, plus encore, il présente à ses auditeurs l'exemple du Christ : le mystère de la croix, « scandale pour les Juifs, sottise pour les païens », n'est-il pas la source de notre salut et l'origine de toutes les grâces? *Ad eos...*, XV, *ibid.*, col. 515-516; les souffrances mêmes endurées par Notre-Seigneur dans sa passion nous sont un gage irrécusable des tendresses divines. *Ad Stagirium*, I, 5, *P. G.*, t. XLVII, col. 436; *Ad eos...*, XVII, t. LII, col. 516-518. D'ailleurs toutes les époques de la vie de l'Église ont connu le scandale des persécutions; les temps apostoliques n'en furent pas plus exempts que les nôtres, *ibid.*, XIV, col. 512-515; XX, col. 521-522, et les martyrs sont là pour nous donner la même leçon. *Ibid.*, XIX, col. 518-521. De l'histoire universelle se dégage nettement l'affirmation de la nécessité providentielle de la souffrance. Mais le saint évêque sait aussi quitter ces hauteurs de la théologie et de l'histoire pour tenir à l'inquiet Stagire un langage plus familier et plus proche des réalités quotidiennes. A ce moine qui se plaint des fatigues et des épreuves qu'il rencontre dans la vie spirituelle, il conseille de se faire introduire dans un hôpital, de visiter une prison, afin de pouvoir prendre contact avec des maux vraisemblablement plus réels que les siens. *Ad Stagirium*, III, 13, *P. G.*, t. XLVII, col. 490-491.

Enfin, et c'est le dernier trait de la doctrine auquel on s'arrêtera, toutes les douleurs et toutes les souffrances de cette terre témoignent simplement que la providence de Dieu n'embrasse pas seulement le cours de notre vie mortelle; son action s'étend au delà du temps; nos âmes sont immortelles, un jugement les attend avec une récompense ou un châtiment définitifs. C'est alors seulement que la justice et l'harmonie des desseins providentiels seront pleinement réalisées et manifestées. *In Matth.*, hom. XIII, t. LVII, col. 215-218; *Expos. in psalmum IV, 10*, t. LV, col. 55; 11, col. 56-57. En attendant leur accomplissement, nous sommes soumis, par l'effet même de la bonté de Dieu à une pédagogie (παιδεία) souvent douloureuse et dont le secret parfois nous échappe, mais qui nous conduit en toute sûreté vers les meilleurs biens. *Ad Stagirium*, I, 6, t. XLVII, col. 440; 7, col. 441-442.

Tels sont, brièvement indiqués, les thèmes essentiels que développe saint Jean Chrysostome et dont il compose cette vaste apologie de la providence divine à laquelle son œuvre est en grande partie consacrée. L'analyse peut sans doute dissocier les divers arguments, noter les principales étapes de la pensée, mais elle ne peut rendre ni cette vivacité de la piété, ni ce mouvement large et naturel du style qui viennent donner aux idées exprimées un incomparable pouvoir de séduction. Si l'on ajoute que cet apologiste magnifique des bienfaits de la providence divine a souffert, pendant les années de son épiscopat, la persécution, la calomnie et l'exil, on sera porté à admirer dans ses écrits, plus encore que le talent du théologien et l'éloquence de l'orateur, la sérénité et l'élévation d'âme d'un saint.

VI. Les seconds alexandrins. — 1° A Alexandrie, le *patriarche Théophile*, l'adversaire déclaré de Chrysostome, se fait aussi connaître par sa fougue antiorigéniste. Parmi les erreurs dont elle fait grief à l'auteur du *Periarchôn*, sa lettre festale de 402, traduite par saint Jérôme, en mentionne deux qui touchent à la doctrine de la providence : 1. Origène aurait refusé d'étendre l'action providentielle à toutes les créatures, mais aurait circonscrit ses effets au domaine des sphères célestes. *S. Hieronymi Epistolæ*, xcviii, 11, *P. L.*, t. xxii, col. 802; 2. Le docteur alexandrin aurait également enseigné que la puissance de Dieu est limitée, qu'elle ne peut s'étendre au delà des êtres qu'elle a, de fait, créés, les seuls que sa providence se trouvait en mesure de gouverner. *Ibid.*, 17, col. 805-806. On remarquera que les deux chefs d'accusation ne sont pas absolument cohérents : le second semble bien admettre ce qui est supposé nié dans le premier, à savoir que la providence divine dirige toute créature. En fait, le premier grief est nettement exagéré; il eût été plus juste de dire qu'Origène, comme l'avaient fait les apologistes du IIe siècle, accorde un rôle très important aux intermédiaires angéliques dans le gouvernement divin. Le second reproche est mieux fondé; il est d'ailleurs repris, appuyé par des citations du *Periarchôn*, dans la lettre de Justinien à Ménas de Constantinople. *P. G.*, t. lxxxvi *a*, col. 947 CD, 981 CD, 989 C. Sur ce point, la pensée d'Origène a évidemment besoin d'être interprétée avec une certaine indulgence. Il est facile d'ailleurs d'agir de la sorte, puisque ce docteur explique que la puissance divine est limitée, en ce sens qu'elle ne peut réaliser ni le mal, ni l'impossible, ni rien qui soit indigne d'elle; ce qui, cette fois, est incontestablement orthodoxe. *Cont. Cels.*, III, 80, *P. G.*, t. xi, col. 1012 D-1013 A; V, 23, col. 1216 D-1217 A.

2° Le neveu et successeur de Théophile, *saint Cyrille d'Alexandrie*, semblable en ceci à Grégoire de Nysse, n'emploie presque jamais le mot même de providence. Ainsi, les *index* (d'ailleurs incomplets sur ce point) de l'édition de J. Aubert ne mentionnent le terme que trois fois (*P. G.*, t. lxxvi, col. 1476 B) et les références données renvoient, non pas au texte même de saint Cyrille mais à des auteurs qu'il cite.

Ce n'est pas que l'évêque d'Alexandrie méconnaisse le domaine souverain de Dieu sur sa créature; il en parle au contraire avec beaucoup de force; cf. par exemple *In Amos* (iv, 13), xi ii, *P. G.*, t. lxxi, col. 188-189, et (v, 8-9), xlvi, col. 493-496; *Cont. Julian.*, ii, *P. G.*, t. lxxvi, col. 604-606. Mais les expressions dont il use sont celles de pouvoir, gouvernement, direction, gouvernail (πηδάλιον, une image qu'il semble affectionner); la πρόνοια n'est pas nommée, alors que, dans les mêmes conditions, elle reviendrait sans cesse sous la plume de Chrysostome.

De même, lorsque Cyrille énumère les attributs divins, il mentionne la lumière, la vie, la puissance, la vérité, la sagesse, la justice... *Glaphyra in Genesim*, v, *adhuc de Jacob*, 4, *P. G*., t. lxix, col. 277 B, mais ici encore la providence est passée sous silence. Cependant, si notre auteur ne fait guère usage du vocable, il se rapproche plus que d'autres de la conception, aujourd'hui classique, de providence. Il envisage en effet en Dieu, et cela de façon explicite, un ensemble préconçu et organisé de fins et de moyens, une série de desseins éternels qui se réaliseront dans le temps. *Thesaurus*, t. lxxv, col. 292 B-293 A; *Glaphyra in Genesim*, i, *de Adam*, 5, t. lxix, col. 25-30. Il s'agit, dans ces passages, des décrets rédempteurs de Dieu relatifs à la mission du Verbe. Cette doctrine est appuyée de très près sur les expressions mêmes de saint Paul. Dans le dernier texte cité, Dieu est dit *providere suis creaturis*, προενόησε τῶν ἰδίων κτισμάτων, *ibid.*, col. 28 D, en ce sens qu'il décrète l'envoi du Christ en vue de la rémission du péché. Il y a là, de façon occasionnelle, un emploi presque technique de la notion et du terme de providence.

VII. Les Antiochiens. — 1° A l'encontre de saint Cyrille, *Théodoret de Cyr*, formé aux mêmes disciplines que Jean Chrysostome, emploie, de façon continuelle, le mot de providence et par deux fois, il consacre à la πρόνοια d'importants développements.

Dans le traité que les traductions latines intitulent *Græcarum affectionum curatio*, le l. VI est consacré tout entier à la doctrine de la providence. *P. G.*, t. lxxxiii, col. 956-992. Le prologue de l'ouvrage expose de façon explicite le but que s'est proposé l'auteur : combattre l'impiété de Diagoras, le blasphème d'Épicure et l'opinion tronquée d'Aristote; louer au contraire Platon et Plotin et tous ceux qui ont, avec eux, un juste sentiment de la providence; enfin, montrer, par des raisons physiques, comment la vérité est manifestée, sur ce point, par la création et toutes les choses que Dieu a faites. *Ibid.*, col. 785 CD. La marche du développement est alourdie par une masse de citations d'auteurs profanes, ce qui d'ailleurs constitue peut-être la meilleure richesse de l'exposé.

Le même sujet est également traité par Théodoret, mais sans étalage d'érudition et d'un point de vue moins philosophique, dans une série de dix longs discours qui sont moins une œuvre oratoire que dix chapitres d'un traité composé et écrit à loisir. Les premiers discours démontrent l'existence de la providence à partir de ses effets naturels : les cieux et les astres, i, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 556-573; l'air, la terre et les eaux, ii, col. 576-588; le corps de l'homme et ses organes, avec un développement particulier sur la langue et les organes de la parole, iii, col. 588-605; enfin, la main humaine et les différentes activités techniques dont elle est capable, iv, col. 605-624. Les morceaux suivants envisagent les diverses hiérarchies qui sont le fait des hommes, mais dépendent aussi de la providence divine : le pouvoir exercé par l'homme sur les animaux, v, col. 624-644; l'inégalité dans la distribution des biens de la fortune, vi, col. 644-665; les relations sociales entre maîtres et serviteurs, vii, col. 665-685. Le dessein général est ici une apologie de la providence qui établit ou permet de telles situations en vue du bien et de l'harmonie de la cité. D'ailleurs, sous le rapport des biens naturels que la providence départit directement à chacun : l'air, la lumière..., tous les hommes sont égaux et ils peuvent trouver dans la pauvreté et la servitude, qui leur paraissent un mal, l'occasion d'un progrès spirituel plus assuré. Le viiie discours s'engage plus nettement dans des considérations d'ordre moral; il tient à montrer, grâce surtout à des exemples scripturaires, que les mauvais maîtres ne portent pas nécessairement préjudice à leurs serviteurs, ceux-ci acquièrent plus de mérites à pratiquer la vertu, viii, col. 865-716. Enfin, quoi qu'il advienne ici-bas, la justice sera toujours récompensée par Dieu après cette vie; l'âme est immortelle et capable de gloire éternelle, ix, col. 716-740; l'incarnation du Sauveur notre Dieu et toute l'économie chrétienne sont les plus magnifiques témoignages des bienfaits de la providence divine, x, col. 740-773.

Cette simple énumération des sujets traités montre que Théodoret entend faire un exposé systématique des grands thèmes qu'avait développés la prédication de Jean Chrysostome, mais la manière sèche et didactique de l'évêque de Cyr ne possède ni le souffle ni la vie qui animent l'œuvre de son devancier; elle se recommande plutôt par un souci réel de précision et le fini de certains détails. L'Écriture est utilisée avec une sobriété un peu froide. On sent un exercice d'école, plutôt conventionnel, mais incontestablement brillant. Il est à noter que, pour Théodoret, comme pour Jean

Chrysostome, la providence désigne à la fois la conservation des êtres et leur gouvernement par Dieu. Comme Cyrille, notre auteur applique volontiers au Dieu provident l'image du pilote et de son gouvernail, mais il prend soin de développer la comparaison avec une certaine minutie qui n'est pas dans les habitudes littéraires de l'adversaire de Nestorius.

2° On peut, à bon droit, rapprocher de Théodoret *Némésius d'Émèse*, puisqu'il semble lui aussi appartenir au milieu antiochien des années 431-451. Cf. NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE, t. XI, col. 65.

Son court traité sur la providence se présente comme un appendice à un ouvrage plus développé sur la nature de l'homme. La transition entre les deux ordres de considérations est fournie à l'auteur par l'idée de liberté; après avoir parlé du libre arbitre de l'homme, Némésius trouve naturel de passer à la providence divine. *P. G.*, t. XL, col. 780 C-781 A. Trois chapitres divisent la matière de façon tout à fait scolaire : l'existence de la providence divine, sa nature, son domaine. *Ibid.*, col. 781 A. Le c. I, col. 780-792, fait d'abord remarquer que ni les Juifs ni les chrétiens n'ont besoin d'une démonstration de la providence divine : ils en sont, les uns et les autres, suffisamment assurés, les premiers par les miracles accomplis par Dieu en leur faveur en Égypte; les seconds par le fait merveilleux de l'incarnation. Aussi tout le discours de Némésius sera-t-il adressé aux Grecs. Col. 781 B. Le raisonnement de l'auteur est ensuite assez confus; il fait appel, en quelques mots, à l'ordre du monde, col. 784 A, puis à une historiette judiciaire analogue à celle de Suzanne, col. 784 BC, enfin, à la nécessité des sanctions morales de la providence pour le bon ordre et la conservation de la société. Col. 785-792. Chemin faisant, la notion de providence est distinguée de celle de création : créer, c'est bien faire ce qui arrive à l'existence : τὸ καλῶς ποιῆσαι τὰ γινόμενα; la providence consiste à prendre soin de ces mêmes choses : τὸ καλῶς ἐπιμεληθῆναι τῶν γινομένων. Col. 788 B. Le c. II, col. 792-793, donne deux brèves définitions de la providence : c'est le soin que Dieu prend des êtres, πρόνοια τοίνυν ἐστὶν ἐκ Θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμέλεια; c'est aussi, selon d'autres auteurs, la volonté de Dieu selon laquelle tous les êtres reçoivent un utile gouvernement, πρόνοιά ἐστι βούλησις Θεοῦ δι' ἣν πάντα τὰ ὄντα τὴν πρόσφορον διεξαγωγὴν λαμβάνει. Saint Jean Damascène reprendra l'une et l'autre définition. *De fide orth.*, II, XXIX, *P. G.*, t. XCIV, col. 964 A. Le dernier chapitre, le plus développé, traite de l'ampleur du gouvernement divin et des objets qu'il embrasse. Col. 793-817. Némésius mentionne d'abord les opinions des philosophes sur ce sujet : Platon, les stoïciens, les épicuriens, Aristote; il estime que l'imperfection de leurs doctrines a sa source dans l'ignorance où ils se trouvaient de la nature immortelle de l'âme humaine. Col. 793-801. Ensuite, après avoir exposé la doctrine chrétienne, selon laquelle Dieu s'occupe des moindres choses, l'auteur entreprend de démontrer le bien-fondé de cette opinion : si Dieu ne s'occupait pas de chacun des êtres qu'il a créés, ce ne pourrait être que par ignorance, refus de le faire ou impuissance; or, ces trois hypothèses se trouvent être incompatibles avec la perfection de la nature divine. Col. 801 A-808 A. Cependant, si nous sommes assurés du fait de l'extension universelle de la providence divine, les desseins du gouvernement divin sur les individus nous demeurent mystérieux. Col 809 A. Il convient, en tout cas, de distinguer ce que Dieu veut de ce qu'il permet seulement; il faut tenir compte de ce fait qu'il abandonne parfois les siens pour un temps, soit pour leur correction, soit pour l'éducation des autres. Jean Damascène reprendra les mêmes considérations. *De fide orth.*, II, XXIX, *P. G.*, t. XCIV, col. 965 B-968. Enfin, Job, Lazare et le mauvais riche, saint Paul, sont comme chez Chrysostome, invoqués en exemples. Col. 812-813. Le traité s'achève sur une note qui rappelle tout à fait l'enseignement de l'évêque de Constantinople : la providence est absolument bonne puisque le péché, le seul vrai mal, n'est pas son fait mais le nôtre. Col. 813-817.

VIII. LA SYNTHÈSE DE LA THÉOLOGIE GRECQUE, SAINT JEAN DAMASCÈNE. — La doctrine de la providence tient manifestement une place importante dans la pensée de Jean Damascène; il en parle, suivant les occasions, tantôt en philosophe, tantôt en historien, tantôt en apologiste et tantôt en théologien.

Comme philosophe, il utilise l'affirmation de l'existence de la providence comme une prémisse qui lui permet de démontrer l'immortalité de l'âme; l'argument était d'ailleurs traditionnel depuis son emploi par Athénagore dans son livre sur la résurrection des corps. Voici le raisonnement : puisque la providence de Dieu traite chacun selon ses mérites, soit pour la récompense, soit pour le châtiment, il lui faut un sujet sur lequel elle puisse exercer sa justice et qui reçoive sa sentence; ce ne peut être que l'âme immortelle. *Dialectica*, c. LXVIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 672 D-673 A.

Historien des hérésies, notre auteur signale que les épicuriens niaient toute providence; il bloque d'ailleurs, avec le rappel des théories morales de ces derniers, la cosmologie mécaniste des atomistes. *De hæresibus*, I, 8, *ibid.*, col. 684 C. Dans les *Sacra parallela*, un chapitre est consacré à la providence de Dieu, περὶ προνοίας Θεοῦ; il groupe des textes de l'Ancien Testament et des extraits des Pères, notamment d'Irénée, d'Eusèbe et de Jean Chrysostome. *Sacra parallela*, littera Π tit. IV, *P. G.*, t. XCVI, col. 233 B-236 C.

Comme apologiste, Jean Damascène, oppose aux manichéens les enseignements de la foi chrétienne : Dieu est bon, il ne veut que le bien, tout ce qu'il veut est bon. *Cont. manichæos*, 38, t. XCIV, col. 1544 D. Il n'a créé que des choses bonnes; toute créature est bonne selon la nature qui lui a été donnée. *Ibid.*, 47, col. 1548 D-1549. Le mal n'est pas une réalité, une substance; il est une privation; tout être comme tel est bon. *Ibid.*, 50-59, col. 1549 B-1552 D. La matière n'est pas increée, elle n'est pas le principe du mal. *Ibid.*, 61-63, col. 1553 C-1560 B. Il n'y a pas de conflit entre la matière et Dieu. *Ibid.*, 67, col. 1561 C-1564 B. Cependant, si nous affirmons la bonté absolue de Dieu, nous ne pouvons pas comprendre les desseins de sa providence. *Ibid.*, 74, col. 1572 D-1573 A; 77, col. 1576 C. Le mot *mal* peut signifier deux choses très différentes : ou bien ce qui nous paraît désagréable, mais peut être l'effet d'une juste punition de Dieu, ou bien le seul vrai mal, le mal volontaire du péché dont nous sommes responsables. *Ibid.*, 81-82, col. 1580 C-1581 B. Le traité s'achève sur un double conseil, celui de l'effort personnel et celui de la prière persévérante. *Ibid.*, 86-87, col. 1584.

Dans son grand ouvrage de théologie, Jean Damascène énumère la providence parmi les attributs de la nature divine. *De fide orth.*, I, XIV, *P. G.*, t. XCIV, col. 860 B. Il la place en dernier lieu, voulant sans doute faire entendre qu'elle constitue comme le trait d'union entre le Créateur et sa créature. L'opération divine est une, simple, indivisible; elle se diversifie cependant selon les individus, qu'elle tend d'ailleurs à ramener à sa propre simplicité. Elle est l'être des êtres, la vie des vivants, la raison des êtres raisonnables et l'intelligence des intelligences, bien qu'elle-même demeure au-dessus de toute intelligence, de toute raison, de toute vie et de tout être. *Ibid.*, col. 860 D. Au l. II du même ouvrage, un chapitre entier, c. XXIX, est consacré à la providence divine. La place qui lui a été donnée dans l'ensemble de l'œuvre est extrêmement significative, car il sert de transition entre l'étude de la

création, celle de la nature de l'homme en particulier, et l'étude de l'économie chrétienne : incarnation, rédemption et sacrements. Les chapitres immédiatement précédents, XXV-XXVIII, sont en effet consacrés au libre arbitre; comme l'avait fait Némésius, Jean Damascène passe de la considération de la liberté humaine à celle de la providence divine, mais le lien est moins artificiel chez lui que chez son devancier. Le c. XXX fait naturellement suite au traité de la providence, puisqu'il parle, dans sa première partie, de prescience et de prédestination, la seconde partie, au contraire, aborde un nouveau sujet. L'auteur y affirme de façon solennelle la création de l'homme dans l'état de grâce, *De fide orth.*, II, XXX, *ibid.*, col. 976 B, puis il fait mention du premier péché et de la chute de la nature humaine; en fait, c'est moins ici la fin du livre que le début du livre suivant, l'histoire de la faute servant de préface à celle de sa réparation par l'incarnation et l'opération théandrique. Ainsi placé dans son contexte, le chapitre sur la providence prend un relief spécial; il est le pivot autour duquel s'organise la doctrine entière de l'ouvrage : traité des créatures aboutissant à l'action libre de l'homme; providence et prescience; gouvernement surnaturel de l'humanité.

Ce c. XXIX, est lourd de contenu doctrinal. Jean Damascène y résume, en quelques formules heureuses, les développements des théologiens antérieurs. Les définitions de la providence sont empruntées à Némésius: la providence est le soin que Dieu prend des êtres, c'est la volonté de Dieu selon laquelle toutes les choses reçoivent la direction qui leur convient. II, XXIX, col. 964 A. L'existence de cette providence, ainsi définie, est brièvement démontrée d'abord à partir du fait de la création : il convient à celui qui a créé de pourvoir aux besoins de sa créature, *ibid.*, col. 964 B; ensuite, à partir de la bonté et de la sagesse de Dieu : il ne serait pas bon s'il n'était provident; les hommes et les animaux eux-mêmes ont soin de leur progéniture. *Ibid.*, col. 964 C. Mais le théologien n'insiste pas sur ces considérations générales qu'il se contente de rappeler brièvement. Étant donnée la place occupée par le chapitre, ce qui est en cause, c'est exactement la question de l'action libre et du mal moral. La doctrine est très nette et s'exprime en formules techniques. Relativement aux choses qui dépendent de nous, c'est-à-dire les actions libres, dans la mesure où elles sont bonnes, Dieu les veut d'une volonté antécédente et de bon plaisir, προηγουμένως θέλει καὶ εὐδοκεῖ; quant au mal véritable, au mal moral, Dieu ne le veut d'aucune manière, ni de façon antécédente ni de façon conséquente; il le permet au libre arbitre, παραχωρεῖ τῷ αὐτεξουσίῳ. *Ibid.*, col. 969 B. Quant aux choses qui ne dépendent pas de nous, les bonnes sont voulues absolument d'une volonté antécédente; les mauvaises, au contraire, sont conséquentes à nos fautes, elles ne sont voulues que par suite de celles-ci, pour rétablir l'ordre de la justice. *Ibid.*, col. 969 A. Mais ici une autre distinction s'impose; ou bien il s'agit, de la part de Dieu, d'une punition temporaire, d'un abandon « économique » en vue de notre plus grand bien, ou bien il s'agit d'une réprobation définitive. Ainsi peut-on dire que Dieu ne veut que le bien et le salut de tous : 1° Il ne veut jamais le mal véritable, le péché. 2° Il ne veut jamais le châtiment que comme conséquence du péché; pour rétablir l'ordre violé. Telle est la conclusion du chapitre qui se borne à donner, sur les points essentiels des distinctions et des définitions. Un seul thème est un peu développé, en harmonie avec le but moral qui est visé par l'auteur : celui de l'abandon « économique » ou de correction, l'abandon « pédagogique » ἐγκατάλειψις οἰκονομικὴ καὶ παιδευτική. Col. 968 B. Jean Damascène est ici l'écho de toute la théologie grecque; il mentionne Job, saint Paul, Lazare et le mauvais riche, les martyrs, il donne même un exemple plus pratique : celui de l'orgueilleux que Dieu laisse tomber dans les péchés de la chair pour le guérir d'une faute plus grave. Col. 965. Tout cela a directement pour but notre amendement, notre salut, notre gloire et finalement la gloire de Dieu. Col. 968 B. Quant à la réprobation définitive, à l'abandon total, celui-ci s'exerce seulement à l'égard des pécheurs endurcis, des incurables envers lesquels l'action pédagogique de la providence est demeurée sans effet. C'est le cas de Judas; que Dieu nous fasse miséricorde et nous préserve d'un tel abandon! *Ibid.* D'ailleurs, les voies de la providence nous demeurent mystérieuses; et nous ne pouvons les comprendre. Col. 964 C, 968 C. Deux choses demeurent certaines : Dieu ne veut que le bien; nous sommes pleinement responsables de nos actes, nous ne pouvons pas en charger la providence. Cette dernière proposition est affirmée en termes quelque peu absolus : les choses qui dépendent de nous ne sont pas de la providence, mais de notre liberté, οὐ τῆς προνοίας ἐστιν, ἀλλὰ τοῦ ἡμετέρου αὐτεξουσίου. Col. 964 C. Mais cela doit s'entendre selon le contexte : Dieu veut le bien que nous faisons, col. 969 B; nous ne pouvons ni vouloir ni faire le bien sans son secours, col. 972-973; que Dieu nous garde de la réprobation finale! Col. 968 B.

IX. Conclusions. — Pour variée qu'elle soit, cette enquête sur la théologie de la providence chez les Pères grecs peut cependant conduire à deux conclusions assez fermes :

1° Pour les Pères grecs, la providence est cette action divine *ad extra*, qui, la création étant supposée, conserve toute créature dans son être, sa vie et son mouvement, et la gouverne selon sa nature. Ces deux idées de conservation et de gouvernement sont intimement unies dans la considération d'une seule action divine toujours présente, toujours actuelle à chacun des moments du temps. Cette action providentielle inclut à la fois dans son objet l'ordre du Cosmos, les mystères de notre rédemption et de notre déification, le jugement final selon lequel les bons seront récompensés et les méchants punis. Les Pères pourront insister, de préférence, sur tel ou tel aspect du gouvernement divin, mais tous passeront avec la plus grande aisance de l'un à l'autre; tout ce que Dieu peut faire de bon dans sa créature est l'objet de cette divine et unique προνοία. Même les distinctions de saint Jean Damascène ne font pas échec à cette manière concrète d'envisager l'action divine, elles établissent seulement un ordre entre les objets du vouloir divin.

2° Il ne s'agit pas, pour les Grecs, d'envisager les décrets éternels de Dieu indépendamment de leur réalisation concrète. La définition technique que donne saint Thomas de la Providence : *ratio ordinandorum in finem prout existit in mente divina*, Iª, q. XXII, a. 1, leur reste donc généralement étrangère, mais il faut remarquer que cette précision ultérieure est, chez eux, à l'état de présupposé formel. Ils envisagent tous, dans les réalisations de l'action providentielle, un ordre déterminé, voulu de Dieu, qui manifeste les intentions divines : la création est faite pour l'homme, l'incarnation a pour objet la rédemption du péché, tous les événements de notre vie sont l'effet d'une action pédagogique de Dieu, qui veut notre salut et notre perfection. Mais, par crainte sans doute de l'anthropomorphisme, pour laisser la nature divine dans son unité absolue et dans une éternité transcendante à tous les temps, ils se contentent de rassembler ce qu'ils voient de force, de lumière et de beauté dans l'homme et dans la nature, pour en faire un continuel et filial hommage à la providence de Dieu, Père, Fils et Esprit.

H.-D. Simonin.

III. LA PROVIDENCE SELON SAINT AUGUSTIN. — Bien que tous les Pères latins aient parlé de la providence en commentant les textes de l'Écriture où il en est question, nous nous contenterons d'étudier cette doctrine chez saint Augustin, qui l'a beaucoup plus approfondie que ses prédécesseurs et l'a considérée non pas seulement du point de vue moral et pratique par manière d'exhortation, mais du point de vue spéculatif, en touchant à tous les grands problèmes connexes. Les limites de cet article ne nous permettront que de donner un aperçu sommaire des idées de saint Augustin sur ce grand sujet.

I. Préliminaires. II. L'existence de la providence (col. 962). III. La notion de providence (col. 962). IV. L'universalité ou l'extension de la providence (col. 968). V. La fin du gouvernement divin (col. 979).

I. Préliminaires : comment saint Augustin a-t-il été amené a exposer sa pensée sur la providence? — Quand on essaie de préciser la pensée d'Augustin sur la providence, on est frappé de voir combien sa manière d'aborder la question est conforme à l'esprit du temps. Depuis Chrysippe de Tarse (IIIe siècle av. J.-C.), le schéma traditionnel de tout ouvrage sur la providence comprenait trois traités : 1° Preuves de la providence; 2° Mode d'action; 3° Défense contre les adversaires. On s'en tint longtemps à ce schéma. Cicéron, dans son *De natura deorum*, exposait encore les preuves de la providence. Mais, peu à peu, on abandonne cet exposé et, au siècle suivant, Sénèque s'excuse de rompre avec la tradition en abandonnant la Ire et la IIe partie. Plotin, qui traite *ex professo* de la providence, ne s'arrête pas à la prouver; deux chapitres seulement pour le mode d'action sur les vingt-cinq chapitres des deux traités consacrés à la providence. A son tour, Augustin suit cette voie, et c'est surtout une défense et une apologétique de la providence qu'il nous présente.

Les circonstances expliquent aisément cette attitude. D'une part, en effet, Augustin n'avait pas à introduire dans le mouvement des idées une notion inconnue. Et, bien au courant de la vie et des besoins de son temps, il savait que dans le monde antique la providence était objet de croyance de la part du peuple et objet de spéculation de la part des philosophes. Il savait au prix de quels efforts ces philosophes étaient arrivés à ces parcelles de vérité et déjà il avait fait remarquer, comme le fera Pascal, que « ce que les hommes, par leurs grandes lumières, avaient pu connaître, cette religion (chrétienne) l'enseignait à ses enfants ». Pascal, *Pensées*, Brunschwicg, n. 444. *Quidquid philosophi inter falsa quæ opinati sunt verum videre potuerunt et laboriosis disputationibus persuadere moliti sunt; quod mundum istum fecerit Deus, eumque ipse* PROVIDENTISSIMUS *administret... ista omnia, in illa civitate, populo commendata sunt. De civ. Dei*, XVIII, XLI. Augustin n'hésitait donc pas à reconnaître tout ce que la philosophie et le paganisme contenaient de vérité; il n'hésitait pas à se rapprocher de ses adversaires, leur tendant ainsi, avec une condescendance toute faite de charité, la main qui les introduirait dans cette vérité qu'ils n'avaient fait qu'entrevoir.

La croyance à la providence était donc générale; c'est pourquoi Augustin n'a pas éprouvé le besoin d'écrire un traité pour prouver son existence. Il n'en a parlé en effet qu'en fonction du problème du mal. Ce problème se posait à son époque comme il se pose toujours, et, comme toujours, pour bon nombre, il était objet de scandale, et aussi occasion de blasphème. La grande préoccupation d'Augustin a été de justifier la providence.

Telle a été l'occasion de *La cité de Dieu*, qui, par son but, son caractère et sa date, reste la source principale où l'on va puiser la doctrine augustinienne sur ce point. « *La cité de Dieu*, dit Portalié, explique l'action de Dieu dans le monde. » Art. Augustin, col. 2291. On y retrouve en effet les grands aspects du problème du mal qui ont préoccupé Augustin toute sa vie et d'où l'on tirait des objections contre la providence. Le mal physique d'abord, que les païens imputaient aux chrétiens et à leur Dieu; les afflictions des chrétiens aussi, qui faisaient redire aux païens le *Ubi est Deus eorum?* de l'Écriture; puis c'était le péché de l'ange qu'il fallait expliquer aux gnostiques, plus ou moins entachés de manichéisme; la prescience divine des futurs, scandale des juristes romains qui y voyaient une violation des droits de la liberté humaine; enfin le naturalisme des pélagiens, qui déniait à Dieu toute action sur la volonté créée, même dans l'ordre du mérite et de la justification. Tels étaient les adversaires qu'Augustin rencontrait sur sa route. C'est donc en les critiquant qu'il a été amené à exposer sa doctrine de la providence, par manière de défense et de réfutation, plutôt que par manière d'exposition.

On verra par les textes que nous allons citer que la providence, selon saint Augustin, présuppose en Dieu la sagesse, la prescience, la volonté de créer et d'ordonner toutes choses à la fin de l'univers ou à la manifestation de la bonté divine.

II. Existence de la providence. — Augustin n'ignore pas pour autant les preuves traditionnelles de la providence, celles-là mêmes que Chrysippe demandait que l'on fît valoir, spécialement l'argument tiré de l'ordre et de la beauté du monde, et que les néo-platoniciens avaient emprunté aux stoïciens :

Et certe qui hoc negant... viderent tantum ordinem, quibus in membris carnis cujuslibet animantis appareret non dico medicis, qui hoc propter artis suæ necessitatem diligenter patefacta et dinumerata rimati sunt, sed cuivis mediocris cordis et considerationis homini; nonne clamarent ne puncto quidem temporis Deum... ab ejus (i. e. universitatis mundi) cessare? Quid ergo absurdius, quid insultius sentiri potest quam eam totam vacuam nutu et regimine providentiæ cujus extrema et exigua videas tanta dispositione formari, ut aliquando attentius cogitata ineffabilem incutiant admirationis horrorem? *De Gen. ad litt.*, V, XXII, 43; cf. aussi *De civ. Dei*, XXII, XXIV.

Cet argument, qu'Augustin avait rencontré chez les néo-platoniciens, il le complète par des considérations tirées des merveilles dont l'univers a été le théâtre à la prédication de l'Évangile :

Si enim philosophi, præcipueque platonici, rectius cæteris, sapuisse laudantur, sicut paulo ante commemoravi, quod divinam providentiam hæc quoque rerum infirma atque terrena administrare docuerunt, numerosarum testimonio pulchritudinum, quæ non solum in corporibus animalium, verum in herbis etiam fœnoque gignuntur, quanto evidentius hæc attestantur divinitati quæ ad horam prædicationis ejus fiunt, ubi ea religio commendatur quæ omnibus cælestibus, terrestribus, infernis sacrificari vetat, uni Deo tantum jubens. *De civ. Dei*, X, XVII.

Mais Augustin ne s'attarde pas davantage à prouver une providence, à laquelle tout le monde croit et dont la négation serait absurdité et folie *(absurdius et insultius)*.

Augustin, qui n'a pas formulé une définition de la providence, la nomme cependant assez souvent (pas moins de trente-cinq fois dans *La cité de Dieu*) pour que, à partir de là, on puisse dégager les éléments de la définition et la formuler en ces termes : *La providence est l'attribut divin par lequel la Trinité dirige l'action qu'elle exerce sur toute la création et qui a pour terme la constitution définitive de la cité de Dieu.* Où l'on voit que la *notion* de cette providence dit essentiellement une action gubernatrice de la Trinité, son *extension*, l'univers tout entier, sa *fin*, la constitution de la cité de Dieu.

III. La notion de providence. — 1° *Le principe qui dirige l'action de Dieu sur l'univers.* — 1. Quand on

parcourt les textes où Augustin nomme la providence, on voit d'abord qu'il entend désigner par là un attribut *divin*. Il est très rare qu'il nomme la providence sans y joindre un déterminatif ou un qualificatif qui en montre le caractère divin; le plus souvent il dit *providentia divina* ou *providentia Dei*, quelquefois aussi *providentia Creatoris* ou *providentissimus Deus*. Et même cet attribut est une prérogative divine : la providence est exclusivement divine.

2. Si l'on pénètre plus avant, on voit qu'Augustin considère la providence comme s'exerçant *sur l'univers*. Parcourons ces textes :

C'est la providence, ou Dieu par sa providence, qui crée le monde et le gouverne. *De civ. Dei*, XII, VI; XVIII, XLI; XV, XXVII; *De diversis quæstionibus LXXXIII*, q. LIII; *De Gen. ad litter.*, V, XXII, 43.

La providence, s'étendant du plus petit des êtres jusqu'au plus parfait, harmonise dans l'univers cette hiérarchie de beautés qui en fait la splendeur. *De civ. Dei*, X, XIV, XVII; XXII, XXIV. C'est elle qui dispose la marche des siècles, *ordinare temporum cursum*. *De civ. Dei*, X, XV. C'est encore elle qui constitue les empires, distribue les royaumes, élève ceux-ci au pouvoir et aux honneurs, et abaisse ceux-là dans la sujétion et la servitude. *Ibid.*, V, I, XI, XIX; XVIII, II.

C'est la providence qui trace les lois des générations et des naissances. *Epist.*, CXL, 31; *De civ. Dei*, XXII, XXIV; VII, XXIX. Elle aussi de qui relèvent les faits merveilleux aussi bien que le cours ordinaire de la nature. *Ibid.*, X, XVI. La providence encore qui dote l'homme de tous les organes requis au *ministerium animæ rationalis*, XXII, XXIV; qui pourvoit aux besoins de chacun : *sua cuique distribuit*. XIV, XXVII. C'est la providence qui a préparé cette *regalis via liberandæ animæ* qu'est la religion du Christ, X, XXXII; elle qui a donné à l'Écriture son incontestable supériorité sur les autres œuvres de l'esprit humain, XI, I; elle qui distribue indistinctement les biens et les maux temporels aux justes comme aux impies, I, VIII; elle qui, par la marche des événements qu'elle dirige, corrige le vice et éprouve la vertu. I, I; II, VII.

C'est la providence encore qui ordonne dans le présent les événements favorables et permet les adversités, XVII, XXIII; qui dispose les joies et les afflictions du juste, qui punit immédiatement certaines fautes et retarde la sanction de certaines autres, elle qui réserve pour le dernier jour la sanction définitive. I, VIII.

C'est elle aussi qui exerce et purifie les justes, qui distribue sa grâce selon son bon plaisir et non selon nos mérites. *Epist.*, CXCIV; *De civ. Dei*, II, XXIX.

C'est la providence qui brise notre orgueil et purifie notre foi par l'incompréhensible exécution de ses insondables desseins. *Ibid.*, XI, XXII; XII, IV; *Cont. Acad.*, I, XII.

C'est elle qui tire le bien du mal, même du péché, *De Gen. contra manich.*, II, XXVIII, 42; elle qui rétablit l'ordre de la justice, maintenant en partie, au dernier jour dans sa totalité. *De civ. Dei*, II, VII; I, VIII; *De divers. quæst.*, q. LIII, 2; elle enfin qui remplit les désirs de la créature raisonnable et la met en possession de sa fin en la conduisant *ad perfectionem sapientiæ*. *De civ. Dei*, X, XXIX.

2° *Action gubernatrice*. — Cette action divine sur l'univers est une action *directrice* et *gubernatrice*.

1. *Elle se distingue de l'action créatrice*. — On a peut-être remarqué que la création est nommée elle aussi parmi les attributions de la providence : Augustin parle en effet, en plusieurs endroits, de la *providentia, per quam (Deus) omnia creavit et regit*, *De musica*, VI, XVII, 56; cf. aussi *De civ. Dei*, I, XXVIII; XII, IV; en sorte que l'on pourrait croire que le terme de providence désigne l'ensemble de l'action divine sur l'univers, sans distinguer entre création et direction. Cependant, un examen plus attentif des textes conduit à une autre conclusion.

a) Il est aisé de voir d'abord que les textes invoqués, bien qu'ils nomment la création, n'excluent jamais de la providence l'action gubernatrice; au contraire, ils la supposent, même s'ils ne la nomment pas. *De civ. Dei*, XII, IV.

b) Certains de ces textes, où création et gouvernement sont ensemble attribués à la providence, donnent la *prépondérance à l'élément gouvernement*, cf. *De civ. Dei*, I, XXVIII, où il s'agit nettement du gouvernement divin (pourquoi la providence a permis les violences exercées sur les chrétiens) et nullement de la création, qui est seulement nommée.

c) Ailleurs, ces deux prérogatives de la providence semblent n'avoir été rapprochées que pour être mieux *distinguées*, et l'on y voit que pour Augustin la providence est proprement gubernatrice. *Quod verus Deus mundum condiderit, et de providentia ejus, qua, universum quod condidit, regit*, *ibid.*, I, XXXVI, où l'on voit que création et gouvernement sont distincts, la création attribuée au *verus Deus*, et le gouvernement *(regere)* à sa providence.

Que si maintenant on considère les textes où Augustin nomme la providence, on y verra clairement qu'il entend toujours faire de l'idée de gouvernement une note essentielle de la providence : il sépare en effet création et gouvernement; on l'a déjà vu au dernier texte cité. Il y insiste : C'est Dieu qui a créé le monde, mais c'est en *tant que providence* qu'il l'administre... *Quod mundum istum fecerit Deus, eumque ipse providentissimus administret*. *Ibid.*, XVIII, XLI.

d) Enfin, certains autres textes, replacés dans le contexte historique, montrent qu'Augustin ne fait nullement de la création un élément caractéristique de la providence. Dans *De civ. Dei*, IX, XIII; X, XVII, Augustin rapporte et fait sienne la notion de providence professée par les néo-platoniciens. Or, cette notion est caractérisée par l'idée de direction, de gouvernement *(regitur mundus, administrare)*, et cela *à l'exclusion de la création* : on sait en effet que ces philosophes rejetaient la création, au moins la création *in tempore*. Cf. Plotin, *Ennéades*, III, II, 1. Mais Augustin, lui, tenait de la foi la création, et la création *in tempore*; si donc il avait inclu la création dans la notion de providence, il n'aurait pu féliciter les néo-platoniciens d'une notion d'où la création était précisément exclue.

2. *Elle est proprement gubernatrice*. — *a)* Il est facile de le *déduire* des textes où Augustin nomme la providence.

Puisque, en effet, le propre de l'action gubernatrice est de *conduire vers une fin* l'être sur lequel elle s'exerce, on en conclura que l'action exercée par la providence sur l'univers est une action gubernatrice elle aussi, puisque nous la voyons toujours s'exercer *en vue d'une fin* (médiate ou immédiate, particulière ou universelle).

Si en effet la providence permet les maux dont souffre l'empire et que l'on impute aux chrétiens, c'est qu'elle veut corriger les mœurs dépravées, éprouver le juste, puis récompenser la vertu ainsi purifiée et éprouvée. *De civ. Dei*, I, I. Si elle ne fait aucune distinction entre le juste et l'impie dans la distribution des biens temporels, c'est pour en détacher le juste, en lui montrant qu'ils ne sont pas une preuve de justice puisque l'impie y a sa part lui aussi. *Ibid.*, I, VIII.

Si elle agrée les devoirs de piété que l'on rend aux cadavres des défunts, c'est que par là elle entend affermir dans les âmes la croyance en la résurrection de la chair : *propter fidem resurrectionis astruendam*. *Ibid.*, I, XIII.

La *diaspora* elle-même a été voulue de la providence, afin de faire resplendir dans l'univers la vérité

des Écritures, spécialement des prophéties. *Ibid.*, IV, XXXIV. C'est par la providence que se constituent les empires, *ibid.*, V, I, et cela dans une fin de justice, car il est juste que les efforts terrestres reçoivent une récompense terrestre : *si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet, non redderetur merces bonis artibus eorum, id est virtutibus quibus ad tantam gloriam pervenire nitebantur.* Et ainsi resplendit la justice de Dieu : *non est quod de summi et veri Dei conquerantur : Perceperunt mercedem suam. Ibid.*, V, XV.

Si la providence permet que des empereurs indignes montent sur le trône, c'est encore en vue d'une fin de justice : les mauvais princes sont une punition aux mauvais peuples. Ainsi se réalise la parole de l'Écriture : *Qui regnare facit hominem hypocritam propter perversitatem populi. Ibid.*, V, XIX.

La providence a accordé aux démons certains avantages, *potiora corporum munera :* agilité, rapidité, etc. C'est afin de nous faire mépriser cette partie de notre être par où les démons nous sont supérieurs et nous attacher à la perfection morale, *bonitas vitæ*, par où nous leur sommes supérieurs. *Ibid.*, VIII, XV.

Si la providence déploie sur le Sinaï des signes miraculeux et terribles de sa puissance, c'est afin d'apprendre au peuple que la créature est au service du Créateur, *Creatori servire creaturam. Ibid.*, X, XIII. Le cours des siècles, lui aussi, est réglé par la providence, et c'est pour amener à point nommé la promulgation de la Loi. *Ibid.*, X, XV.

Puis nous voyons la providence établissant les lois de la nature et déterminant les causes physiques : c'est évidemment en vue de la production des effets émanés de ces causes, selon le jeu des lois établies. *Ibid.*, X, XVI.

Parfois, la providence et la grâce interviennent dans l'activité des êtres doués d'intelligence, et c'est pour les élever à l'ordre surnaturel et les conduire *ad perfectionem sapientiæ. Ibid.*, X, XXIX.

La providence trace aussi à l'humanité cette *via regalis* qu'est la religion chrétienne, dans le dessein de conduire l'âme à sa libération, *via liberandæ animæ. Ibid.*, X, XXXII. Et, si la providence a doté la sainte Écriture de la supériorité et de l'excellence qui sont les siennes, c'est afin que les saints Livres jouissent d'une autorité incontestable sur toutes les intelligences. *Ibid.*, XI, I. Si elle a permis la chute de l'ange et le péché de l'homme, c'est qu'elle voulait en tirer le bien : *de illo bene fecit. De Gen. contra manich.*, II, XXVIII, 42.

Si elle dispose les événements favorables, c'est pour relever les courages abattus ; si elle permet les adversités, c'est pour exercer la justice. *De civ. Dei*, XVII, XXIII. Si la providence en a établi certains dans la domination et d'autres dans la sujétion, c'est en vue du bien qui doit en résulter : la soumission à un vainqueur est en effet préférable aux rigueurs et aux vengeances de la guerre. *Ibid.*, XVIII, II.

Quant à cet organisme merveilleusement précis qui est celui du corps humain, la providence l'a prévu en fonction de ce *ministerium animæ rationalis* qu'il doit remplir. *Ibid.*, XXII, XXIV.

Comme on voit, saint Augustin semble avoir eu à cœur de mettre sans cesse l'action de la providence en relation avec une *fin.* Il est vrai que parfois cette fin lui échappe. Lorsque, par exemple, la providence laisse aux démons la faculté d'exercer sur l'humanité leur influence si souvent néfaste, elle ne nous en livre pas toujours la profonde et sûre raison. *Ibid.*, VIII, XXIV ; II, XXIII, XXIX. Mais, s'il n'arrive pas à sonder le mystère et à découvrir la fin que poursuit la providence, Augustin n'en affirme pas moins la réalité, la vérité et la justice : pour inconnus que soient les desseins de Dieu, ils ne sont jamais injustes : *occultissimo atque justissimo Dei judicio, ibid.*, III, I ; *neque enim propterea sunt ista (judicia) injusta, quia occulta. Epist.*, CXCIV, 10. Et Augustin aime à répéter les paroles de l'Apôtre : *Inscrutabilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus.*

D'ailleurs, cette impuissance dans laquelle nous laisse la providence en face de ses desseins a elle aussi une *fin* : briser notre orgueil, nous ramener à l'humilité et faire monter à nos lèvres l'acte de foi humble et confiante en la providence. Cf. *De civ. Dei*, II, VII ; XI, XXII ; XII, IV.

L'action de la providence sur l'univers n'est donc pas aveugle ; elle a une *fin* en vue, et c'est pour cela qu'on peut la définir une action gubernatrice.

b) Augustin, d'ailleurs, *le déclare en propres termes.* — Le rôle de la providence est en effet de régir, diriger, administrer, gouverner l'univers : *Providentia ejus (Dei), qua mundum quod condidit* REGIT. *De civ. Dei*, I, XXXVI. *Providentia summi Dei..., non fortuita temeritate,* REGITUR *mundus. Ibid.*, IX, XIII. *...Eumque (mundum) ipse providentissimus (Deus)* ADMINISTRET, *ibid.*, XVIII, XLI ; *usque ad passerum* ADMINISTRATIONEM, *sicut Dominus in Evangelio dicit, providentia pertendente atque veniente. De divers. quæst.*, q. LIII, 2. *Quid ergo absurdius... quam eam (universitatem rerum) vacuam nutu et* REGIMINE *providentiæ?* Et ce texte ne fait que reprendre l'idée développée dans le contexte, où l'action de Dieu est nommée en propres termes : *gubernatio. De Gen. ad litt.*, V, XXII, 43 ; cf. *De lib. arb.*, III, XVII, 45. A propos de l'arche de Noé, Augustin va même jusqu'à faire jouer à la providence le rôle de pilote : *magis divina providentia quam humana prudentia natantem* GUBERNET *ne incurrat ubicumque naufragium. De civ. Dei*, XV, XXVII. Et il faut noter que dans la pensée d'Augustin ce rôle de pilote ne reste pas limité à l'arche de Noé : cette arche, en effet, il la désigne quelques lignes plus loin comme la figure de l'Église, de la cité de Dieu. C'est donc envers l'Église tout entière que la providence joue ce rôle de pilote, et, comme l'univers doit contribuer de diverses manières à la constitution de la cité de Dieu, cette action gubernatrice s'étendra à l'univers tout entier.

Enfin, dans une formule plus précise et qui ressemble presque à une définition, Augustin résume sa pensée sur le rôle et la nature de la providence quand il dit que « c'est sous l'action et l'influence de la providence divine que les créatures tendent vers cette fin que comporte la notion du gouvernement de l'univers, *in eum divina providentia tendentes exitum quem ratio gubernandæ universitatis includit. De civ. Dei*, XII, IV.

La providence est donc bien l'action gubernatrice que Dieu exerce sur l'univers.

3. *L'action gubernatrice de la providence relève de l'activité ad extra de la Trinité.* — *a) Elle relève de la Trinité.* — L'activité de Dieu relative aux créatures, leur production dans l'être et leur organisation harmonieuse, est l'œuvre commune des trois personnes : *Ab hac summa et æqualiter et immutabiliter bona Trinitate creata sunt omnia, et nec summe nec æqualiter, nec immutabiliter bona, sed tamen bona, etiam singula ; simul vero universa, valde bona, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. Enchir.*, 10.

Ce texte, qui à proprement parler n'attribue strictement à la Trinité que la création et l'organisation de l'univers, convient cependant à la providence. C'est qu'Augustin continue à réunir les concepts de création et de providence. La preuve en est que cette *admirabilis pulchritudo universitatis*, qu'il attribue ici à la Trinité *créatrice*, nous l'avons vue tout à l'heure lui servir d'argument pour prouver la *providence* à la suite des platoniciens : c'est donc que création et providence relèvent du même principe. Et la Trinité, qui n'est désignée ici que comme principe créateur, est aussi principe provident.

D'ailleurs, dans *De civ. Dei*, V, XI, c'est aux trois personnes : *Deus summus et verus, cum Verbo et Spiritu sancto, quæ tria unum sunt*, qu'Augustin attribue nettement toute l'activité divine relative à l'univers : création et gouvernement.

b) Elle relève d'une activité différente de la vie intime de Dieu. — Cette activité créatrice et gubernatrice que Dieu exerce sur l'univers est distincte de la vie intime de Dieu ou des processions divines : *ea* (la nature humaine) *quam creavit ex nihilo, non quam genuit Creator de semetipso, sicut genuit Verbum, per quam facta sunt omnia. Ibid.*, XIV, XI.

C'est la distinction que l'on énoncera plus tard par les termes : opérations *ad intra* et opérations *ad extra*. Et voilà qui met un abîme entre la providence d'Augustin et celle de Plotin.

3° *Position d'Augustin par rapport à ses prédécesseurs et à ses successeurs.* — 1. *Par rapport aux anciens.* — Si l'on excepte son attribution à la Trinité, cette notion de providence, envisagée comme principe directeur de l'action qui régit l'univers, restait donc, dans l'ensemble, assez voisine de la notion communément admise par les contemporains d'Augustin. Celui-ci en effet ne prétendait pas innover et il ne craignait pas d'utiliser dans la mesure du possible tout ce que lui apportait le mouvement des idées de son temps. Et il est intéressant de noter des similitudes d'expressions et même d'images entre Augustin et ceux qui l'ont précédé. C'est ainsi que la providence remplissant l'office de pilote fait penser à Plutarque, platonicien lui aussi : « Il est une opinion, dit-il, qui remonte à la plus haute antiquité : elle nous enseigne que l'univers ne flotte pas au hasard, sans être *gouverné* par une puissante intelligence... » *De Is. et Osir.*, 45, éd. Didot, t. I, col. 451. Sans doute on ne peut songer à conclure, de cette similitude, à une influence de Plutarque sur Augustin. Cette image du pilote est assez naturelle et assez commune pour que quiconque réfléchissant sur l'ordre et la marche de l'univers puisse la trouver de soi. D'autant que, dans les deux cas, cette image paraît être commandée par des contextes différents : pour Augustin, c'est l'arche de Noé qui requiert le pilote; pour Plutarque, c'est la cosmogonie des anciens se représentant la terre, l'univers, comme un disque flottant sur Océanos. Cf. Aristote, *Metaph.*, I, III, 983[b]-984[a].

Avec Plotin, les similitudes sont encore plus frappantes, et la prépondérance que ce philosophe accorde, dans sa notion de providence, à l'idée d'ordonnance, de gouvernement, d'administration, a peut-être attiré l'attention d'Augustin; cf., par exemple, *Ennéades*, III, II, 7, fin; 8; 15, 17; III, III, 2. Plotin lui-même avait été influencé par les stoïciens. Quoi qu'il en soit des influences que pourraient dénoter ces similitudes, il est intéressant de remarquer combien Augustin s'en est tenu à la notion de providence communément admise, sans se croire obligé de mettre l'accent sur les différences pourtant profondes qui séparent sa providence de celles des païens. C'est que les deux premiers thèmes du schéma de Chrysippe n'avaient plus la même vogue à l'époque d'Augustin.

2. *Par rapport à la théologie postérieure.* — S'il en est ainsi, il ne faudra pas demander à Augustin une notion de la providence finement élaborée, et dans laquelle on trouverait nettement séparées toutes les distinctions que la spéculation introduira par la suite.

On sait la définition précise que saint Thomas donnera de la providence : *Ratio ordinandorum in finem, proprie providentia est.* I[a], q. XXII, a. 1. Nous sommes ici dans un ordre purement intentionnel : *necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina præexistat.* Et la providence ainsi définie se distingue du gouvernement divin. La notion augustinienne, elle, est beaucoup plus confuse, et se rapprocherait, si l'on veut, de la providence au sens large dont saint Thomas dit : *ad providentiæ curam duo pertinent : scilicet ratio ordinis quæ dicitur providentia, et dispositio et executio ordinis quæ dicitur gubernatio.* Et le pilote de saint Augustin remplit en effet ces deux fonctions. Mais c'est le gouvernement, la *réalisation* du plan qui retient surtout l'attention de notre docteur.

Il ne serait donc pas légitime de conclure qu'Augustin a ignoré les éléments distingués par saint Thomas. Il est vrai qu'il insiste sur l'aspect réalisation et gouvernement, mais cette *ratio ordinandorum in finem*, qui constitue la providence au sens strict de Thomas d'Aquin, fait penser qu'Augustin a déjà parlé lui aussi de la *ratio gubernandæ universitatis* qui inclut la fin vers laquelle tendent tous les êtres sous l'action de la providence. Cf. *De civ. Dei*, XII, V. Pour saint Thomas encore, la providence est éternelle, comme Dieu lui-même, tandis que le gouvernement ou réalisation du plan providentiel se déroule dans le temps. Cf. *loc. cit.* Augustin avait dit : *In ipsius (Dei)* ÆTERNITATE *atque in ipso ejus Verbo, eidem æterno, jam prædestinatione fixum erat, quod suo tempore futurum erat. De civ. Dei*, XII, XVI; cf. XI, XXI; XII, XIV et XVII. Avec le *consilium sempiternum* et cette *una, eademque sempiterna et immutabilis voluntas* de Dieu, Augustin n'a donc pas ignoré le plan divin, la *ratio ordinis*, mais il ne l'a pas séparé de sa réalisation : la distinction ne présentait pour lui aucun intérêt immédiat, et rien ne l'obligeait à préciser davantage, tandis que saint Thomas a poussé plus loin l'analyse de cet ensemble complexe qu'Augustin avait pris en bloc.

IV. L'UNIVERSALITÉ OU L'EXTENSION DE LA PROVIDENCE. — 1° *Sa place de premier rang dans les préoccupations d'Augustin.* — La *notion* augustinienne de providence est donc relativement peu originale. La véritable originalité du grand docteur est dans sa défense de l'*universalité* de la providence.

Sans doute il a bien connu les autres propriétés de la providence, spécialement son infaillibilité et son unité; mais elles apparaissent chez lui comme subordonnées à l'universalité, et Augustin ne semble en avoir parlé que dans la mesure où elles intéressaient cette universalité. En effet, pas d'universalité sans infaillibilité et sans unité.

Cette importance qu'Augustin accorde à l'universalité de la providence lui était comme imposée par le milieu et les circonstances historiques. On sait que ce sont les difficultés soulevées par le problème du mal qui ont amené l'évêque d'Hippone à s'expliquer sur la providence. Or, ces objections allaient toutes, en fait, à *limiter* et à *restreindre* l'action de la providence.

Pour les païens : ou bien ils nient le Dieu des chrétiens et sa providence, et alors le gouvernement de l'univers se partage entre cette multitude de dieux qu'Augustin se plaît à mettre en opposition les uns avec les autres; et, dans ce cas, l'universalité de cette providence est ruinée par cette division et cette opposition; ou bien, s'ils consentent à prendre en considération le Dieu de ceux qu'ils persécutent, c'est pour montrer la faiblesse de son bras et les limites de sa providence, puisqu'elle ne peut protéger ses propres fidèles des mains qui, en bonne justice, ne devraient frapper que leurs ennemis. Pour les manichéens : Dieu, le Dieu bon, n'a pu s'opposer à l'action du principe mauvais : l'universalité de sa providence n'est donc qu'un mot. Mais il y a plus : pour emprisonner celui qu'il ne peut supprimer, le Dieu bon s'est vu contraint de créer la matière et le monde sensible qu'il abandonne à l'action, à l'empire, à la providence du principe mauvais. Ici, ni unité ni universalité. Pour les juristes romains, cette providence, si elle est une, ne s'étend pas jusqu'à la prescience des futurs libres. *De civ. Dei*,

V, IX X. Enfin, les pélagiens l'arrêtent au seuil de la liberté humaine. Partout, une limite à l'action divine : la providence n'est pas universelle.

Dès lors, on comprend que le docteur d'Hippone ait tant insisté sur cette propriété ainsi attaquée; lui qui, « tout brûlant du zèle de la maison de Dieu, n'avait entrepris la composition de *La cité de Dieu* que pour arrêter les blasphèmes et corriger les erreurs ». *Retract.* II, XLIII.

Dès lors, on comprend aussi les éloges qu'il prodigue aux platoniciens, à Plotin surtout, qu'il nomme en plusieurs endroits et qu'il cite quelquefois, et dont le grand mérite, à ses yeux, est précisément d'avoir vu nettement que l'action de la providence s'étend à tout l'univers et que rien ne lui échappe : *De providentia certe Plotinus platonicus disputat, eamque a summo Deo, cujus est intelligibilis atque ineffabilis pulchritudo, usque ad hæc terrena et ima pertingere, flosculorum atque foliorum pulchritudine comprobat : quæ omnia quasi abjecta et velocissime pereuntia decentissimos formarum suarum numeros habere non possunt confirmat, nisi inde formentur ubi forma intelligibilis et incommutabilis simul habens omnia perseverat. De civ. Dei*, X, XIV.

2° *Principe qui fonde l'universalité de la providence.* — Dieu est l'Être suprême. C'est en effet à partir de là que se déroule toute la théologie augustinienne de la providence parce que c'est de là que part l'universelle causalité de Dieu : causalité dans l'ordre de l'être, causalité dans l'ordre du bien, causalité dans l'ordre de l'opération; voilà où s'enracine l'universalité de la providence.

1. *Dieu, Être suprême.* — Augustin ne parle pas en effet de l'être de Dieu comme de celui de la créature. « Analogie de l'être », dira-t-on plus tard; mais, si Augustin n'a pas le mot, il semble difficile de lui en dénier la notion.

Le Dieu d'Augustin est ce Dieu *qui summe est, De civ. Dei*, XII, V; *qui summa essentia est*, XII, II; *qui vere est, quia incommutabiliter est; qui vere est quia incommutabilis est*, VIII, XI; *qui simpliciter est*, VIII, VI. *Id quod summe ac primitus esse... id quod esse verissime dicitur*, cette *natura manens in se atque incommutabiliter se habens*, cela *nihil aliud quam Deum possumus dicere. De mor. manich.*, I.

A l'opposé, la créature, *quæ non summe est, sicut ipse (Deus) est, ex nihilo creata. De civ. Dei*, XII, II. D'où le caractère des créatures : *mutabilia quod non de illo, sed de nihilo facta sunt. Ibid.*

Dieu et la créature ne sont donc pas de la même manière, et Dieu seul, à proprement parler, est l'Être. « *Ego sum qui sum et dices filiis Israel : Qui est misit me ad vos* », *tamquam in ejus comparatione* QUI VERE EST *quia incommutabilis est, ea quæ mutabilia facta sunt*, NON SINT. *De civ. Dei*, VIII, XI. Dieu seul est l'Être immuable et simple. En 415-416, près de trente ans après sa conversion et dégagé de l'influence platonicienne, prépondérante au moment de cette conversion, l'évêque fait encore l'éloge des platoniciens parce qu'ils ont bien compris cette infinie simplicité de Dieu qui le met au-dessus de tout ce qui est composé et changeant. En Dieu, en effet, *nec aliud est esse, aliud vivere : quasi possit esse non vivens; nec aliud vivere, aliud intelligere : quasi possit vivere non intelligens; nec aliud illi est intelligere, aliud beatum esse : quasi possit intelligere et beatum non esse. De civ. Dei*, VIII, VI.

Et cette notion de l'être de Dieu, sur laquelle Augustin revient avec insistance, n'est pas le simple effet d'une admiration non dissimulée à l'endroit des platoniciens ou de sa subtilité métaphysique; ce n'est pas un hors-d'œuvre dans sa doctrine, mais une pièce maîtresse. Il pense en effet que, si l'on ne conçoit pas ainsi l'être de Dieu, il est impossible de résoudre convenablement le problème du mal. Il le dit expressément à propos des anges déchus, en parlant de ceux qui prétendent que la nature de ces anges ne peut être créée de Dieu, *cujus erroris impietate tanto quisque carebit expeditius et facilius, quanto perspicacius intelligere potuerit quod per angelum dixit Deus quando Moysen mittebat ad filios Israel : « Ego sum qui sum. » De civ. Dei*, XII, II. Et c'est à cette transcendance de l'être de Dieu qu'Augustin rattache l'universelle causalité de Dieu, et donc l'universalité de son action providentielle.

2. *Causalité dans l'ordre de l'être.* — Tout ce qui a l'être, tout l'être créé, participé, devenu et changeant doit son existence et sa nature à l'Être incréé, suprême, éternel et immuable. Augustin se plaît à affirmer et à répéter cette dépendance de la créature dans l'ordre de l'être. *Deus qui summe est atque ob hoc, ab illo facta est omnis essentia quæ non summe est : quia neque illi æqualis esse deberet, quæ de nihilo facta esset, neque ullo modo esse posset si ab illo facta non esset... De civ. Dei*, XII, V. Et encore : *Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit, rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit.*

Cette relation, qui met l'être devenu sous la dépendance de l'Être immobile, Augustin félicite encore les platoniciens de l'avoir comprise : ils ont bien vu en effet que cet être devenu ne peut être que dépendant : *Non posse esse, nisi ab illo qui vere est, quia incommutabilis est; ...nisi ab illo qui simpliciter est. Propter hanc incommutabilitatem et simplicitatem intellexerunt cum et omnia ista fecisse et ipsum a nullo fieri posse. Ibid.*, VIII, VI. Les platoniciens avaient soutenu cette dépendance de l'être devenu; ils y avaient même insisté; Augustin y insiste beaucoup plus encore.

Tous les êtres n'ont pas le même *degré* d'être : c'est un fait d'expérience. Or, cette gradation, cette diversité dans l'infusion de l'être vient encore de celui qui est l'Être suprême : *Rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit. Ibid.*, XII, II. C'est le Créateur qui, selon sa volonté, dote les créatures du degré d'être et de perfection qu'il leur destine : ... *istæ creaturæ eum modum nutu Creatoris accipiunt. Ibid.*, XII, IV.

Mais ce n'est pas seulement la nature, l'être essentiel que les créatures reçoivent de l'Être suprême : toutes les modalités accidentelles surajoutées, dès là qu'elles ont l'être, en quelque manière que ce soit, viennent elles aussi de l'Être suprême, en sorte que tout ce qui est dit être dans la créature relève de l'Être suprême : *Ipsas omnino naturas quæ sic vel sic in suo genere afficiantur, non facit nisi summus Deus : cujus occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili præsentia facit esse quidquid aliquo modo est, in quantumcumque est; quia, nisi faciente illo, non tale vel tale esset, sed prorsus esse non posset. Ibid.*, XII, XXV. Et Augustin s'est déjà expliqué sur ce *quidquid aliquo modo est, in quantumcumque est.* Dans un texte, où il insiste sur l'universalité de l'action divine, il avait dit en effet : *A quo (Deo) est omnis modus, omnis species, omnis ordo : a quo est mensura numerus et pondus; a quo est quidquid naturaliter est, cujuscumque generis est, cujuslibet æstimationis est. De civ. Dei*, V, XI. Cf. aussi *De natura boni*, 13. On ne pouvait affirmer plus explicitement, dans la langue du Ve siècle, que tout l'être créé, substantiel et accidentel, relève de l'universelle causalité de l'Être suprême.

3. *Causalité dans l'ordre du bien.* — *a) Dieu, cause du bien, parce que il est le souverain Bien.* — Dieu, qui est le « Bien commun », est aussi le Bien immuable : il est le souverain Bien, comme il est l'Être suprême. Et c'est là la raison de sa causalité dans l'ordre du bien : *Dicimus itaque incommutabile bonum non esse nisi verum beatum Deum; ea vero quæ fecit, bona quidem

esse, quod ab illo... Puis il ajoute : *Quamquam ergo summa non sint, quibus est Deus majus bonum; magna sunt tamen ea mutabilia bona. De civ. Dei*, XII, I. Et, trois ou quatre ans plus tard, il dira encore : *Naturæ igitur omnes, quoniam naturarum prorsus omnium Conditor summe bonus est, bonæ sunt; sed quia non sicut earum Conditor summe atque incommutabiliter bonæ sunt, ideo in eis et minui bonum et augeri potest. Enchir.*, 12.

Il y a donc parallélisme entre l'ordre de l'être et l'ordre du bien. De même, en effet, qu'il y a un Être suprême, il y a aussi un Bien suprême. De même aussi qu'il y a un être devenu, il y a aussi un bien communiqué. De même encore qu'il y a des degrés dans l'ordre de l'être, il y en a aussi dans l'ordre du bien. De même enfin que l'Être suprême est la cause de l'être devenu, de même le Bien suprême est la cause du bien participé.

b) Dieu cause du bien, parce qu'il cause l'être. — C'est qu'en effet il y a corrélation entre l'être et le bien. Et, en dernière analyse, c'est parce que Dieu est l'Être suprême qu'il est aussi le Bien suprême et la cause du bien. Si en effet être et bien coïncident, l'Être suprême sera aussi le Bien suprême, et il causera le *bien* dans la mesure même de l'*être* qu'il créera.

Voilà pourquoi Augustin insiste tant sur cette identité : Être = Bien (qui à vrai dire lui a été suggérée par les néo-platoniciens et qui fut, on le sait, le point de départ au moins éloigné de sa conversion). Cf. *Confess.*, VII, XI, 16-19. Et, comme notre docteur aime les oppositions, il va chercher la preuve de son équation dans les créatures corruptibles et vicieuses. Le vice s'oppose à la nature, qu'il corrompt; c'est donc, conclut Augustin, que cette *nature*, cet être est un *bien*, puisque le mal ne s'oppose qu'au bien et qu'il est son contraire. *Vitium quo resistunt Deo qui ejus appellantur inimici, est malum ipsis... neque hoc ob aliud nisi quia corrumpit in eis naturæ bonum..., nam (vitia) quid in eis nocendo faciunt, nisi adimunt integritatem, pulchritudinem, salutem, virtutem, et quidquid boni naturæ per vitium detrahi sive minui consuevit. Quia quod malum est contrariatur bono,... porro bonum est et natura quam vitiat. Et naturæ quæ vitiantur..., in quantum naturæ sunt bonæ sunt. De civ. Dei*, XII, III. (Noter que, pour Augustin, *essentia, natura, substantia*, sont des termes à peu près synonymes qu'il emploie indistinctement.)

Être et bien coïncident donc. Or, c'est Dieu qui donne l'être et qui crée les natures; c'est donc lui qui cause tout ce qu'il y a de bien dans les êtres et dans les natures, dans la mesure même de cet être et la perfection de ces natures.

4. *Causalité de Dieu dans l'ordre de l'opération (influence sur l'activité des causes secondes).* — Augustin insistera beaucoup sur ce point, qui est à vrai dire le pivot de sa position contre les pélagiens.

Déjà au début de sa lutte contre les pélagiens, en 412 (cf. *Epist.*, CXL), Augustin avait pressenti ce principe, ne le considérant toutefois que dans son application au problème de la justification. Mais les relations que l'hérésie soutenait avec le naturalisme des juristes romains l'obligèrent à élargir son cadre; et en 415-416, écrivant le l. V de *La cité de Dieu*, il exposait, cette fois avec plus d'ampleur, sa doctrine de l'influence divine sur l'activité des créatures. Il se plaçait maintenant à un point de vue général, embrassant l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et exposait à vrai dire l'action universelle de Dieu, cause incréée, sur les causes créées.

Dès lors apparaît l'importance de ce point de vue pour l'universalité de la providence telle que la conçoit Augustin, action gubernatrice de Dieu.

Dieu d'abord donne au monde le *mouvement :* il est la cause du mouvement de l'univers. Aussi, Augustin rend hommage aux stoïciens de l'avoir compris : *crediderunt eum (Deum) esse animam motu ac ratione mundum gubernantem. De civ. Dei*, IV, XXXI. Tous peuvent relever dans l'univers assez de traces de cette influence du Créateur sur les créatures (par ex., *Deus... qui ei* [le soleil] *vim congruam et motum dedit, ibid.*, VII, XXIX; *a quo sunt... motus seminum et formarum*, V, XI, pour conclure : *Temporalia movens temporaliter non movetur*, X, XII).

Il y a plus : Augustin a déjà, et souvent, affirmé l'universelle causalité de Dieu. *Quod dictum est* «*Semel locutus est* », *intelligitur : immobiliter, hoc est incommutabiliter locutus est; sicut novit incommutabiliter omnia quæ futura sunt et quæ ipse facturus est. Ibid.*, V, IX. Or, parmi ce *tout* qu'il doit faire, se trouve aussi l'activité des créatures qui les constitue causes : leur causalité, la causalité des créatures, tombe ainsi sous l'influence de la causalité divine, et Augustin distingue en effet la Cause divine *quæ facit nec fit*, et les autres causes, les causes créées *quæ faciunt et fiunt. Ibid.* Il s'arrête même à montrer que les causes créées, en tant que *causes* et dans leur activité de causes, relèvent de la Cause suprême. *Ibid.*, V, IX.

Reprenant une division des causes efficientes proposée par Cicéron, qu'il veut réfuter, Augustin consent lui aussi à diviser ces causes en fortuites, naturelles et volontaires; non que la division le satisfasse pleinement; mais il en retient ce principe affirmé par Cicéron de la *nécessité d'une cause efficiente*, principe qui lui suffira à réfuter son adversaire : *Illud quod idem Cicero concedit : nihil fieri si causa efficiens non præcedat, satis est ad eum in hac quæstione redarguendum.*

a) En effet, Augustin commence par ramener aux causes volontaires les trois genres de causes efficientes distinguées par Cicéron. Les causes «fortuites» d'abord : *...causas quæ dicuntur fortuitæ, unde etiam fortuna nomen accepit, non esse dicimus nullas sed latentes; easque tribuimus vel Dei veri, vel quorumlibet spirituum voluntati.* Quant aux causes « naturelles », c'est déjà l'affirmation de leur dépendance à l'égard de la Cause suprême : *ipsasque naturales nequaquam ab illius voluntate sejungimus qui est auctor omnis conditorque naturæ.* En sorte que, pour Augustin, il n'est pas d'efficience qui ne dépende des causes volontaires, parmi lesquelles on peut ranger même les animaux, *si tamen appellandæ sunt voluntates animalium rationis expertium motus illi, quibus aliqua faciunt secundum naturam suam, cum quid vel appetunt vel evitant.*

b) Mais, en définitive, Augustin ne retient comme véritables causes efficientes que les causes intelligentes : Dieu, cause incréée, puis les anges et les hommes, causes créées et qui participent, en tant que telles, à cette nature qui est Esprit de vie, *non esse causas efficientes omnium quæ fiunt, nisi voluntarias; illius naturæ scilicet quæ Spiritus vitæ est.* Sans doute elles participent à cette nature spirituelle, mais selon leur condition de *créature* et non selon le mode propre à l'Esprit *incréé.* On dit bien, en effet, que l'air matériel est esprit *(spiritus)* lui aussi; on le dit, mais il ne l'est pas puisque, au contraire, il est matériel : *dicitur spiritus, sed quoniam corpus est, non est spiritus vitæ.* De même pour les esprits créés; bien que vraiment esprits, eux, il ne leur appartient pourtant pas en propre d'être cet Esprit de vie, cause d'être et de mouvement. C'est qu'en effet leur nature d'esprits *créés* les distingue de l'Esprit incréé, à qui il appartient premièrement de mouvoir et de vivifier corps et esprits : *Spiritus ergo vitæ qui vivificat omnia creatorque est omnis corporis et omnis creati spiritus, ipse est Deus. Spiritus utique* NON CREATUS. *...Non creatus :* voilà donc encore le discriminant. Et Augustin de conclure : *In ejus voluntate summa potestas est. Ibid.*, V, IX.

Il y a donc dans l'ordre de la causalité la même distance entre l'Esprit incréé et les esprits créés que, dans l'ordre de l'être, entre l'Être suprême et l'être créé, et,

dans l'ordre du bien, entre le Bien immuable et le bien participé.

c) Et, de même que l'être créé et le bien participé sont véritablement de l'être et du bien, et cela dans la mesure même où ils sont sous l'influence de l'Être et du Bien suprêmes, de même les causes créées seront d'autant plus et mieux de vraies causes efficientes qu'elles seront dans le rayonnement de la Cause suprême, qui leur communiquera leur vertu de cause. Or, ce rayonnement et cette influence de la Cause suprême, de celui qui est proprement et premièrement Esprit de vie, s'étendent à tous les ordres de causes efficientes créées et les pénètrent jusqu'au plus profond. L'influx de la Cause suprême s'étend d'abord aux *causes volontaires*. Dieu en effet les assiste : *creatorum spirituum voluntates bonas adjuvat;* il les juge : *malas judicat;* il les ordonne et les dispose : *omnes ordinat;* il leur donne l'efficace selon son gré : *quibusdam tribuit potestates, quibusdam non tribuit.* Et la raison de cette influence est que, *sicut omnium naturarum creator est, ita omnium potestatum dator.* Nous ne nous arrêtons pas ici sur ce grand sujet, qui a été traité à l'art. PRÉDESTINATION : *La prédestination selon saint Augustin.*

Par le ministère des volontés créées, Dieu exerce aussi son influence et son action sur les corps : *corpora igitur magis subjacent voluntatibus : quædam nostris... quædam angelorum; sed omnia maxime Dei voluntati subdita sunt; cui etiam voluntates omnes subjiciuntur; quia non habent potestatem nisi quam ille concedit.* Et Augustin de conclure : *Causa itaque rerum quæ facit nec fit : Deus est. Aliæ vero, et faciunt et fiunt : sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales. Ibid.*

3° *Applications du principe.* — 1. *La théorie : le mal et l'universalité de la providence. Optimisme d'Augustin.* — L'existence du mal est un fait irrécusable, et ce fait pose un problème auquel on a parfois donné des réponses injurieuses à l'endroit de la providence. Et c'est là ce qui avait fait l'angoisse d'Augustin avant sa conversion : *Quæ illa tormenta parturientis cordis mei! qui gemitus! Deus meus! Et ibi erant aures tuæ, nesciente me... Tu sciebas quid patiebar et nullus hominum. Confess.*, VII, VII, 2; car, ne pouvant se résoudre, quant à lui, à accuser Dieu et à charger la providence, il ne pouvait cependant trouver la réponse à cette multitude de questions qui le pressaient de leurs difficultés: *Unde igitur mihi male velle et bene nolle?... Quis in me hoc posuit, et inseruit mihi plantarium amaritudinis; cum totus fierem a dulcissimo Deo meo?... Ubi ergo malum? et unde et qua inrepsit? Quæ radix ejus et quod semen ejus? Unde et malum? An unde fecit ea, materies aliqua mala erat, et formavit atque ordinavit eam, sed reliquit aliquid in illa quod in bonum non converteret? Cur et hoc? Conf.*, VII, V, 7.

Soit donc que l'on imputât directement le mal à Dieu, soit qu'on lui reprochât de n'en avoir pas préservé l'univers, la providence se trouvait atteinte; et, comme la solution en faveur était celle des manichéens — le Dieu bon, n'ayant pu s'opposer à l'action du principe mauvais, a été contraint de créer la matière pour restreindre cette action, et lui a abandonné le monde sensible — c'était surtout l'*universalité de la providence* qui se trouvait mise en question par le problème du mal.

Aussi, une fois la lumière retrouvée, Augustin s'appliquera à résoudre la difficulté. Sa réponse tient en ces deux formules : *a)* Dieu n'est pas l'auteur du mal. *b)* Dans le plan providentiel, le mal est permis en vue du triomphe du bien.

a) Dieu n'est pas l'auteur du mal. — C'est à cette occasion qu'Augustin trace, rapides et nettes, les grandes lignes de sa métaphysique du mal.

a. Qu'est-ce en effet que le mal ? — Une privation, un non-être. Contre Plotin, *Ennéades*, I, VIII, 3 et 7, et contre les manichéens (cf. *Cont. Julian. op. imp.*, III, CLXXXIX), pour qui le mal est une *nature*, une sorte de privation subsistante, Augustin ne cesse de répéter que le mal n'est pas une nature, une substance. *Cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi* PRIVATIO BONI. *De civ. Dei*, XI, XXII. *Quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi* PRIVATIO BONI? *Non enim ulla substantia*, dit-il à propos du mal physique. *Enchir.*, 11. Et encore : *Mali nulla natura est; sed amissio boni mali nomen accepit. De civ. Dei*, XI, IX; et de nouveau : *Malum illud, quod quærebam unde esset, non est substantia ; quia si substantia esset bonum esset, Conf.*, VII, XII, 18, à tel point que, considéré en lui-même, on peut dire du mal qu'il n'existe pas, et qu'il a besoin, pour être, du sujet qu'il vicie, et qui, pour cette raison, est bon : *esse vitium et non nocere, non potest. Unde colligitur, quamvis non possit vitium nocere incommutabili bono, non tamen potest nocere nisi bono; quia non inest nisi ubi nocet. Hoc etiam isto modo dici potest : Vitium esse nec in summo posse bono, nec nisi in aliquo bono. Sola ergo bona alicubi, esse possunt; sola mala nusquam; quoniam naturæ, etiam illæ quæ ex malæ voluntatis vitio vitiatæ sunt, in quantum vitiatæ sunt, malæ sunt; in quantum autem naturæ sunt, bonæ sunt. De civ. Dei*, XII, III. Nous voici donc revenus à l'équation *bien = être*, qui par opposition des contraires donne : *mal = non-être.* Encore un peu, et Augustin nous dirait que le mal est un « accident » : *Non ulla substantia, sed carnis substantiæ vitium est vulnus aut morbus* (mal physique); *cum caro sit substantia, profecto aliquod bonum, cui* ACCIDUNT *ista mala : id est privationes ejus boni quod dicitur sanitas. Enchir.*, 11. Il le dira même formellement à la fin de sa vie : *Ipsum vitium non* SUBSTANTIÆ ACCIDENS, *sed substantiam (manichæi) putant esse. Op. imp.*, III, CLXXXIX.

Le mal n'est pas une substance, une nature : il n'est qu'un accident, et encore par manière de *privation :* voilà ce qui fonde ce que l'on pourrait appeler l'optimisme métaphysique de saint Augustin. L'accident, en effet, a toujours besoin de son sujet ; dès lors, le mal aura, lui aussi, toujours besoin du bien, et il ne pourra jamais être tellement puissant qu'il triomphe totalement du bien, car alors il se détruirait lui-même en détruisant le sujet sans lequel il ne serait rien. Le bien subsistera donc autant que l'être et il triomphera toujours du mal. Et Augustin revient sur cette conséquence avec une satisfaction visible. En 400 : *Si autem omni bono privabuntur, omnino non erunt, Confess.* VII, XII, 8; en 404-405 : *Corruptio si omnem modum, omnem speciem, omnem ordinem rebus corruptibilibus auferat, nulla natura remanebit. Ac per hoc, omnis natura quæ corrumpi non potest, summum bonum est, sicut Deus est. Omnis autem natura quæ corrumpi potest, etiam ipsa aliquod bonum est : non enim posset ei nocere corruptio, nisi adimendo et minuendo quod bonum est, De nat. boni*, 4; en 418-419 : *Si bonæ (naturæ) non essent, eis vitia nocere non possent... Quod si omnino desit (bonum) nihil boni adimendo non nocet, ac per hoc nec vitium est. Nam esse vitium et non nocere non potest. De civ. Dei*, XII, III. Voir aussi les très explicites développements de l'*Enchiridion*, 12, 13, 14.

b. Cause déficiente du mal moral. — Saint Augustin distingue naturellement le mal physique du mal moral; il compare souvent le péché à la maladie et à la mort et voit dans la souffrance une occasion de mérite. Le mal physique peut être produit par l'influence positive d'une cause perturbatrice : ainsi, le feu détruit une maison. Mais le mal moral étant une défaillance de l'action volontaire, il ne peut avoir une cause vraiment *efficiente*. Le mal moral est dû par conséquent à une cause efficiente *qui défaut* dans la production de son effet, et en cela elle n'est pas efficiente. Augustin le dit expressément à propos de la chute des anges : *Hujus malæ voluntatis causa efficiens, si quæratur, nihil*

invenitur. Quid est enim quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali. Malæ autem voluntatis efficiens est nihil. De civ. Dei, XII, VI. Cette mauvaise volonté des anges (mal moral) n'a qu'une cause « déficiente ». *Nemo igitur quærat efficientem causam malæ voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio. Ibid.*, XII, VII; cf. IX.

Dès lors, à ce double titre (non-être et cause déficiente), le mal ne saurait être imputé à la providence de ce Dieu qui est l'Être suprême et qui, dans l'ordre de la causalité, ne peut défaillir. A celui qui est l'Être et qui ne produit que l'être, seul le non-être est contraire : *Ei naturæ quæ summe est, qua faciente sunt quæcumque sunt, contraria natura non est; nisi quæ non est. Ei quippe quod est non esse contrarium est. Ibid.*, XII, II. *Quod malum est contrarium bono. Quis autem neget Deum summe bonum? Vitium ergo contrarium est Deo, tanquam malum bono. Ibid.* Le mal est le contraire de Dieu : comment dès lors l'attribuer à Dieu?

c. D'où vient le mal? — Cependant, le mal reste un fait : on ne peut le nier, comme l'essayait ce stoïcien dont parle Aulu-Gelle et que raille doucement Augustin. *De civ. Dei*, IX, IV. On a beau dire que c'est un manque; qu'il n'est rien en lui-même; qu'il n'est qu'un accident et qu'il ne subsiste pas en dehors du sujet qu'il dévore; il n'en est pas moins vrai qu'il *existe encore dans ce sujet;* c'est encore beaucoup trop, et le problème reste entier : d'où vient le mal?

C'est encore la même métaphysique qui fournit la réponse; la solution qui respecte la justice et la bonté de Dieu repose toujours sur l'équation : *bien=être*, et elle se déroule à partir du principe : un être est bon dans la mesure même de son être.

Dès lors, en effet, que l'être *créé* n'est pas l'Être *suprême*, il n'est pas non plus le Bien suprême, mais seulement ce *bonum commutabile*, qui n'exclut pas la possibilité du mal. Voilà ce qui permet de distinguer dans tout être créé ces trois éléments : sa *bonté*, sa *défectibilité*, sa *chute*.

Sa *bonté* suit son être et ne peut être anéantie qu'avec son être, comme on l'a déjà vu. Quant à la *défectibilité* — qui n'est autre chose que la *possibilité* de déchoir, le mal *possible* — elle suit *nécessairement* sa condition de créature, *quæ summe non est.* Si elle tient en effet du Créateur son être et le bien qu'est cet être, c'est au *néant* d'où l'a tirée la bonté du Créateur qu'il faut attribuer cette *possibilité* de défaillir : *Ea vero quæ fecit (Deus) bona quidem esse, quod ab illo; verumtamen mutabilia, quod non de illo, sed de nihilo facta sunt. De civ. Dei*, XII, I. *Voluntas, in natura quæ facta est bona a Deo bono, sed mutabilis ab immutabili, quia ex nihilo, et a bono potest declinare ut faciat malum. Ibid.*, XV, XXI.

Et, si Dieu ne pouvait faire autrement que de tirer du néant une créature *défectible*, il n'en faut pourtant pas conclure que les créatures sont *mauvaises* et qu'il leur serait meilleur d'être restées dans le néant. D'abord, en effet, elles ont l'être, et cela est un bien. *Enchir.*, 12. D'ailleurs, la défectibilité n'est pas le défaut; la peccabilité n'est pas le péché, et le mal possible n'est pas le mal actuel, qui seul est le vrai mal. Aussi, les créatures intelligentes, les plus défectibles de toutes, et dont la défectibilité met en danger la possession du plus grand des biens : Dieu, leur fin et leur béatitude, ces créatures ne doivent pas être considérées comme plus misérables que celles dont la défectibilité a moins de jeu et moins de danger : *Nec ideo cetera in hac creaturæ universitate meliora sunt quia misera esse non possunt. Neque enim cetera membra corporis nostri ideo dicendum est oculis esse meliora, quia cæca esse non possunt. Sicut autem melior est natura sentiens et cum dolet quam lapis qui dolere nullo modo potest; ita rationalis natura præstantior est etiam misera, quam illa quæ rationis vel sensus est expers et ideo in eam non cadit miseria. De civ. Dei*, XII, I.

Reste la *chute*, le mal actuel. La question, à vrai dire, ne se pose chez Augustin que pour le mal moral, le péché; car les autres maux ne sont que des maux relatifs, ordonnés à de plus grands biens. Et ainsi Augustin pose le problème du mal tout autrement que les païens, *qui magis stomachantur si villam malam habeant quam si vitam; quasi hoc sit hominis maximum bonum habere bona omnia præter seipsum. Ibid.*, III, I. En outre, beaucoup de ces maux ne sont qu'une juste conséquence du péché et, dans la mesure où ils servent à restaurer l'ordre de la justice lésée, ils sont encore un bien. *Ibid.*, I, IX; cf. XII, IV.

Quant à la *chute*, au péché, il n'est imputable qu'à l'activité de cette cause défectible qui *librement défaut.* Et Augustin, qui a affirmé la primauté de Dieu dans la causalité du bien, affirme non moins énergiquement la primauté de la volonté libre, défaillant librement, dans la causalité du mal. *Fecit itaque Deus sicut scriptum est hominem rectum; ac per hoc voluntatis bonæ... Mala vero voluntas prima, quoniam omnia mala opera præcesserit in homine, defectus potius fuit quidam ab opere Dei ad opera sua quam opus ullum. Ibid.*, XIV, XI. Dieu n'est donc pas responsable; mais la volonté : *Ad malum quippe ejus (scil. hominis) prior est voluntas ejus; ad bonum vero ejus, prior est voluntas Creatoris ejus, sive ut eam faceret quæ nulla erat, sive ut reficiat quæ lapsa perierat. Ibid.*, XIII, XV. Et, dans cette défaillance, rien n'est imputable à Dieu : *Sicut in hac carne, vivere sine adjumentis alimentorum in potestate non est, non autem in ea vivere in potestate est, quod faciunt qui seipsos necant, ita bene vivere sine adjutorio Dei, etiam in paradiso non erat in potestate; erat autem in potestate male vivere, sed beatitudine non permansura. Ibid.*, XIV, XXVII. Si donc la volonté tient du néant, qui est son origine, la possibilité de déchoir, c'est par sa *liberté* qu'elle actualise cette possibilité : *quia ex nihilo, a bono potest declinare ut faciat malum; quod fit libero arbitrio. Ibid.*, XV, XXI. Et c'est à la créature et non à la providence qu'il faut imputer le mal moral ou le péché.

b) Le mal moral permis en vue d'un bien supérieur. — Dieu ne pouvait créer que des créatures défectibles; mais il aurait pu empêcher que cette possibilité ne devînt déficience actuelle. Il le fait même quelquefois : *(voluntas potest declinare) a malo ut faciat bonum, quod non fit sine divino adjutorio. De civ. Dei*, XV, XXI. Mais cela n'est pas dû, et nous ne saurions le réclamer en stricte justice, surtout depuis la prévarication d'Adam. Si Dieu nous délivre du mal, c'est par pure bonté : *Non enim debita sed gratuita bonitate tunc se quisque agnoscit erutum malis, cum ab eorum hominum consortio fit immunis cum quibus illa justa esset pœna communis. Ibid.*, XIV, XXVI. La stricte justice nous condamnait tous à rester dans la déchéance, *nisi inde quosdam indebita Dei gratia liberaret. Ibid.*, XIV, I.

Mais alors pourquoi la providence n'a-t-elle pas exercé cette action préservatrice sur tout l'univers? Ou bien pourquoi Dieu a-t-il créé des êtres défectibles alors qu'il ne pouvait pas ignorer qu'un jour ils tomberaient dans le mal? La providence de Dieu qui ne peut vouloir que le bien et qui cependant permet le mal serait-elle donc trop courte? Et ne s'étendrait-elle pas jusqu'aux êtres qui souffrent du mal?

A cette question qui lui venait de tous côtés, spécialement du manichéisme, Augustin donne toujours, sous diverses formes, la même réponse, après s'être insurgé contre l'injure adressée à la providence : qui donc oserait dire que le mal, le péché lui-même a échappé à la providence et qu'elle n'a pu l'empêcher? Ce mal, d'abord, Dieu en a eu la connaissance avant

qu'il arrivât. Et Augustin s'étend longuement (en particulier *De civ. Dei*, V, IX-X, contre Cicéron) à prouver la prescience divine de tous les futurs, y compris donc le mal et le péché. Car affirmer Dieu et nier sa prescience est une absurdité manifeste. Quant à dire que Dieu n'a pu s'opposer à ce mal connu d'avance, l'absurdité ne serait pas moindre : *Quis enim audeat credere aut dicere ut neque angelus, neque homo caderet in Dei potestate non fuisse? De civ. Dei*, XIV, XXVII.

C'est donc que Dieu a permis le mal du péché, et, *loin d'échapper à la providence, ce mal tombe au contraire sous la volonté permissive de Dieu, qui le laisse arriver pour un plus grand bien, dont il est l'occasion ou la condition.*

Et c'est ainsi que se résolvent quelques-unes des objections qui avaient contraint Augustin à prendre la plume pour défendre la providence.

Le mal physique est occasion de mérite et peut être accepté en esprit de réparation. *Ibid.*, I, XXX, XXXIII. Les afflictions du juste : persécutions et vexations à l'extérieur, combats et tentations à l'intérieur, tout cela est voulu de Dieu afin d'amener ses élus à la participation du bien qu'il leur réserve: cf. *ibid.*, I, XXIV, XXVIII, XXIX; XI, XVII; XVI, XXXII, etc.

Bien plus, il est utile à l'orgueilleux de tomber en certains péchés manifestes : *Et audeo dicere : superbis esse utile cadere in aliquod apertum manifestumque peccatum, unde sibi displiceant, qui jam sibi placendo ceciderant. Ibid.*, XIV, XIII.

Les hérésies sont pour les fidèles une occasion de lutte qui les affermit dans la foi : *Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia dum hæreticorum calida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius et intelliguntur clarius et instantius prædicantur et ab adversario mota quæstio discendi existit occasio, ibid.*, XVI, II: cf. aussi XVIII, LI *(hæretici) veris illis catholicis membris Christo malo suo prosunt...* Jusqu'à Judas : *Elegit discipulos... Habuit inter eos unum quo malo utens bene et suæ passionis dispositum impleret, et Ecclesiæ suæ tolerandorum malorum præberet exemplum. Ibid.*, XVIII, XLIX. Le mal en lui-même n'est pas utile : il serait un bien; mais le vertueux prend occasion du mal et en ce sens s'en sert pour le bien.

Enfin, Augustin, avec le calme et la sérénité d'une âme en possession d'une vérité pacifiante, donne sa réponse à la redoutable question de la prescience des réprouvés et de la prédestination des élus :

Justice et miséricorde y resplendissent merveilleusement. Pourquoi dès lors ne pas créer ceux dont étaient prévues la damnation et la chute? *Cur ergo non crearet Deus quos peccaturos esse præscivit, quandoquidem in eis, et ex eis, et quid eorum culpa mereretur et quid sua gratia donaretur possit ostendere, nec sub illo Creatore ac dispositore perversa inordinatio delinquentium rectum perverteret ordinem rerum? Ibid.*, XIV, XXVI. Pourquoi aussi leur ôter l'exercice de cette liberté qu'il leur a donnée, dût-elle les conduire au mal? *Hoc eorum potestati maluit non auferre atque ita et quantum mali eorum superbia, et quantum boni sua gratia valeret ostendere.* XIV, XXVII. C'est pourquoi il a permis la chute des anges : *Qui cum præsciret angelos quosdam... tanti boni desertores futuros, non eis ademit hanc potestatem.* De même pour l'homme : *Quem similiter cum prævaricationis legis Dei, per Dei desertionem peccaturum esse præsciret, nec illi ademit liberi arbitrii potestatem, simul prævidens quid boni de malo ejus esset ipse facturus.* XXII, I.

Le péché, de soi, est un mal, mais, sous l'empire de la providence et dans la main de Dieu, il est malgré lui la condition du triomphe du bien, et le démon, lui-même, sert à sa manière, au but visé par Dieu. Il est le *princeps impiæ civitatis, ibid.*, XVIII, LI, dont il est dit au *De Gen. cont. manich.*, II, XXVIII, 42 : *Quis fecit diabolum? — Seipse; non enim natura, sed peccando, diabolus factus est. — Vel ipsum, aiunt, non faceret Deus, si eum peccaturum esse sciebat. — Imo, quare non faceret, cum per suam justitiam et providentiam multos de malitia diaboli corrigat? — Ergo, inquiunt, bonus est diabolus, quia utilis est? — Imo malus; in quantum diabolus est; sed bonus est omnipotens Deus, qui etiam de malitia ejus multa justa et bona operatur. Non enim diabolo imputatur nisi voluntas sua qua conatur facere male, non Dei providentia, quæ de illo benefecit.*

La providence triomphe donc, et c'est en toute sagesse qu'elle permet que le mal se fasse : *potentius et melius esse judicans etiam de malis bene facere quam mala esse non sinere, De civ. Dei*, XXII, I; car du mal, dont elle n'est en aucune manière responsable, elle trouve le moyen de tirer un bien supérieur : *Neque enim Deus omnipotens, quod etiam infideles fatentur, rerum cui summa potestas, cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus ut bene faceret de malo. Enchir.*, 11.

En sorte que, dans l'ordre de l'opération comme dans l'ordre de l'être, le mal est toujours soumis au bien, contre lequel il luttera toujours à son propre désavantage. Il ne peut être sans le bien, qu'il ne peut jamais complètement détruire et au triomphe duquel il concourt : *Usque adeo mala vincuntur a bonis, ut quamvis sinantur esse ad demonstrandum quam possit et ipsis bene uti justitia providentissima Creatoris. De civ. Dei*, XIV, XI. L'optimisme s'impose donc.

2. *Les confirmations de la pratique.* — L'observation confirme ces principes et un regard quelque peu attentif jeté sur l'univers montre bien que la providence s'étend aussi loin que l'être. Aussi, en de longues énumérations (*De civ. Dei*, V, XI; VII, XXIX), qui par endroits font penser à Plotin, Augustin s'attarde à montrer, jusque dans le plus petit brin d'herbe, cette action providentielle qui embrasse tout ce qui, de quelque manière, contribue à la marche de l'univers. C'est elle, en effet, qui lui assigne sa fin; elle aussi qui préside à la *réalisation* de cette fin (pour la fin, cf. § V).

Selon la terminologie actuelle de la théologie, l'action providentielle, dans la réalisation de la fin, relève proprement de ce que l'on appelle le « gouvernement divin » et que saint Thomas a nettement distingué de la providence proprement dite. Mais comme Augustin inclut cette notion dans son concept de providence, il faut, à tout le moins, tracer les grandes lignes du gouvernement divin.

Certains événements, certains faits, certains résultats, sont l'*œuvre immédiate* de Dieu : [*Deus*] *faciens quædam per seipsum quæ illo solo digna sunt eique soli conveniunt, sicuti est illuminare animas et seipsum eis ad perfruendum præbendo, sapientes beatasque præstare. De div. quæst.*, q. LIII, 2. Les autres, il les exécute par l'intermédiaire des créatures : *alia, per servientem sibi creaturam. Ibid.*

Et alors, la providence : *a) Dispose les moyens* en vue des fins ou des résultats, soit les moyens d'*ordre naturel :* depuis l'organisation des plus petites plantes, la conformation si bien proportionnée des organes, jusqu'à la distribution du pouvoir et à la constitution des empires; soit les moyens de l'*ordre surnaturel :* telles l'incarnation et la médiation du Christ (le Christ en effet, chez Augustin, apparaît surtout avec ce caractère de médiateur : médiateur de grâce durant notre vie, médiateur de justice au dernier jour). Voir, entre autres, *De civ. Dei*, IX, XV, XVII; X, XXII, XXIV, XXIX; XIII, XXIII; XX, V, VI, XXX, etc. Tel aussi et surtout ce don de la grâce, don absolument gratuit, que nos mérites n'ont précédé ni causé en aucune manière et sans lequel nous ne pouvons prétendre non

seulement à la parfaite possession de la sagesse, mais même à faire le moindre bien dans l'ordre surnaturel; pas même atteindre cette foi dont le juste doit vivre et qui nous conduit à la vie éternelle; pas même éviter cette *secunda mors* qui est la damnation éternelle. Aussi Augustin ne cesse d'en affirmer la nécessité et d'en demander l'infusion.

b) Elle meut les agents, non pas en agissant en leur lieu et place, mais en les mouvant conformément à leur nature, de sorte que, sous son action, ils soient vraiment agissants, *ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. De civ. Dei*, VII, XXIX.

C'est ici qu'il faudrait exposer la pensée d'Augustin sur l'influence de l'action divine dans l'acte de volonté libre. Cf. *De civ. Dei*, V, X; VII, XXIX; XIII, XV; XIV, XI; XVII, IV, etc.

c) Elle envoie ses ministres. — Les anges en effet sont comme les ministres de Dieu, chargés ou de porter ses ordres, ou de les exécuter, ou de les faire exécuter. *De civ. Dei*, IX, V-XXIII; X, XV, XVII, etc. Il faudrait ici comparer l'angélologie d'Augustin à la démonologie des néo-platoniciens, qu'il prend vivement à partie. Voir *De civ. Dei*, VIII, IX, X, passim.

Ainsi, la providence d'Augustin possède, mais à juste titre, elle, toutes les prérogatives de ce *fatum* des anciens qui embrassait l'universalité des êtres : *Quandoquidem ipsum causarum ordinem et quandam connexionem Dei summi tribuunt voluntati et potestati, qui optime et veracissime creditur et cuncta scire antequam fiant, et nihil inordinatum relinquere, a quo sunt omnes potestates, quamvis ab illo non sint omnium voluntates.* Et cette volonté divine, qu'ils appellent le *fatum*, s'étend à tout invinciblement, infailliblement : *Ipsam itaque præcipue Dei summi voluntatem, cujus potestas insuperabiliter per cuncta porrigitur, eos appellare fatum sic probatur. De civ. Dei*, V, VIII.

V. La fin du gouvernement divin. — 1° *Nature.* — Ainsi qu'on l'a vu, le concept de providence comporte toujours, chez Augustin, un regard vers une fin, *finem, quem ratio gubernandæ universitatis includit.* Mais les fins discernées jusqu'à maintenant sont surtout des fins particulières, alors que, si l'on considère de plus près l'action divine et les divers mouvements qu'elle imprime aux êtres qui sont les sujets de cette action, on voit que ces mouvements multiples et ces fins particulières se hiérarchisent et tendent vers une fin supérieure et ultime.

Cette fin n'est autre chose que la *constitution définitive de la cité de Dieu.* Augustin n'a entrepris son *De civitate Dei* que pour montrer, dans l'histoire de l'humanité, comment tout y a été ordonné ou permis par la providence en vue de cette cité et comment tout, en définitive, concourt dans l'univers à la marche de cette cité : *Sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur, ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis æternæ quam nunc expectat per patientiam, quoadusque justitia convertatur in judicium; deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta. De civ. Dei*, I, prol.

La cité de Dieu est donc en formation et en marche; mais le repos est le terme de tout mouvement: de même, le terme de cette marche que guide la providence c'est le repos « de la victoire dernière et de la paix complète »; c'est ce repos figuré par le sabbat de l'Ancien Testament, le repos dans la gloire et la louange de Dieu. A propos du psaume LXXXVIII, *Misericordias Domini*, il écrit :

Quo cantico in gloriam gratiæ Christi cujus sanguine liberati sumus, nihil erit profecto illi jucundius civitati. Ibi perficietur « Vacate et vidite quoniam ego sum Deus ». Quod erit vere *maximum sabbatum* non habens vesperam quod commendavit Dominus in primis operibus mundi, ubi legitur : « Et requievit Deus diem septimum, et sanctificavit eum, quia in eo requievit ab omnibus operibus suis quæ inchoavit Deus facere. » *Dies enim septimus etiam nos ipsi erimus*, quando ejus fuerimus benedictione et sanctificatione pleni atque refecti. *Ibi vacantes, videbimus quoniam ipse est Deus;* quod nobis ipsi esse voluimus, quando ab illo cecidimus, audientes a seductore : « Eritis sicut dii », et recedentes a vero Deo; quo faciente dii essemus *ejus participatione*, non desertione... *De civ. Dei*, XXII, XXX.

Ce texte contient en résumé toute la fin vers laquelle tend l'univers sous la direction de la Providence : le repos dans la vision de celui qui est, vision accordée par une participation miséricordieuse à sa vie intime, vision enfin qui fera naître le cantique éternel de la louange. Béatitude des saints et glorification de Dieu, ou mieux glorification de Dieu par la béatitude des saints, tel est le but ultime de la providence.

1. *Béatitude des élus.* — Tout concourt à la préparer. C'est pourquoi dès ici-bas rien ne peut priver ceux qui ont été prédestinés de ce qui les fait riches aux yeux de Dieu : *Quibus recte consideratis atque perspectis, attende utrum aliquid mali acciderit fidelibus et piis quod eis non in bonum verteretur; nisi forte putandum est apostolicam illam vacare sententiam ubi ait : « Scimus quia diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum. » De civ. Dei*, I, IX. Car, si la providence distribue ses biens, ici-bas, aux fidèles et aux impies, indistinctement, ce n'est pas là une disposition définitive : *Placuit quippe divinæ providentiæ præparare in posterum bona justis quibus non fruentur injusti, et mala impiis quibus non excruciabuntur boni. Ibid.*, I, VIII.

C'est Dieu en effet qui *donnera* la béatitude à ses élus dans la cité céleste; ils y recevront la récompense de leurs œuvres. Aussi, Dieu ne cesse d'inspirer et d'enseigner cette cité céleste, *eam inspirat et docet verus Deus dator vitæ æternæ. Ibid.*, VI, IV. C'est pourquoi il envoie d'en haut, en gage de l'héritage, cette foi à laquelle est promise la récompense et qui, dès ici-bas, commence à rassembler et à rattacher ensemble les membres qui composent cette « société des saints » en marche vers sa fin : *Merces autem sanctorum longe alia est, etiam hic, opprobria sustinentium pro civitate Dei, quæ mundi hujus dilectoribus odiosa est. Illa civitas sempiterna est; ibi nullus oritur, quia nullus moritur; ibi est vera et plena felicitas, non dea, sed donum Dei. Inde fidei pignus accepimus, quandiu peregrinantes ejus pulchritudinis suspiramus. Ibid.*, V, XVI.

C'est Dieu qui *sera* cette béatitude, car il se donnera lui-même en partage. Il se donne comme *objet de contemplation.* Les anges, qui le contemplent ainsi, nous le promettent. C'est cette vision, qui est aussi une union, qui fera vraiment notre béatitude; tel est le terme de toute notre vie, le but de tous nos efforts, la récompense de nos vertus : *Ad hunc videndum sicut videri potest, eique cohærendum, ab omni peccatorum et cupiditatum malarum labe mundamur, et ejus nomine consecramur. Ipse enim fons nostræ beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis... ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus; ideo beati, quia illo fine perfecti. Ibid.*, X, III. Cette vision sera la récompense de notre foi : *Præmium itaque fidei nobis visio ista servatur, de qua et Joannes apostolus loquens : « Cum apparuerit, inquit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. » Ibid.*, XXII, XXIX. Il se donne dans une ineffable *intimité*, intimité que les platoniciens avaient bien entrevue : *non dixerunt beatum esse hominem fruentem corpore, vel fruentem animo, sed fruentem Deo, non sicut corpore vel seipso animus aut sicut amico amicus, sed sicut luce oculus. Ibid.*, VIII, VIII.

Voilà la fin que Dieu a amoureusement assignée à ses élus et que sa providence poursuit inlassablement : cette fin, cette béatitude, c'est lui-même. Et cette béatitude sera celle de tous; cette vie sera la vie de tous, et c'est ainsi que se constitueront, que se consti-

tuent même, dès à présent, le royaume et le peuple de Dieu : *Quid est enim aliud quod per prophetam dixit : « Ero illorum Deus, et ipsi erunt mihi plebs »?... Sic enim et illud recte intelligitur quod ait apostolus : « Ut sit Deus omnia in omnibus. » Ipse finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic actus profecto erit omnibus, sicut ipsa vita, æterna communis.*

2. *Glorification de Dieu.* — La société des saints se trouve ainsi constituée. Mais cela ne suffit pas : dans le plan de la providence, tout doit converger vers ce Dieu, qui, à la tête de la société des saints et constituant avec elle l'ensemble de la cité de Dieu, en est « le roi et le fondateur », et tout doit retourner à ce Dieu qui, par la béatitude qu'il donne à ses élus, exerce sur eux son règne éternel : *quemadmodum scriptum est in Evangelio : « Regni ejus non erit finis. »* *De civ. Dei*, XXII, I. Aussi, par un admirable retour, après avoir reçu de Dieu cette béatitude, la société des saints lui offre maintenant la louange de sa gloire et elle lui fait l'oblation de son sacrifice.

a) La société des saints offre à Dieu la louange de sa gloire. — La louange doit être en effet l'œuvre de la cité de Dieu : *ipsi civitati Dei, de qua nobis est ista operosissima disputatio, in sancto dicitur psalmo : « Lauda, Jerusalem Dominum, collauda Deum tuum, Sion. »* *De civ. Dei*, XIX, XI. Alors, tout ce qui aura servi aux saints pour exercer les œuvres de vertu, que Dieu couronne maintenant, tout cela nous servira aussi à chanter à Dieu le cantique de louange : *Quanta erit illa felicitas ubi nullum erit malum, nullum latebit bonum; vacabitur Dei laudibus, qui erit omnia in omnibus! Nam quid aliud agatur... nescio. Omnia membra et viscera incorruptibilis corporis... proficient in laudibus Dei. Ibid.*, XXII, XXX. Et cette louange des possesseurs du royaume sera éternelle dans le repos, la vision et l'amour.

b) La société des saints fait à Dieu l'oblation de son sacrifice, et cela dès ici-bas, dans la préparation, quelquefois si rude, que doivent subir les citoyens de cette cité, soit par les efforts que les élus ont à fournir, car les œuvres de vertu et de miséricorde sont de vrais sacrifices offerts à Dieu : *Corpus etiam nostrum cum per temperantiam castigamus, si hoc, quemadmodum debemus... sacrificium est, ibid.*, X, V-VI, soit que Dieu mette lui-même la dernière main à cette purification: *« Et mundabit filios Levi et fundet eos sicut aurum et argentum, et erunt Domino offerentes hostias in justitia, et placebit Domino sacrificium Juda et Jerusalem. » Utique ostendit (propheta) eos ipsos qui emundabuntur, deinceps in sacrificiis Domino esse placituros, ac per hoc ipsi a sua injustia mundabuntur in quo Domino displicebant. Hostiæ porro in plena perfectaque justitia, cum mundati fuerint, ipsi erunt. Quid enim acceptius Deo tales offerunt quam seipsos. Ibid.*, XX, XXV.

Et c'est la cité de Dieu, c'est-à-dire toute la société des saints, qui est un sacrifice offert à Dieu par le prêtre suprême, à l'image du sien : *Tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum universale sacrificium (offertur) Deo per sacerdotem magnum, qui etiam seipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi. Ibid.*, X, VI. C'est donc nous-mêmes qui sommes ce sacrifice excellent et glorieux : *Præclarissimum atque optimum sacrificium nos ipsi sumus, hoc est civitas ejus cujus mysterium celebramus oblationibus nostris. Ibid.*, XIX, XXIII.

Et ce sacrifice est offert dans le temple que sont les fidèles : *in bonis tanquam in templo suo*, XVIII, XLIX, et qu'est la cité de Dieu tout entière. Car Dieu ne réside pas moins dans l'ensemble que dans chacun : *Hujus (Dei) enim templum simul omnes; et singuli templa sumus, quia et omnium concordiam et singulos inhabitare dignatur; non in omnibus quam in singulis major...* Et c'est là, en notre cœur, qu'il trouve l'autel du sacrifice : *Cum ad illum sursum est, ejus est altare cor nostrum; ejus Unigenito eum sacerdote placamus; ei cruentas victimas cædimus quando usque ad sanguinem pro ejus veritate certamus; ei suavissimum adolemus incensum, cum in ejus conspectu pio sancteque amore flagramus; ei dona ejus in nobis nosque ipsos vovemus et reddimus;... ei sacrificamus hostiam humilitatis et laudis in ara cordis igne fervidæ charitatis. Ibid.*, X, III; cf. X, VI. Ce sacrifice commencé ici-bas se continuera éternellement après le jugement. *Ibid.*, XX, XXVI.

2° *Place de l'homme dans le plan providentiel.* — 1. Si l'on s'arrête à la teneur matérielle de l'exposé, on est frappé de voir *la place de premier rang qu'Augustin paraît accorder à l'homme* dans le plan providentiel, et l'on pourrait en conclure que pour lui l'homme est l'objet principal de la providence.

Cette importance apparente peut s'expliquer. La providence, en effet, relève de l'activité *ad extra* et a pour objet tout le créé. Or, l'homme, en raison de sa nature intellectuelle et du don de la grâce, apparaît comme la partie centrale de l'univers, et donc comme l'objet principal de la providence qui régit cet univers. Les circonstances historiques d'ailleurs permettent aussi d'expliquer cette prépondérance que notre docteur semble attribuer à l'homme dans le plan providentiel. Les objections qui l'avaient poussé à prendre la défense de la providence étaient en effet principalement tirées du mal dont l'homme est le sujet : mal physique, calamités de l'empire, afflictions du juste, limitation injuste et contre nature de la liberté de l'homme par la prescience divine, enfin arbitraire prétendu de la prédestination. Dès lors, on comprend comment il a dû faire à l'homme une large place dans sa réfutation.

Cependant, cette prépondérance n'est qu'apparente, et il importe à l'homme de bien savoir la place qu'il occupe dans la fin que poursuit la providence, car, selon Augustin, c'est seulement de cette place que l'homme pourra éviter ces surprises et parfois ces scandales que provoque le problème du mal.

2. Sous l'influence de la pensée grecque, qui avait insisté — spécialement Plotin dans sa controverse avec les gnostiques — sur le caractère de *partie* qui est celui de l'homme dans « le tout sympathique » qu'est l'univers, Augustin a bien compris, lui aussi, que l'homme n'est pas un isolé dans l'univers et que le bien qui fait sa béatitude est d'abord le bien commun, *De civ. Dei*, XII, *I*, le bien commun des saints anges et des élus, le bien commun de la cité de Dieu tout entière. Et l'objet principal de la providence est bien cette cité de Dieu qu'il s'agit d'amener à son terme et à son triomphe : la fin de la providence est pour Augustin éminemment *sociale* et *collective*. (Il semble que l'on n'insiste pas assez d'ordinaire sur la place, dans sa pensée, des notions exprimant une collectivité : *massa, domus, populus, regnum, civitas.*)

Or, cette cité de Dieu est composée de son « roi et fondateur », qui est Dieu, et de la « société des saints » constituée par les élus : anges et hommes. L'homme se situe donc dans cette cité comme *un citoyen;* dans l'univers, comme *une partie.*

Et voilà un point de vue important pour bien comprendre l'action providentielle sur l'homme. A partir de là en effet s'ébauchent une solution du problème du mal et une justification de la providence.

3. On peut sur ce point distinguer deux étapes dans la pensée d'Augustin.

a) D'abord, sous l'influence prépondérante du néoplatonisme, Augustin insista surtout sur une sorte de *nécessité du mal.* Le mal, même le mal moral, serait requis et exigé par l'ordre de l'univers, et la beauté

harmonieuse de l'ensemble, résultant de contrastes bien ordonnés, exigerait que certaines parties jouent le rôle d'ombre, pour faire ressortir la lumière : le mal, même celui du péché, serait donc nécessaire pour faire pleinement ressortir le bien; à tel point que le mal viendrait de Dieu et serait « aimé de Dieu », non pour lui-même, mais pour l'ordre, la gradation et l'harmonie auxquels le mal est nécessaire : *Certe enim et mala dixisti ordine contineri et ipsum ordinem manare a summo Deo atque ab eo diligi. Ex quo sequitur ut et mala sint a summo Deo et mala Deus diligat. De ordine*, I, VII, 17. C'est la solution esthétique, et Augustin y eut souvent recours. On connaît sa comparaison de l'univers à une mosaïque, où certaines parties considérées en elles-mêmes choquent et blessent, mais qui donnent à l'ensemble un relief plus frappant. Cf. *De ordine*, I, I, 2. Trente ans plus tard, écrivant le l. XI de *La cité de Dieu*, il disait encore : *Sicut pictura cum colore nigro, loco suo posita, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est, quamvis per seipsos consideratos sua deformitas turpet.* XI, XXIII. Et même, après 420 : *Deus enim creator est omnium qui ubi et quando creari quid oporteat vel oportuerit, ipse novit, sciens universitatis pulchritudinem, quarum partium vel similitudine vel diversitate contextat.* XVI, VIII.

b) Mais, si Augustin n'abandonna jamais complètement ce point de vue, à mesure cependant qu'il pénétrait les saintes Lettres, il le complétait et le subordonnait à un point de vue supérieur. L'accent se déplaçait: de la *nécessité* du mal pour l'ordre et la beauté de l'univers, il passe sur la *bonté de la fin* pour laquelle il est permis; l'optimisme succédait à l'esthéticisme. Augustin ne dit plus en effet, du moins avec la même insistance, que le mal est nécessaire, il dit maintenant que le mal n'est pas un obstacle pour la perfection de l'univers : *Non ipsa peccata vel ipsam miseriam perfectioni universitatis esse necessaria, sed animas, in quantum animæ sunt; quæ, si velint, peccant; si peccaverint miseræ sunt. Cum autem non peccantibus adest beatitudo, perfecta est universitas; cum vero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est universitas. De lib. arbitr.*, III, IX, 26.

C'est la perfection de l'ensemble qui est le terme poursuivi par la providence. Que l'homme prenne donc conscience de sa place de *partie* dans cet ensemble, qu'il cesse de se considérer comme le centre de l'univers, et bien des difficultés disparaîtront. *Partie*, il ne peut saisir l'ordre *universel*; c'est pourquoi les raisons et les motifs de l'action providentielle, de cette action *universelle*, lui échapperont parfois : *Qui totum inspicere non potest, tamquam deformitate partis offenditur, quoniam cui congruat et quo referatur, ignorat. De civ. Dei*, XVI, VIII. Non seulement il ne comprend pas ces raisons, mais il les trouve parfois douloureuses et s'insurge contre la providence quand le bien du tout, la perfection de l'univers et le triomphe de la cité de Dieu exigent de la partie et du citoyen qu'est l'homme quelque sacrifice incompris : *Cujus ordinis et decus propterea nos non delectat, quoniam parti ejus, pro conditione nostræ mortalitatis intexti, universum, cui particulæ quæ nos offendunt satis apte decenterque conveniunt, sentire non possumus. Ibid.*, XII, IV.

Dès lors, Augustin devra prendre toujours la défense de la providence lorsqu'on la rendra responsable des maux dont souffre l'humanité. Il n'aura pas de peine à montrer que le mal véritable s'étend beaucoup moins qu'on ne le dit. L'erreur vient de ce que l'homme néglige de faire réflexion sur sa condition de citoyen et de partie : souvent, un examen plus attentif fait à cette lumière rendrait raison de l'utilité de ces prétendus maux. Cf. *De civ. Dei*, XII, III, IV.

Il n'est pas même jusqu'à cette *difficillima quæstio* (*Epist.*, CXCIV, 5) de la prédestination libre et gratuite qui n'apparaisse sous un jour nouveau. Une fois dégagée en effet la responsabilité de Dieu dans la culpabilité du pécheur, Augustin n'éprouvera aucune difficulté à retourner la question qu'on lui posait inlassablement : « Pourquoi Dieu permet-il le péché? » et à demander à son tour : « Pourquoi ne l'aurait-il pas permis? » *Cur ergo non crearet Deus quos peccaturos esse præscivit? De civ. Dei*, XIV, XXVI. Pourquoi, puisque le plan de la providence : gloire de Dieu et béatitude des élus, ne saurait en être troublé : *quandoquidem in eis et ex eis et quid eorum culpa mereretur et quid sua gratia donaretur posset ostendere, nec sub illo creatore ac dispositore perversa inordinatio delinquentium rectum perverteret ordinem rerum? Ibid.*; cf. aussi XIV, XI. Pourquoi, puisque en définitive le péché tourne au bien de l'ensemble, du peuple choisi, des prédestinés, de la cité de Dieu? La grâce devait en effet suivre la chute, et la gloire des saints faire pâlir la victoire du tentateur : *Cur eum (hominem) non sineret (Deus) invidi angeli malignitate tentari? Nullo modo quidem quod vinceretur incertus; sed nihilominus præscius quod ab ejus semine adjuto sua gratia, idem ipse diabolus fuerat sanctorum gloria majore vincendus. De civ. Dei*, XIV, XXVII. Pourquoi, puisque la louange de ce Dieu, qui est le Bien commun de la cité céleste, éclaterait jusque dans cette « masse de damnation », dont une partie ferait resplendir sa grâce miséricordieuse, et l'autre sa justice inexorable? *Hinc est universa generis humani massa damnata; quoniam qui hoc primitus admisit, cum ea quæ in illo fuerat radicata sua stirpe, punitus est ut nullus ab hoc justo debitoque supplicio nisi misericordia et indebita gratia liberetur; atque ita dispertiatur genus humanum, ut in quibusdam demonstraretur quid valeat misericors gratia, in cæteris quid justa vindicta. Ibid.*, XXI, XXII.

Gloire de Dieu, béatitude de la société des saints : voilà le bien de cette cité de Dieu que la providence poursuit par-dessus tout et qui explique la permission du mal : c'est le *propter majus bonum* de la théologie postérieure.

Certes, le mystère n'est pas percé à fond; mais cette impossibilité même à percer le mystère résulte encore de notre condition de partie, qui nous empêche de saisir l'ordre universel. Aussi, Augustin nous demande, en certaines circonstances, l'*acte de foi* en cette providence dont les desseins nous dépassent. (Plotin déjà demandait une soumission à l'ordre universel qui nous dépasse dans l'ordre purement naturel.) *Unde nobis in quibusdam eam contemplari minus idonei sumus, rectissime credenda præcipitur providentia Creatoris, ne tanti artificis opus in aliquo reprehendere vanitate temeritatis audeamus. De civ. Dei*, XII, IV. Aussi, il n'aura aucune difficulté à confesser son impuissance à rendre raison en certains cas de la conduite de la providence, il n'hésitera pas à déclarer insondables les décisions et les conseils de Dieu et il nous renverra au jour du jugement pour en saisir toute la vérité et la justice : *Judicio quippe novissimo non sic erit, sed in aperta iniquorum miseria et aperta felicitate justorum longe quam nunc est, aliud apparebit. Ibid.*, XX, XXVIII. Ce que nous ne pouvons voir ici-bas, nous le pourrons dans sa lumière : *Hæc distantia... quæ sub isto sole in hujus vitæ vanitate non cernitur, quando sub illo sole justitiæ in illius vitæ manifestatione clarebit; tunc profecto erit judicium quale nunquam fuit. Ibid.*, XX, XXVII. Et les jugements les plus incompréhensibles nous apparaîtront alors de la plus haute justice : *apparebunt esse justissima. Ibid.*, XX, II.

L'esthéticisme s'est doublé d'un optimisme à base de foi, et le philosophe platonicien est devenu un docteur du Christ.

A. Rascol.

IV. LA PROVIDENCE SELON LA THÉOLOGIE. — Ce titre veut indiquer que dans cette partie de l'article nous nous placerons moins au point de vue des différents systèmes théologiques qu'à celui de la science théologique communément reçue dans l'Église, pour insister sur ce qu'il y a de plus certain et pour montrer que les vérités les plus profondes et les plus hautes sont les vérités élémentaires scrutées, longuement méditées et devenues objet de contemplation.

Les grands problèmes théologiques relatifs à la providence se sont surtout posés à propos de cette partie de la providence qu'est la prédestination. Aussi, au cours de l'article Prédestination, avons-nous déjà exposé, selon l'ordre chronologique, les principales théories des théologiens scolastiques relatives à la prescience, aux décrets de la volonté divine, à la prédestination, et donc à la providence elle-même, dont la prédestination est, à raison de son objet, la partie la plus élevée.

Nous ne recommencerons pas ici cette étude historique et critique. Il est clair, d'après ce qui a été dit à l'article Prédestination, que, quand il s'agit du mode selon lequel Dieu ordonne infailliblement toutes choses, y compris nos actes salutaires et méritoires, les théologiens sont divisés, suivant qu'ils admettent ou non la théorie de la science moyenne, ou la prescience des futuribles antérieure à tout décret divin, proposée par Molina. Les molinistes et les congruistes, à la manière de saint Robert Bellarmin et de Suarez, admettant la science moyenne, nient l'existence des décrets divins prédéterminants relatifs à nos actes libres et salutaires. Les thomistes et la plupart des théologiens qui rejettent la science moyenne admettent les décrets divins prédéterminants qui s'étendent, disent-ils, jusqu'au mode libre de nos actes salutaires.

Nous ne reviendrons pas ici sur cette divergence fondamentale, et sur les oppositions secondaires qui en dérivent et que nous avons longuement examinées à l'art. Prémotion. Nous les signalerons cependant au cours de cet article, où nous suivrons surtout la doctrine de saint Thomas, selon sa propre terminologie.

D'après sa méthode de recherche et d'exposition, l'ordre qui nous paraît le mieux convenir est le suivant : I. Définition nominale de la providence et méthode à suivre. II. Les difficultés du problème et les différentes doctrines relatives à la providence (col. 987). III. Principaux enseignements que la théologie trouve dans l'Écriture sur la providence (col. 990). IV. Preuve à posteriori de l'existence de la providence (col. 998). V. Preuve quasi à priori de l'existence de la providence selon la déduction des attributs divins, à la lumière de l'enseignement de l'Église (col. 1002). VI. Nature intime de la providence : ce qu'elle présuppose du côté de l'intelligence et de la volonté divines (col. 1008). VII. L'extension de la providence : comment s'étend-elle immédiatement à toutes choses, si infimes qu'elles soient? (col. 1012). VIII. L'infaillibilité de la providence et le libre arbitre (col. 1014). IX. La providence et le mal (col. 1017). X. La prière et l'abandon confiant à la providence (col. 1019). XI. La fin du gouvernement divin (col. 1021).

I. Définition nominale de la providence et méthode a suivre. — Les théologiens scolastiques disent communément qu'il faut partir du *quid nominis* et résoudre ensuite les questions *an sit* et *quid sit*.

Que signifient d'abord le mot « providence » ou le verbe *providere* tel qu'on l'emploie communément dans l'ordre des choses humaines? Le verbe *providere* signifie à la fois prévoir et pourvoir ou ordonner des moyens à l'obtention d'une fin préalablement voulue. Les Latins disaient communément : *hic homo bene providet ne quid suæ familiæ desit; providere oportet de re frumentaria.* Nous disons d'un homme qui prend de sages mesures qu'il est prévoyant.

Saint Thomas, en traitant de la prudence, IIa IIæ, q. XLIX, a. 6, nous dit qu'elle comporte la providence ou prévoyance, qui est la prévision et préordination des moyens en vue d'une fin. Saint Thomas dit même, *ibid.*, ad 1um : *Providentia est principalior inter omnes partes prudentiæ, quia omnia alia, quæ requiruntur ad prudentiam, ad hoc necessaria sunt, ut aliquid recte ordinetur in finem. Et ideo nomen ipsius prudentiæ sumitur a providentia, sicut a principaliori sua parte.* La providence ou prévoyance est en effet cette partie de la prudence qui regarde l'avenir, l'obtention d'une fin, et ordonne, prescrit, comme il faut, les moyens pour l'obtenir. IIa-IIæ, q. XLVIII, a. 1. Chez l'homme, c'est une vertu de la raison pratique, qui suppose la rectification de la volonté et de la sensibilité par les vertus morales de justice, de force et de tempérance. Au-dessus de la prudence et de la prévoyance personnelle, il y a celle du père de famille, qui doit pourvoir aux besoins de la famille, et celle du chef d'État, qui veille au bien commun d'une nation. S'il en est ainsi, en s'élevant des choses humaines aux choses divines que nous ne connaissons pas immédiatement, peut-on dire que *la providence est une perfection divine qui ordonne toutes choses au bien de l'univers?* Faut-il attribuer à Dieu cette vertu de l'intelligence, comme on lui attribue l'amour du bien et les vertus de la volonté qui sont la justice et la miséricorde?

La méthode à suivre dans la solution de ce problème est manifestement la *méthode d'analogie.* Il est en effet certain, d'après les principes communément reçus au sujet des « noms divins », tels que saint Thomas les a formulés, Ia, q. XIII, a. 3, 4, 5, 6, que la providence, comme la bonté, la justice, la miséricorde, ne peut s'attribuer à Dieu univoquement ou de la même manière qu'à l'homme, mais seulement d'une façon *analogique*, qui comporte des ressemblances et des différences. Les agnostiques concéderont facilement qu'elle lui est attribuable selon une *analogie métaphorique*, comme on dit par métaphore que Dieu est irrité, bien qu'on sache qu'il n'y a pas de passion proprement dite, de mouvement de sensibilité, dans l'esprit pur. La question est de savoir si la providence est attribuable à Dieu selon une *analogie non métaphorique*, selon *le sens propre* ou le signifié formel du mot providence.

A ce sujet, il faut noter que le *sens propre* du mot providence, « ordination convenable des moyens à une fin à obtenir », peut être sauvegardé malgré des différences considérables entre la providence divine et la prévoyance humaine. C'est ainsi que l'être est attribué proprement à Dieu et à la créature, bien que de façons très différentes : Dieu est l'Être par soi, la créature n'est être que par participation. De même, la science ou sagesse est attribuée proprement à Dieu et non pas seulement par métaphore comme la colère, avec cette très grande différence cependant que la science de Dieu est cause des choses, tandis que la nôtre est causée par les choses. *Non secundum eamdem rationem hoc nomen sapiens de Deo et de homine dicitur*, dit saint Thomas, Ia, q. XIII, a, 5. De même encore, l'amour de Dieu pour la créature est cause de la bonté qui est en elle, tandis que notre amour suppose la bonté ou l'amabilité de ceux que nous aimons. Ia, q. XX, a. 2. Aussi, le IVe concile du Latran dit-il : *Inter Creatorem et creaturam non est tanta similitudo, quin sit semper major dissimilitudo notanda.* Denz.-Bannw., n. 432. Nous avons longuement montré ailleurs combien cette conception est sauvegardée dans la notion thomiste de l'analogie; cf. *Dieu, son existence et sa nature*, 5e éd., p. 528-568. On voit par là que dans la question présente la méthode à suivre est celle d'analogie, qui doit noter attentivement les ressemblances et les différences entre la prévoyance humaine

et la providence divine pour connaître l'existence et la nature de celle-ci. Voir ci-dessous, § VI, col. 1008. sq.

II. Les difficultés du problème et les différentes doctrines relatives a la providence. — Ces difficultés, souvent formulées dans l'antiquité et reprises par plusieurs philosophes modernes, se peuvent ramener à celles que mentionne saint Thomas, Ia, q. xxii, a. 2, au début.

S'il y avait une providence, et surtout une providence à laquelle tout serait soumis, il n'y aurait plus de hasard, il n'y aurait pas de mal, de si grandes souffrances et de si grandes injustices dans le monde, et même il n'y aurait plus de contingence ni de liberté, car tous les événements seraient très sagement et immuablement fixés d'avance de toute éternité. A ces difficultés s'ajoutent celles qui sont relatives à l'inégale répartition des biens et des maux en cette vie. Pourquoi le juste lui-même est-il parfois affligé ici-bas de tant de maux? C'est la question agitée dans le livre de Job, comme le note saint Thomas, qui au début de son commentaire de ce livre énumère les principales opinions plus ou moins erronées sur la providence. Il les a classées *In Ium Sent.*, dist. XXXIX, q. ii, a. 2, qu. 2; voir aussi *Sum. theol.*, Ia, q. xxii, a. 3; q. ciii, a. 6, ad 1um; *Cont. gent.*, l. III, c. lxxvi. Ce sont les suivantes, en partant des plus erronées.

Les matérialistes anciens, comme Démocrite et Épicure, ont évidemment nié l'existence de la providence, en déclarant que tout arrive par suite d'une nécessité matérielle et par le hasard, qui serait cause de l'ordre du monde. Cette conception a été reprise sous des formes variées par des évolutionnistes modernes, comme Darwin, Haeckel, Spencer, qui ont parlé d'adaptations heureuses toutes fortuites au milieu de beaucoup de combinaisons inutiles, et de la survivance des plus aptes.

D'autres philosophes, même parmi les plus anciens, ont admis une *providence au moins générale* pour expliquer ce qu'il y a d'admirable dans l'ordre du monde, dans le mouvement régulier des astres, dans l'organisme des animaux et des plantes. Cet ordre, ont-ils dit, ne se peut concevoir sans une Intelligence ordonnatrice. Anaxagore disait même que cette Intelligence doit être « séparée du monde, pour diriger et commander ». Et Aristote, dans sa *Métaphysique*, l. I, c. iii, loue grandement Anaxagore d'avoir parlé ainsi : « L'ordre des choses, dit-il, ne peut avoir pour cause un élément matériel ou le hasard; aussi lorsqu'un homme (Anaxagore) vint dire que cette cause est une intelligence ordonnatrice de l'univers, il apparut comme quelqu'un qui a pleinement l'usage de la raison après les divagations de ses devanciers. » Cet éloge d'Anaxagore, écrit par Aristote, montre que celui-ci n'a pas, comme le disent plusieurs historiens, prétendu nier l'existence de toute providence, même de celle qui s'étend seulement aux lois générales de l'univers, aux genres et aux espèces. Averroès, *Met.*, l. XI, admit cette providence et prétendait la trouver dans les œuvres d'Aristote. Le Stagirite dit à la fin du l. XII de la *Métaphysique*, c. x : « Les êtres ne veulent pas être mal gouvernés; or, la multiplicité des gouvernants n'est pas bonne. Et donc un seul chef. » Mais Aristote, voyant, nous le dirons plus loin, les difficultés du problème, n'a parlé que très rarement de la providence et de façon fort obscure.

Socrate, d'après les *Mémorables*, I, iv; IV, iii, et Platon, *Rép.*, l. VI, 508; l. VII, 517; l. X, 613; *Timée*, c. xxix; *Lois*, l. X, 902 sq., étaient sur ce point plus explicites qu'Aristote; ils parlent d'une *providence qui ordonne même les particularités des choses;* mais il est difficile de dire ce qu'était exactement pour eux le démiurge, quels sont ses rapports avec le Dieu suprême et avec les démons dont parlait quelquefois Socrate. Aussi, comme le rapporte Grégoire de Nysse, *De providentia*, l. VIII, c. xxxiii, et après lui saint Thomas, Ia, q. xxii, a. 3, certains platoniciens admirent *trois providences*. « La première était celle du Dieu suprême qui gouverne premièrement et principalement les êtres spirituels et, par voie de conséquence, l'univers, quant aux genres, aux espèces et aux causes universelles, aux grands agents généraux, comme par exemple le soleil. La seconde providence était, pour eux, celle qui ordonne les choses singulières contingentes et corruptibles; ils l'attribuaient aux dieux inférieurs ou aux substances séparées, qui donnent aux corps célestes leur mouvement circulaire. La troisième providence était, pour eux, celle qui veille sur les choses humaines; ils l'attribuaient aux démons, qui étaient pour eux des êtres intermédiaires entre les dieux et nous, comme le rapporte saint Augustin, dans *La cité de Dieu*, l. IX, c. i et ii. »

A ces opinions, il faut ajouter celle des stoïciens, qui admettaient une providence unique, mais dont les prédéterminations ne laissaient aucune place au libre arbitre. Quant aux manichéens, ils prétendaient qu'il y a deux providences : celle du dieu bon dont dépendent tous les biens, et celle du mauvais principe, cause de tous les maux.

Parmi les philosophes juifs, Maïmonide admit une providence générale unique, qui n'ordonnait pas absolument toutes choses jusque dans le détail, mais les genres, les espèces, les individus humains à raison de leur âme spirituelle, et leurs actes.

Au-dessus de toutes ces doctrines, il y a celle de la révélation, d'après laquelle *la providence unique ordonne toutes choses jusqu'au moindre détail*, dans l'ordre matériel et dans celui de l'esprit, dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce, de telle sorte qu'elle est cause de tout ce qu'il y a de réel et de bon en dehors de Dieu, sans supprimer la contingence et la liberté, et elle ne permet le mal qu'en vue d'un plus grand bien.

Par rapport au libre arbitre de l'homme, des philosophes, comme Cicéron, parmi les anciens, et les libertistes Lequier et Secrétan, chez les modernes, ont prétendu que la providence ne saurait *infailliblement* prévoir nos actes libres sans que notre liberté soit détruite. En revanche, des hérétiques, comme les prédestinatiens et plus tard les protestants, ont soutenu que la providence, qui s'étend infailliblement à nos moindres actes, accorde ou n'accorde pas, depuis la chute de l'homme, une grâce infailliblement et de soi efficace qui est inconciliable, selon eux, avec la liberté. C'était renouveler d'un autre point de vue le déterminisme enseigné autrefois par les stoïciens.

La doctrine révélée s'élève comme un sommet au milieu et au-dessus de ces deux positions extrêmes : *La providence s'étend infailliblement à tout, même à nos actes libres futurs, sans pour cela détruire leur liberté, ni être en aucune façon cause du mal moral.*

Les principales difficultés métaphysiques du problème apparaissent mieux par l'opposition des doctrines que nous venons d'énumérer; ce sont, semble-t-il, ces difficultés, entrevues par Aristote, qui l'ont porté à une si grande réserve au sujet de l'affirmation de l'existence de la providence. Bien qu'il ait admirablement montré (*Physique*, l. II) l'ordre et la finalité de la nature; bien qu'il ait très exactement formulé *(ibid.)* le principe de finalité : « Tout agent agit pour une fin »; bien qu'il ait fait un grand éloge d'Anaxagore qui expliquait l'ordre du monde par une Intelligence séparée, cause de cet ordre; bien qu'il ait affirmé que Dieu est acte pur, éternel, immuable, suprême intelligence et souverain bien qui attire tout à soi, lorsqu'il s'agit de la providence, à part quelques paroles fort obscures, dont quelques-unes semblent à plusieurs contenir une négation, il garde le silence.

La raison paraît en être celle-ci : pour qui n'a pu arriver à l'idée explicite de création *ex nihilo*, l'action de Dieu *ad extra* est chose fort obscure au point de vue philosophique. Il a fallu du temps, même à la lumière de la révélation, pour que les théologiens arrivent à dire que cette action de Dieu *ad extra* est *formellement immanente* et *virtuellement transitive*, qu'il peut y avoir un *effet nouveau* de cette action divine, bien qu'elle soit elle-même *éternelle*, *ita ut sit novitas effectus sine novitate actionis*, comme dit en substance saint Thomas, *Cont. gent.*, l. II, c. xxxv, et Ia, q. xxv, a. 1, ad 3um. Il était non moins difficile de concevoir qu'une action divine pût être *libre*, et même souverainement libre, sans que fût compromise pour cela l'*immutabilité divine*, sans que cette action libre fût en Dieu quelque chose de contingent et de surajouté à son essence nécessaire. Tout cela restait fort obscur et inexploré pour Aristote, bien que plusieurs principes formulés par lui continssent virtuellement la doctrine de la création et celle de la providence, comme le montre saint Thomas, Ia, q. xliv, et q. xlv, a. 1, 2, 5. N'ayant pas l'idée explicite de création, il ne parvenait pas à concevoir comment Dieu, dont la connaissance ne peut être passive ou *dépendante* à l'égard des choses, les connaît.

On se rend mieux compte des difficultés métaphysiques du problème, quand on lit, parmi les propositions condamnées de l'averroïsme latin, celles qui sont relatives à la création et à la providence. Voir Denifle et Chatelain, *Chartul. universitatis Paris.*, t. I, p. 546-547 (propositions condamnées en 1277), prop. 58 : *Quod Deus est causa necessaria primæ intelligentiæ : qua posita ponitur effectus et sunt simul duratione (id est ab æterno)*; — prop. 45 : *Quod primum principium non est propria causa æternorum, nisi metaphorice, quia conservat ea, id est, quia nisi esset, ea non essent*; — prop. 43 : *Quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus aliis causis, eo quod nullum transmutans diversimode transmutat, nisi transmutatum*. Voir aussi dans la *Somme théologique* de saint Thomas, Ia, q. xlvi, a. 1, les objections faites contre la création libre *et non ab æterno*; ce sont celles qui étaient proposées par les averroïstes comme Siger de Brabant, lesquels prétendaient s'appuyer sur Aristote.

A ces difficultés générales relatives à la liberté divine et à toute action divine *ad extra* s'ajoutent ici celles qui touchent plus directement la providence infaillible, surtout celles qui sont relatives au libre arbitre de l'homme et celles qui naissent à la vue du mal physique et du mal moral si fréquent ici-bas. Comme s'objecte saint Thomas, Ia, q. xxii, a. 2, objectio 2 : *Omnis sapiens provisor excludit defectum et malum quantum potest ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire (et sic non est omnipotens), aut non de omnibus curam habet.* S'il y a tant de mal dans le monde, n'est-ce pas un signe que Dieu est impuissant à l'empêcher ou qu'il n'a pas soin de toutes les choses particulières, mais seulement de l'application des lois générales de l'univers? C'est la difficulté qu'examine longuement Leibniz dans sa *Théodicée*.

On la trouve énoncée çà et là dans des livres inspirés, notamment dans le livre de Job et dans l'Ecclésiaste, qui constate que l'innocent reste parfois sans défense devant les injustices des envieux et qui conclut pourtant que ce que Dieu fait est bien fait et que l'homme doit observer ses préceptes : « Crains Dieu et observe ses commandements. C'est là ce que doit tout homme. Car Dieu amènera toute œuvre au jugement, au sujet de tout ce qui est caché, soit bien, soit mal. » Eccl., xii, 13-14.

Ce sont manifestement ces difficultés qui ont conduit plusieurs philosophes à nier que la providence s'étende infailliblement aux choses singulières, à nos actes particuliers. Il importe de relever spécialement dans le témoignage de la révélation ce qui s'oppose à cette conception erronée.

III. Principaux enseignements que la théologie trouve dans l'Écriture sur la providence. — Nous nous plaçons moins ici au point de vue de l'exégète, exposé plus haut, qu'à celui du théologien.

Aux yeux de ce dernier, lorsqu'il rapproche les textes de l'Ancien Testament relatifs à la providence, la doctrine qui y est contenue peut se résumer en ces points fondamentaux : la providence *universelle* et *infaillible* ordonne *au bien* toutes choses jusque dans les moindres détails; elle est pour nous *très manifeste*, parfois éclatante, mais en certaines de ses voies elle demeure absolument *insondable*.

1° *L'universalité de la providence et son extension à toutes choses si minimes qu'elles soient* est clairement enseignée dans l'Ancien Testament. Le livre de la Sagesse l'affirme à plusieurs reprises; il suffit de rappeler ici les textes principaux : « Dieu est le créateur des grands et des petits et il prend soin des uns comme des autres. » Sap., vi, 7. « La Sagesse atteint avec force d'une extrémité du monde à l'autre et dispose tout avec douceur. » *Ibid.*, viii, 1. « Vous avez tout réglé, Seigneur, avec mesure, avec nombre et avec poids. » *Ibid.*, xi, 20. « Il n'y a pas d'autre Dieu que vous, qui prenez soin de toutes choses afin de montrer que vous n'avez rendu aucun jugement injuste. » *Ibid.*, xii, 13. L'auteur de la Sagesse donne un exemple frappant, « celui des hommes, qui, en cas de naufrage, confiant leur vie à un bois fragile, traversent les vagues sur un radeau et échappent à la mort ». *Ibid.*, xiv, 1-5. Mises dans leur contexte, ces simples paroles sur la confiance en Dieu de ceux que porte un radeau affirment plus clairement que toutes les œuvres de Platon et d'Aristote l'existence de la providence divine qui s'étend à toutes choses, si minimes qu'elles soient.

La même affirmation se trouve dans l'Ancien Testament chaque fois qu'il est question de la *prière*, car celle-ci se fonde sur la croyance à la providence, elle la reconnaît pratiquement et elle coopère à son action, du fait que la volonté de celui qui prie se met à l'unisson de la volonté divine pour obtenir les dons de Dieu. C'est particulièrement frappant en certaines prières, comme celle de Judith invoquant le Seigneur avant de se rendre au camp d'Holopherne : « Assistez-moi, je vous prie, Seigneur, mon Dieu, secourez une veuve. C'est vous qui avez opéré les merveilles des temps anciens et qui avez formé le dessein de celles qui ont suivi, et elles se sont accomplies parce que vous l'avez voulu. *Toutes vos voies sont tracées d'avance, et vous avez disposé vos jugements par votre prévision*... Vous avez toujours eu pour agréable la prière des hommes humbles et doux. Dieu du ciel, créateur des eaux et seigneur de toute la création, exaucez-moi, malheureuse, qui vous supplie et qui mets ma confiance en votre miséricorde. » Judith, ix, 4-17. Avec la providence, son universelle extension, la rectitude de ses voies est affirmée, ici et dans le contexte, la liberté de l'élection divine à l'égard du peuple où devra naître le Sauveur. Mais de quelle manière toutes choses ont-elles été ainsi ordonnées?

2° *L'infaillibilité de la providence à l'égard de tout ce qui arrive, même à l'égard de nos actes libres présents et futurs*, n'est pas moins clairement affirmée dans l'Ancien Testament que son extension universelle. Il faut surtout citer à ce sujet dans le livre d'Esther, xiii, 9 (grec, c. iv), la prière de Mardochée, qui implore le secours de Dieu contre Aman et les ennemis du peuple élu : « Seigneur, Seigneur, roi tout-puissant, je vous invoque, car toutes choses sont soumises à votre pou-

voir, et il n'est personne qui puisse faire obstacle à votre volonté si vous avez résolu de sauver Israël. C'est vous qui avez fait le ciel et la terre et toutes les merveilles qui sont sous le ciel. Vous êtes le seigneur de toutes choses, et nul ne peut vous résister, à vous, le Seigneur!... Dieu d'Abraham, ayez pitié de votre peuple, parce que nos ennemis veulent nous perdre... Exaucez ma prière!... Changez notre deuil en joie, afin que, conservant la vie, nous célébrions votre nom! »

La prière de la reine Esther, *ibid.*, XIV, 12-19, en ces mêmes circonstances n'est pas moins émouvante et elle affirme mieux encore l'infaillibilité de la providence à l'égard même des actes libres des hommes, car elle demande que le cœur du roi Assuérus soit changé, et elle l'obtient : « Je n'ai d'autre secours que vous, Seigneur. Vous connaissez toutes choses, et vous savez que je hais la splendeur des méchants...; délivrez-nous de leurs mains et tirez-moi de mon angoisse... » Et, de fait, comme il est dit un peu plus loin, XV, 11 : « Dieu changea la colère du roi Assuérus en douceur »; celui-ci ne tarda pas ensuite à se rendre compte de la perfidie d'Aman et il l'envoya au supplice, en donnant aux Juifs pour se défendre contre leurs ennemis l'appui du pouvoir. Voir aussi dans Daniel, XIII, 42, la prière de Suzanne et comment elle fut exaucée.

On voit par là que la providence divine s'étend infailliblement, non seulement jusqu'aux événements extérieurs les plus particuliers, mais jusqu'aux *secrets des cœurs et aux actes libres* les plus intimes, puisque, à la prière des justes, *elle change les dispositions intérieures* de la volonté des rois. Socrate et Platon ne se sont jamais élevés à des vues si hautes et à des certitudes si fermes sur le gouvernement divin.

Il y a dans l'Ancien Testament bien des textes semblables sur lesquels ont souvent insisté saint Augustin et saint Thomas. On lit dans le livre des Proverbes, XXI, 1 : « Le cœur du roi est comme un cours d'eau dans la main de Jahvé, il l'incline partout où il veut. Toutes les voies de l'homme sont droites à ses propres yeux, mais celui qui pèse les cœurs, c'est Jahvé. » Le livre de l'Ecclésiastique, XXXIII, 13, dit aussi : « Comme l'argile est dans la main du potier et qu'il en dispose selon son bon plaisir, ainsi les hommes sont dans la main de celui qui les a faits, et il leur donne selon son jugement. » De même encore, Isaïe, XIV, 24, dans ses prophéties contre les nations païennes : « Jahvé, Dieu des armées, a juré en disant : Oui, le dessein qui est arrêté s'accomplira et ce que j'ai décidé se réalisera. Je briserai Assur dans ma terre... et son joug sera ôté de dessus mon peuple. » C'est là, ajoute le prophète, « la main qui est étendue contre les nations. Car Jahvé, Dieu des armées, a décidé, et qui l'empêcherait? Sa main est étendue, et qui la détournerait? » Toujours sont affirmées la liberté de l'élection divine, l'universalité et l'infaillibilité de la providence descendant aux moindres détails et aux actes libres des hommes.

De plus, dans les textes d'Isaïe que nous venons de citer et dans beaucoup d'autres, il est nettement affirmé que Dieu de toute éternité veut certaines fins, comme le salut d'Israël, et qu'il décide éternellement d'employer certains moyens qui seront infailliblement réalisés dans le temps pour obtenir la fin préalablement voulue. Ainsi, le prudent ou le prévoyant veulent d'abord la fin, puis déterminent les moyens et les emploient, de telle sorte que la fin, qui est voulue d'abord, n'est obtenue qu'en dernier lieu : le maçon ne construit un mur que s'il s'est d'abord proposé de le construire, et, pour aller à tel endroit, il faut d'abord avoir voulu y aller. C'est cette vue de sens commun que des philosophes comme Aristote expriment en disant : « La fin, qui est première dans l'ordre d'intention, est dernière dans l'ordre d'exécution. » Sans cette vue de sens commun plus ou moins explicitement exprimée, on ne saurait concevoir la prudence et la prévoyance humaines, ni la providence divine. Cette remarque sur la distinction de l'ordre d'intention et de celui d'exécution est d'une importance souveraine lorsqu'il s'agit de la fin de l'univers corporel et spirituel. Et il est de toute évidence que cette distinction, sans laquelle on ne saurait concevoir ni la prudence, ni la providence, est bien antérieure à saint Thomas; elle se trouve déjà explicitement dans l'Écriture, sans y être évidemment formulée de la manière technique qui est courante chez les théologiens. C'est ici que l'on voit que les vérités les plus hautes sont des vérités élémentaires scrutées, approfondies par la méditation et devenues objet de contemplation.

3° *A quelle fin la providence universelle et infaillible a-t-elle ordonné toutes choses, selon l'Ancien Testament?* — Les Psaumes, sans nous donner encore toute la lumière qui nous viendra de l'Évangile, disent souvent que Dieu ordonne toutes choses au bien, à la manifestation de sa bonté, de sa miséricorde et de sa justice; qu'il n'est nullement cause du péché, mais qu'il le permet pour un plus grand bien, assez souvent caché. La providence apparaît ainsi comme une vertu divine toujours unie à la justice et à la miséricorde, comme, dans l'homme vertueux, la vraie prudence ne peut jamais être contraire aux vertus morales de justice, de force, de modération, mais est connexe avec elles. La connexion des vertus ne peut exister en sa perfection souveraine qu'en Dieu.

Très souvent, dans les Psaumes, reviennent des paroles comme celles-ci : « Tous les sentiers de Jahvé sont miséricorde et vérité. » Ps., XXIV, 10. « Toutes ses œuvres s'accomplissent dans la fidélité. Il aime la justice et la droiture; la terre est remplie de sa bonté. » *Ibid.*, XXXII, 6. « Conduis-moi dans ta vérité et instruis-moi, car tu es le Dieu de mon salut, tu es tout le jour mon espérance. Souviens-toi, Seigneur, de ta miséricorde et de ta bonté, car elles sont éternelles. Ne te souviens pas des péchés de ma jeunesse ni de mes transgressions. Souviens-toi de moi selon ta miséricorde, à cause de ta bonté. » Ps., XXIV, 4. « Jahvé est mon pasteur; je ne manquerai de rien... Il restaure mon âme, il me conduit dans les droits sentiers, à cause de son nom. Même quand je marche dans une vallée d'ombre de mort, je ne crains aucun mal, car tu es avec moi. Ta houlette et ton bâton me rassurent... » Ps., XXII, 1-5. « En toi, Seigneur, j'ai placé mon refuge et mon espoir; que jamais je ne sois confondu!... Mes destinées sont dans ta main : délivre-moi de la puissance de mes ennemis! Fais luire ta face sur ton serviteur, sauve-moi par ta grâce... Qu'elle est grande ta bonté pour ceux qui te craignent et qui espérent en toi; tu les mets à couvert, dans l'asile de ta face, contre les machinations des hommes et contre les langues qui les attaquent. » Ps., XXX, 1, 16, 20.

Si la providence est ainsi absolument universelle, s'étendant aux moindres détails, si elle est en même temps infaillible et ordonne toutes choses au bien, elle doit être très manifeste pour ceux qui veulent voir. D'où vient donc que ses voies sont souvent impénétrables pour les justes eux-mêmes? L'Ancien Testament touche plusieurs fois ce grand problème.

4° *La providence est à la fois pour nous très manifeste et, en certaines de ses voies, absolument insondable.* — Considérée en général, la providence, selon la Bible, est évidente, soit par l'ordre du monde, soit par l'histoire du peuple élu, soit par ce qui constitue l'ensemble de la vie des justes ou de celle des impies.

L'ordre du monde, disent les Psaumes, proclame l'existence d'une intelligence ordonnatrice : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament annonce l'œuvre de ses mains. » Ps., XVIII, 2. « C'est lui qui couvre

les cieux de nuages, qui prépare la pluie pour la terre, qui fait croître l'herbe sur les montagnes, qui donne la nourriture aux troupeaux, aux petits du corbeau, qui crient vers lui. » Ps., CXLVI, 7; cf. Job, XXXVIII, 41. « Insensés sont les hommes qui ont ignoré Dieu, qui n'ont pas su, par les biens visibles, s'élever à la connaissance de celui qui est; ni par la considération de ses œuvres, reconnaître l'ouvrier. Ils sont inexcusables, car s'ils ont acquis assez de science pour chercher à connaître les lois du monde, comment n'en ont-ils pas connu plus facilement le Seigneur? » Sap., XIII, 1 et 8.

La providence n'est pas moins manifeste dans l'histoire du peuple élu, comme le rappelle en particulier le psaume CXIII, *In exitu Israel de Ægypto* : « Quand Israel sortit de l'Égypte..., la mer le vit et s'enfuit... Tremble, ô terre! devant la face du Seigneur, devant la face du Dieu de Jacob, qui change le rocher en étang et le roc en source d'eau vive... Jahvé s'est souvenu de nous : il bénira la maison d'Israël... il bénira ceux qui le craignent, les petits et les grands... »

Dans l'ensemble de la vie des justes, la providence se montre aussi par la récompense souvent visible qu'elle leur accorde : « Heureux l'homme qui craint le Seigneur, qui met toute sa joie à observer ses préceptes! Sa postérité sera puissante sur la terre, la race des justes sera bénie... La lumière se lève dans les ténèbres pour celui qui est miséricordieux et juste... Son cœur est ferme, confiant dans le Seigneur, son cœur est inébranlable; il ne craint pas ce que ses ennemis peuvent lui faire; il sème l'aumône, il donne à l'indigent; sa justice subsistera à jamais... » Ps., CXI.

Le Seigneur apparaît même dans les Psaumes comme la providence des malheureux : « Il relève le malheureux de la poussière; il retire le pauvre du fumier pour le faire asseoir avec les princes, avec les princes de son peuple. » Ps., CXII, 7.

Par contre, la malice des impies reçoit déjà son châtiment, et souvent même un châtiment visible : « La voie des méchants est comme les ténèbres, ils n'aperçoivent pas ce qui va les faire tomber. » Ps., IV, 14. « Le Seigneur se rit du méchant, car il voit que son jour arrive. » Ps., XXXVI, 12. « Le mal tue le méchant, et les ennemis du juste sont châtiés. » Ps., XXXIII, 32. Dieu retire aux impies sa bénédiction, tandis qu'il vient au secours de ses serviteurs, parfois même de façon extraordinaire, comme il dit à Élie : « Dirige-toi vers l'Orient et cache-toi au torrent de Carith.... j'ai commandé aux corbeaux de te nourrir là... » III Reg., XVII, 3.

Si la providence est ainsi manifeste dans ce qui constitue l'ensemble de la vie des justes et de celle des impies, elle reste cependant *insondable* en plusieurs de ses voies, surtout en certaines voies très supérieures comme celles dont parle Isaïe en annonçant les souffrances du Sauveur ou du serviteur de Jahvé. Is., LIII. Le même prophète dit aussi : « Invoquez Dieu pendant qu'il en est temps encore... Car, dit le Seigneur, mes pensées ne sont pas vos pensées, et vos voies ne sont pas mes voies. Autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant mes voies sont élevées au-dessus de vos voies, et mes pensées au-dessus de vos pensées. » Is., LV, 6. Le ps. XXXV, 7, dit de même : « Ta justice, Seigneur, est comme les montagnes inaccessibles, tes jugements comme le vaste abîme. »

Ce qui paraît le plus déconcertant, ce sont les souffrances des justes. Une réponse pourtant est donnée : « Bien des tribulations atteignent le juste, mais le Seigneur l'en délivre toujours. » Ps., XXXIII, 20. « Nos pères, dit Judith, VIII, 21, ont été éprouvés afin que l'on connût s'ils servaient véritablement leur Dieu. Abraham fut éprouvé par de nombreuses tribulations et il est devenu l'ami de Dieu. De même Isaac, de même Jacob, de même Moïse et tous ceux qui ont plu à Dieu ont passé par beaucoup d'afflictions en demeurant fidèles... Ne nous laissons donc pas aller à l'impatience à cause des maux que nous souffrons. Mais estimons que ces tourments, moindres que nos péchés, sont les verges dont le Seigneur nous châtie pour nous amender, et croyons que ce n'est pas pour notre perte qu'ils nous sont envoyés. » Il y a dans ce beau texte deux choses assez différentes : au début, il est question des tribulations envoyées aux justes eux-mêmes, et aux meilleurs d'entre eux, à « tous ceux qui plaisent à Dieu », pour les éprouver et les faire grandir dans l'amour de Dieu, comme il arriva pour Abraham s'apprêtant à immoler son fils. A la fin de ce même texte, il s'agit des souffrances qui sont un châtiment. Tobie dit de même : « Le Seigneur nous a châtiés à cause de nos iniquités, et il nous sauvera à cause de sa miséricorde. » Tob., XIII, 1.

Le problème des souffrances des justes fait particulièrement l'objet du livre de Job, où est considéré le mystère de la répartition du bonheur et du malheur en cette vie : *Lorsque le malheur frappe l'homme sur cette terre, est-ce toujours à cause de ses péchés?* Les amis de Job l'affirment, Job le nie. Comme le remarque saint Thomas dans son commentaire sur ce livre de l'Ancien Testament, les amis de Job ne pensent pas à la vie future, ils croient que, dès maintenant, avant la mort, le juste doit être récompensé, et le méchant puni. Job, au contraire, figure du Christ, est comme élevé par une inspiration supérieure vers le mystère de l'au-delà, que nous a fait entrevoir le prologue du livre. Il répond, XIX, 6 : « Sachez enfin que c'est Dieu qui m'opprime... Ayez, ayez pitié de moi, car la main de Dieu m'a frappé!... Oh! qui me donnera que mes paroles soient écrites..., gravées pour toujours dans le roc! Je sais que mon vengeur est vivant et qu'il se lèvera le dernier sur la poussière. Alors, de ce squelette revêtu de ma peau, de ma chair, je verrai Dieu. Moi-même, je le verrai. Mes yeux le verront, et non un autre; mes reins se consument d'attente au dedans de moi. Vous direz alors : « Pourquoi le poursuivions-nous? » *et la justice de ma cause sera reconnue.* »

Après ce sublime cri d'espérance, Job maintient, XXVIII-XXXI, que le malheur ici-bas n'est pas toujours *le châtiment* d'une vie criminelle. Il ignore, dit-il, la raison de ses souffrances; mais cette raison, Dieu la connaît dans sa sagesse, qui reste insondable pour l'homme. « Il finit ainsi par réduire au silence ses interlocuteurs, sans cependant trouver lui-même le mot de l'énigme. » *Dict. de la Bible*, art. *Job*, col. 1560. A la fin du livre, le Seigneur lui-même, sans discuter, répond en faisant passer sous les yeux de Job un tableau magnifique des œuvres de la création, depuis les étoiles du ciel jusqu'aux effets les plus admirables de l'instinct des animaux. XXXVIII-XXXIX. On a dit que cette réponse divine ne touche pas au côté philosophique de la question agitée. En réalité, elle montre que Dieu ne fait rien que pour le bien et que, s'il y a un ordre si admirable dans les choses sensibles, à plus forte raison il doit y avoir un ordre bien supérieur dans les choses spirituelles et morales, quoiqu'il reste parfois bien obscur pour nous, à cause de son élévation même. Cet à fortiori se retrouvera dans l'Évangile, dans le sermon sur la montagne : « Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent... Le Père céleste les nourrit. Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux? » Matth., VI, 26.

Le mot de l'énigme se trouve dans le prologue du livre de Job, dans ce que le Seigneur a dit à Satan : « Il n'y a pas d'homme comme Job sur la terre, intègre et droit, craignant Dieu et éloigné du mal. » I, 8. A quoi Satan répond : « Est-ce gratuitement que Job craint Dieu?... Il a tout en abondance... mais étends la main, touche à ses biens, et l'on verra s'il ne te maudit pas en face. » I, 11. Le Seigneur dit alors à Satan : « Je te livre

tout ce qui lui appartient; seulement ne porte pas la main sur lui. » Ces paroles font penser à celles-ci de Notre-Seigneur à Pierre avant la passion : « Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment. » Luc., XXII, 31. Ce c. Ier du livre de Job éclaire le livre tout entier; mais Job lui-même ignore ce que le Seigneur a dit à Satan et ce qu'il lui a permis de faire. Ce sont là précisément les voies cachées de la providence : l'épreuve des justes. Et le Seigneur, à la fin du livre, conclut en disant aux amis de Job : « Ma colère est allumée contre vous parce que vous n'avez pas parlé de moi selon la vérité, comme l'a fait mon serviteur Job... Offrez pour vous un holocauste; Job, mon serviteur, priera pour vous, et c'est par égard pour lui seul que je ne vous traite pas selon votre folie. » XLII, 7-8.

Tout le livre s'éclaire ainsi par le prologue, où il est dit que le Seigneur avait permis au démon d'éprouver son serviteur Job, « intègre et droit et éloigné du mal ». La conclusion est donc manifeste déjà dans l'Ancien Testament, avant la lumière de l'Évangile : Dieu envoie des tribulations aux hommes, non seulement pour les punir de leurs péchés, mais aussi pour « les éprouver comme l'or dans la fournaise » et faire grandir leurs vertus. Cf. Eccli., II, 1-10. C'est la purification de l'amour. Par là s'éclairent en partie dès l'Ancien Testament les voies cachées de la providence.

Cependant, celui-ci ne parle guère que d'une façon voilée et symbolique du bien supérieur auquel sont ordonnées les épreuves des justes. Il le fait surtout en décrivant la gloire de la nouvelle Jérusalem. On lit dans Isaïe, LX, 19 : « Le soleil ne sera plus ta lumière pendant le jour, et la lune ne t'éclairera plus de son flambeau; Jahvé sera pour toi une lumière éternelle, et ton Dieu sera ta gloire... et les jours de ton deuil seront achevés. » Cf. Is., LXV, 18. Le livre de la Sagesse, III, 1, dit aussi : « Les âmes des justes sont dans la main de Dieu, et les tourments ne les atteindront pas. Aux yeux des insensés, ils paraissent être morts, et leur sortie de ce monde semble un malheur et un anéantissement; mais ils sont dans la paix... Leur espérance est pleine d'immortalité (les justes de l'Ancien Testament devaient après la mort attendre aux limbes que le Rédempteur leur ouvrît les portes du ciel). Après une légère peine, ils recevront une grande récompense; car Dieu les a éprouvés et les a trouvés dignes de lui. Il les a purifiés comme l'or dans la fournaise et les a agréés comme un parfait holocauste. Au jour de leur récompense, les justes brilleront, semblables à la flamme qui court à travers les roseaux. Ils jugeront les nations, et domineront sur les peuples et le Seigneur régnera sur eux à jamais... Car la grâce et la miséricorde sont pour ses saints, et il prend soin de ses élus. » Et de même, V, 15 : « Les justes vivent éternellement; leur récompense est auprès du Seigneur, et le Tout-Puissant a soin d'eux. »

Tel est déjà assez clairement exprimé dans l'Ancien Testament le bien supérieur auquel la providence divine ordonne toutes choses, en particulier les épreuves des justes. C'est la fin du gouvernement divin.

5° *Tous ces enseignements que le théologien trouve dans l'Ancien Testament sont beaucoup plus clairement encore dans le Nouveau. Il nous apprend surtout bien mieux à quel bien supérieur la Providence ordonne toutes choses.* — Notre-Seigneur dans l'Évangile élève les âmes à la contemplation du gouvernement divin, en nous rendant attentifs à l'ordre admirable qui existe dans les choses sensibles et en nous faisant entrevoir que, à plus forte raison, il doit y avoir un ordre providentiel dans les choses spirituelles, ordre beaucoup plus beau, salutaire et impérissable. « Regardez les oiseaux du ciel, ils ne sèment ni ne moissonnent..., et votre Père céleste les nourrit. Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux?... Votre Père céleste sait ce dont vous avez besoin. Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît... A chaque jour suffit sa peine. » Matth., VI, 26-33.

Les exemples donnés ici par Notre-Seigneur montrent que la providence s'étend à toutes choses et donne à tous les êtres ce qui leur convient, selon leur nature. Si elle pourvoit à ce qui est nécessaire aux oiseaux, combien plus à ce qu'il faut à une âme spirituelle et immortelle, qui a une fin incomparablement supérieure à celle de l'animal.

Jésus ajoute que cette assistance se fera plus particulièrement sentir au moment de la persécution : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et ne peuvent tuer l'âme; craignez plutôt celui qui peut perdre l'âme et le corps dans la géhenne. Deux passereaux ne se vendent-ils pas un as? Et il n'en tombe pas un sur la terre sans la permission de votre Père. Les cheveux mêmes de votre tête sont tous comptés. Ne craignez donc point : vous êtes de plus de prix que beaucoup de passereaux. » Matth., X, 28 sq.

Ces dernières paroles n'affirment pas moins l'*infaillibilité* de la providence à l'égard de tout ce qui arrive que son universalité. Cette infaillibilité s'étend manifestement, selon l'Évangile, aux secrets des cœurs et à nos actes libres futurs : « Un de vous me trahira », dit Jésus. Matth., XXVI, 21; cf. Joa., VI, 64; XIII, 11. Il annonce à Pierre son reniement, il prédit des persécutions, et, s'il connaît avec certitude ces futurs contingents, à plus forte raison le Père céleste les connaît-il infailliblement. Il nous dit aussi : « Prie ton Père qui est dans le secret, et ton Père qui voit dans le secret te le rendra. » Matth., VI, 6. La prière suppose que la providence s'étend à nos moindres actes : « Si vous, tout méchants que vous êtes, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père qui est dans les cieux donnera-t-il ce qui est bon à ceux qui le prient. » Matth., VII, 11. « Comment Dieu ne ferait-il pas justice à ses élus qui crient à lui nuit et jour; comment tarderait-il à leur égard? » Luc., XVIII, 8.

L'infaillibilité de la providence est liée à la toute-puissance : « Mes brebis entendent ma voix : je les connais et elles me suivront. Et je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais, et nul ne les ravira de ma main. Mon Père, qui me les a données, est plus grand que tous, et nul ne peut les ravir de la main de mon Père. » Joa., X, 27. Ces paroles touchent le mystère de la prédestination infaillible, qui est, à raison de son objet, la partie la plus haute de la providence.

L'Évangile dit clairement que tout, même la persécution, concourt au bien de ceux qui aiment Dieu : « Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le royaume des cieux est à eux. » Matth., V, 10. C'est la pleine lumière que faisait entrevoir le l. II des Machabées, VII, 9, où l'un de ces martyrs, au moment d'expirer, dit au persécuteur : « Scélérat que tu es, tu nous ôtes la vie présente, mais le Roi de l'univers nous ressuscitera pour une vie éternelle, nous qui mourons pour être fidèles à ses lois. » De mieux en mieux apparaît le but suprême vers lequel la providence ordonne toutes choses. Saint Paul l'exprime en disant : « Toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son éternel dessein. » Rom., VIII, 28. Il dit aussi : « Nulle créature n'est cachée devant Dieu, mais tout est à nu et à découvert aux yeux de celui à qui nous devons rendre compte. » Hebr., IV, 13.

Cependant, si le Nouveau Testament montre beaucoup mieux que l'Ancien le but suprême du gouvernement divin, il n'affirme pas moins que certaines voies

de la providence restent absolument impénétrables. Parmi ces voies, il y a le mystère de la rédemption, c'est-à-dire de la douloureuse passion et de ses suites, mystère que Jésus ne revèle que progressivement à ses apôtres, au fur et à mesure qu'ils le peuvent porter, mystère qui les déconcertera, malgré ces prédictions, au moment où il s'accomplira. C'est le mystère de la croix qui doit se retrouver dans la vie du chrétien; c'est aussi celui de l'élection divine et du salut.

Saint Paul insiste sur ces voies mystérieuses de la providence : « Nous prêchons le Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais puissance de Dieu et sagesse de Dieu pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs. Car la folie de Dieu est plus sage et la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes... Ce que le monde tient pour insensé, c'est ce que Dieu a choisi pour confondre les sages, et ce que le monde tient pour rien, c'est ce que Dieu a choisi pour confondre les forts.... afin que nulle chair ne se glorifie devant Dieu. » I Cor., I, 23-29. Il a choisi la croix comme moyen de salut; il a choisi les douze apôtres parmi de pauvres pêcheurs de Galilée, et c'est par eux qu'il a triomphé du paganisme et qu'il a converti le monde à l'Évangile, au moment même où une grande partie d'Israël s'est montrée infidèle.

C'est là le mystère dont parle saint Paul dans l'épître aux Romains, IX, 6-29. Dieu, dit-il, peut, sans être injuste, préférer qui il veut. C'est librement qu'il a choisi autrefois un peuple parmi les autres, qu'il a choisi Seth de préférence à Caïn, puis Noé, puis Sem de préférence à ses deux frères, puis Abraham, Isaac de préférence à Ismaël, finalement Jacob. Maintenant, c'est librement qu'il appelle les gentils et permet l'éloignement d'une partie d'Israël : « Je ne veux pas, frères, que vous ignoriez ce mystère... Une partie d'Israel est tombée dans l'aveuglement jusqu'à ce que la masse des gentils soit entrée... mais, eu égard au choix divin, les enfants d'Israël sont aimés à cause de leurs pères... et ils obtiendront miséricorde... O profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu! *Que ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles!* Car qui a connu la pensée du Seigneur, ou qui a été son conseiller? Qui lui a donné le premier, pour qu'il ait à recevoir en retour? De lui, par lui et pour lui sont toutes choses. A lui la gloire dans tous les siècles! » Rom., XI, 25-36.

Ces voies insondables sont le scandale des « prudents et des sages », dont parlait Notre-Seigneur, en rendant grâce au Père d'avoir révélé ces mystères aux petits. Matth., XI, 25. De fait, les simples et les humbles admettent facilement que, malgré leur obscurité et leur austérité, ces voies supérieures sont des voies de bonté et d'amour.

C'est là, dans le plan providentiel, un des clairs-obscurs qui frappent le plus; il se résume en ceci : d'une part, Dieu ne commande jamais l'impossible et il veut rendre le salut réellement possible à tous, comme le dit saint Paul, I Tim., II, 4. D'autre part, comme le dit le même saint Paul : « *Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu?* » I Cor., IV, 7; comme l'amour de Dieu pour nous est source de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. Autant ces deux vérités sont lumineuses et certaines prises séparément, autant leur intime conciliation est obscure pour nous, car elle n'est autre que l'intime conciliation de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la souveraine liberté dans la vie intime de Dieu, qui reste pour nous inaccessible tant que nous ne voyons pas Dieu comme il se voit.

La providence, selon l'Ancien et le Nouveau Testament, est ainsi manifeste dans les lignes générales du plan qu'elle suit, mais ses voies les plus hautes restent très mystérieuses pour nous.

IV. PREUVE A POSTERIORI DE L'EXISTENCE DE LA PROVIDENCE. — La théologie doit descendre des hauteurs de la révélation dont il vient d'être parlé pour juger, sous la lumière de la foi, de la valeur de la preuve rationnelle de l'existence de la providence qui se tire de l'ordre du monde. C'est la plus populaire des preuves de l'existence de Dieu. Facilement accessible à la raison naturelle, elle peut être toujours approfondie par la raison philosophique et, étendue de l'ordre physique à l'ordre moral, elle peut conduire à la plus haute contemplation. Elle se trouve exprimée dans le ps. XVIII, 2 : *Cæli enarrant gloriam Dei*, « les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament annonce l'œuvre de ses mains ».

Voyons d'abord le *fait* qui est le point de départ de la preuve, nous verrons ensuite le *principe* qui permet de s'élever de ce fait jusqu'à l'existence de la providence.

1° *Le fait.* — Il consiste en ceci qu'il y a dans la nature, *chez des êtres dépourvus d'intelligence, des moyens admirablement ordonnés à des fins.* « Cela se voit, dit saint Thomas, Ia, q. II, a. 3, car ces êtres dépourvus d'intelligence, comme les astres, les plantes, les animaux, agissent toujours ou du moins le plus souvent pour produire ce qu'il y a de mieux. »

La finalité ou l'ordre apparaissent déjà dans l'attraction universelle des corps ordonnée à la cohésion de l'univers, dans le mouvement de translation du soleil qui entraîne avec lui tout son système, dans le double mouvement de la terre, celui de rotation autour de son axe qui produit le jour et la nuit, et celui de translation autour du soleil, qui produit chaque année la variété des saisons. Cette régularité constante du cours des astres montre qu'il y a là des moyens ordonnés à une fin, comme l'ont dit les plus grands astronomes ravis d'admiration par les lois qu'ils découvraient.

L'organisme des plantes n'est pas moins bien ordonné; il leur permet d'utiliser les sucs de la terre, de les transformer en sève, pour se nourrir et se reproduire de façon régulière et constante. Il suffit de considérer un grain de froment mis en terre pour voir qu'il est *ordonné* à produire un épi de blé et non pas de l'orge ou du seigle. De même, les racines du chêne et sa sève sont manifestement pour la vie de ses branches et de ses feuilles. De même encore, les organes d'une fleur concourent à la formation du fruit, qu'elle est ordonnée à produire, et de tel fruit déterminé, non pas d'un autre. Comment ne pas voir une *idée directrice* dans la formation de ce fruit?

La finalité est plus manifeste encore dans l'organisme des animaux, dont les parties sont évidemment ordonnées à leur nutrition, à leur respiration et à leur reproduction. Le cœur fait circuler le sang rouge dans tout l'organisme pour le nourrir; puis le sang noir, chargé d'acide carbonique, vient se retransformer en sang rouge dans les poumons au contact de l'oxygène de l'air. Il est clair que le cœur et les poumons sont organisés *pour* la conservation de l'animal et de l'homme. Certaines parties de l'organisme sont de véritables merveilles : les articulations du pied pour la marche, celles de la main pour les mouvements les plus variés, celles des ailes de l'oiseau pour le vol; la structure de la moindre cellule en rapport avec des milliers d'autres est chose admirable lorsqu'on la considère au microscope. Particulièrement belles sont l'harmonie des multiples parties de l'oreille pour percevoir les sons, et la structure si compliquée de l'œil, où l'acte de vision suppose treize conditions réunies, et chacune de ces conditions en suppose une foule d'autres, toutes ordonnées à cet acte si *simple* qu'est la vision. Il y a là l'*ordination* d'une quantité prodigieuse de moyens à une même fin, et l'œil se forme *toujours*, ou le plus souvent, pour produire ce qu'il y a de *mieux*, comme le

disaient Socrate, *Mémorables*, IV, III, et Platon, *Phédon*, 96, 99.

Aristote a bien montré aussi que « tout agent naturel agit pour une fin ». *Physique*, l. II, c. III. C'est particulièrement visible dans l'activité instinctive de certains animaux comme l'abeille : il faudrait être un mathématicien de génie pour inventer et construire une ruche d'abeilles, et nul chimiste n'est encore parvenu à faire du miel avec le suc des fleurs. Cependant, comme le remarque Aristote, *Physique*, l. II, c. VIII, on ne peut dire que l'abeille soit intelligente, car elle ne varie jamais son travail, elle ne le perfectionne pas, elle est déterminée à le faire toujours par instinct naturel de la même façon et elle le fera toujours de même, tant qu'il y aura des abeilles, tandis que l'homme perfectionne toujours les outils qu'il a inventés, parce qu'il connaît par son intelligence leur finalité. L'abeille elle, agit pour une fin, sans le savoir, mais elle agit admirablement. L'araignée fait de même un travail merveilleux, que le plus habile des tisserands ne parviendrait pas à reproduire.

Sans doute, Démocrite, suivi par beaucoup de matérialistes, a cherché à expliquer l'ordre du monde par la cause matérielle et par le hasard. Platon l'en raille fort dans le *Phédon*, 100, et Aristote dans la *Physique*, l. II, c. VIII.

Comme le dit ce dernier, *ibid.*, ce qui arrive par un heureux hasard se produit non pas toujours ou très souvent, mais d'une façon *fort rare*. C'est par hasard qu'un trépied lancé en l'air tombe sur ses trois pieds, mais c'est rare. C'est par hasard que celui qui creuse une tombe trouve un trésor, mais c'est rare. Au contraire, l'ordre admirable de la nature dans les règnes minéral, végétal ou animal est celui de lois fixes, qui s'appliquent toujours, ou le plus souvent, dans un sens déterminé et excellent. C'est comme la symphonie de l'univers pour ceux qui savent entendre, tels les grands artistes, les grands penseurs et les simples, à qui la nature parle de Dieu.

Les évolutionnistes objectent, renouvelant une hypothèse des matérialistes anciens : un hasard heureux a pu autrefois, au milieu de beaucoup de combinaisons inutiles d'atomes ou d'éléments, en former quelques-unes d'admirables, *aptes à la vie*, qui par suite se sont conservées, tandis que les combinaisons inutiles ont disparu. C'est la théorie de la survivance des plus aptes, défendue par Darwin, Spencer, Haeckel etc., et plus récemment par W. James, *L'expérience religieuse*, trad. Abauzit, p. 369.

Mais cela reviendrait à dire que le hasard est la cause première de l'harmonie de l'univers et de ses parties. Or, comme le montre Aristote, *Physique*, l. II, c. VIII, cela est impossible. Pour s'en rendre compte, il suffit de réfléchir à ce qu'est le hasard. Le hasard et son effet sont quelque chose d'accidentel : c'est accidentellement que le trépied lancé en l'air tombe sur ses trois pieds; c'est accidentellement que celui qui creuse une tombe trouve un trésor. Or, l'accidentel suppose le non-accidentel ou l'essentiel, le naturel, comme l'accessoire suppose le principal.

S'il n'y avait pas de loi naturelle de la pesanteur, le trépied lancé en l'air ne tomberait pas accidentellement sur ses trois pieds. Si celui qui trouve accidentellement un trésor n'avait pas eu l'intention de creuser là une tombe et si personne n'avait mis là ce trésor, cet effet accidentel n'aurait pas eu lieu.

Le hasard n'est que la rencontre accidentelle de deux actions qui, elles, ne sont pas accidentelles, mais intentionnelles, au moins au sens d'inclination naturelle inconsciente, comme la pesanteur ordonnée à la cohésion de l'univers. Et donc dire que le hasard est la cause première de l'ordre du monde, *c'est expliquer l'essentiel par l'accidentel*, le primordial par l'accessoire; c'est donc détruire l'essentiel, le naturel, toute nature et toute loi naturelle. Il n'y aurait plus que des rencontres fortuites, sans rien qui puisse se rencontrer; ce qui est absurde. Dire, comme Épicure et nombre de matérialistes ou positivistes modernes, que le hasard est cause de l'ordre admirable de l'univers, c'est non seulement ne rien expliquer, mais c'est donner une explication absurde, car c'est mettre en principe l'accidentel à la base du naturel ou de l'essentiel; c'est dire par suite que l'ordre admirable de l'univers et de ses parties est sorti du désordre, de l'absence d'ordre, du chaos, sans cause aucune; c'est dire que l'intelligible, que découvrent les différentes sciences, est sorti de l'inintelligibile; que notre cerveau et notre intelligence viennent d'une fatalité matérielle et aveugle et d'une rencontre accidentelle d'éléments; c'est dire que *le plus sort du moins*, le plus parfait du moins parfait. C'est l'absurdité même mise à la place du mystère de la création, mystère qui a ses obscurités, mais qui est conforme aux principes premiers de la raison naturelle, tandis que l'hypothèse dont nous parlons est leur absolue négation.

Il reste donc que le fait, qui est le point de départ de notre preuve à posteriori de la providence, subsiste : *il y a de l'ordre et de la finalité dans la nature*, c'est-à-dire *des moyens ordonnés à des fins*, car des êtres dépourvus d'intelligence, comme les plantes et les animaux, agissent toujours, ou le plus souvent, pour produire ce qu'il y a de *mieux*. L'attraction universelle est pour la cohésion de l'univers, le germe du grain de froment est pour produire l'épi, la fleur pour le fruit, le pied de l'animal pour la marche, les ailes de l'oiseau pour le vol, le poumon pour respirer, l'oreille pour entendre, l'œil pour voir. Le fait de l'existence de la finalité est indéniable; le positiviste Stuart Mill lui-même l'avoue, *Essais sur la religion*, trad. franç., p. 162.

Bien plus, *non seulement c'est un fait* que tout agent naturel agit pour une fin, *mais il ne peut en être autrement*, comme l'a fort bien montré Aristote, *Physique*, l. II, c. III, et après lui saint Thomas, I^a^, q. XLIV, a. 4; I^a^-II^æ^, q. I, a. 2; *Cont. gent.*, l. III, c. II : tout agent doit agir pour une fin, car, pour l'agent, agir c'est tendre à quelque chose de déterminé qui lui convient, c'est-à-dire à une fin. Et si un agent n'agissait pas pour une fin déterminée, il ne produirait rien de déterminé, pas plus ceci que cela, il n'y aurait pas de raison pour que l'œil vît au lieu d'entendre, pour que l'oreille entendît au lieu de voir. Comme le dit saint Thomas, I^a^, q. XLIV, a. 4 : *Omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud nisi a casu.* Et nous venons de voir que le hasard, étant quelque chose d'accidentel, suppose l'essentiel ou le naturel, auquel il s'ajoute. Hartmann, *Philosophie de l'inconscient*, trad. franç., t. II, p. 144, a bien mis en relief cette nécessité de la cause finale, en prenant pour exemple le cas le plus simple, l'attraction : un atome qui en attire un autre. « La tendance, dit-il, qui ne poursuivrait aucun but, n'aurait aucun objet et par conséquent n'aboutirait à aucun résultat; il n'y aurait aucune raison pour qu'elle produisît l'attraction plutôt qu'autre chose, la répulsion par exemple; pour qu'elle changeât avec la distance suivant telle loi plutôt que suivant telle autre. » C'est exactement ce qu'avait dit saint Thomas dans le *Contra gentes*, l. III, c. II : *Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid quod determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum quod dicitur finis ejus.*

Une action qui ne tendrait vers rien de déterminé, serait elle même sans détermination, elle ne serait pas plus attraction que répulsion, vision qu'audition, digestion que respiration. Il faut une raison spéciale pour que la cause efficiente (et toute cause efficiente) agisse au lieu de rester en repos, de ne pas agir, et pour qu'elle agisse ainsi plutôt qu'autrement, dans cette direction et dans ce sens plutôt que dans un autre. Cette raison spéciale est la cause finale, la fin, le bien qui convient à l'agent et pour lequel il agit. C'est le principe de finalité, qui peut encore s'exprimer sous cette forme aristotélicienne très simple : *potentia dicitur ad actum*, la puissance (active ou passive) ne se conçoit que comme essentiellement *ordonnée* à son acte; elle est pour lui comme le relatif pour l'absolu; le sens de la vue est pour voir, celui de l'ouïe pour entendre. Nous avons longuement expliqué ailleurs le sens philosophique et la portée de ce principe : cf. *Le réalisme du principe de finalité*, Paris, 1932.

On objectera peut-être que nous ne voyons pas à quoi servent la vipère et plusieurs autres animaux nuisibles. Oui, la *finalité externe* de certains êtres nous échappe souvent, mais leur *finalité interne* est évidente : nous voyons bien comment les organes de la vipère sont utiles à sa nutrition, à sa conservation.

La *finalité de la nature* est un fait évident, non pas pour nos sens qui n'atteignent que les phénomènes sensibles, mais pour notre intelligence faite pour saisir l'*être* et les *raisons d'être* des choses. Pour elle, manifestement, l'homme, non seulement voit parce qu'il a des yeux, mais il a des yeux pour voir; l'œil est pour voir, l'oreille pour entendre, la tendance pour le but visé.

2° *Comment de ce fait de l'existence de l'ordre du monde, de la finalité de la nature pouvons-nous nous élever à la certitude de l'existence de la providence?* — Par ce principe : « Les êtres qui ne possèdent pas l'intelligence ne peuvent tendre vers une fin que s'ils sont dirigés par une cause intelligente, comme la flèche par l'archer. » C'est ainsi que saint Thomas a formulé ce principe, Ia, q. II, a. 3, 5a via. Plus simplement : « un moyen ne peut être ordonné à une fin que par une intelligence ordonnatrice ».

Aristote, qui a si bien montré l'existence de la finalité de la nature et la nécessité du principe de finalité : « Tout agent agit pour une fin », ne dit presque rien de la nécessité de recourir à une intelligence ordonnatrice, si ce n'est quand il fait l'éloge d'Anaxagore, *Mét.*, l. I, c. III, et dans quelques autres endroits fort obscurs. Sa réserve s'explique, croyons-nous, par les difficultés métaphysiques dont nous avons parlé ci-dessus, col. 988.

Pourquoi une intelligence ordonnatrice est-elle nécessaire? Parce que la fin, qui détermine la tendance et les moyens, n'est autre que l'effet futur à réaliser. Or, un effet futur, qui n'a pas encore d'existence actuelle, doit, pour déterminer la tendance, être déjà présent en quelque manière et ne peut l'être que dans un être connaissant.

Si nul n'a jamais connu la fin pour laquelle l'œil existe, on ne peut dire que l'œil est fait pour voir. Si nul n'a jamais connu la fin de l'action du poumon, on ne peut dire que cette action est pour renouveler le sang, au contact de l'oxygène de l'air.

Mais pourquoi faut-il une intelligence ordonnatrice? Pourquoi l'imagination ne suffit-elle pas? Parce que seule l'intelligence connaît l'être et les raisons d'être des choses, et donc la fin qui est la raison d'être des moyens. Seule une intelligence peut voir que les ailes de l'oiseau sont faites pour le vol, le pied pour la marche, et seule une intelligence a pu ordonner les ailes au vol, le pied à la marche, l'oreille à l'audition, l'œil à la vue, etc.

L'animal tend certainement par instinct vers un but, l'oiseau ramasse une paille pour faire son nid, mais comme le dit saint Thomas, Ia-IIæ, q. I, a. 2, il connaît sensiblement la chose qui est fin, sans percevoir en elle la raison de fin : *cognoscit rem quæ est finis, sed non cognoscit rationem finis*. L'abeille qui recueille le suc des fleurs pour faire du miel ignore que le miel est la raison d'être de cette récolte. Seule l'intelligence atteint non pas seulement les qualités sensibles, couleur, son, etc., mais l'être intelligible et les raisons d'être des choses et de leurs actions.

Seule une intelligence ordonnatrice a pu ordonner dans les choses de la nature des moyens à une fin. Sans elle, le plus sort du moins, l'ordre du désordre.

Kant objecte : Cette preuve établit tout au plus l'existence d'une intelligence très puissante et très étendue, mais non pas infinie; elle nous conduit à concevoir Dieu comme l'architecte du monde, et non comme le créateur?

Il est facile de répondre : une intelligence finie ou limitée, comme celle d'un ange si parfait qu'on le suppose, n'est pas la Pensée même, l'Intellection même, ni la Vérité même. Cf. saint Thomas, Ia, q. LIV, a. 1, 2, 3. Or, une intelligence, qui n'est pas la vérité même toujours connue, est seulement ordonnée à connaître la vérité. Et cette ordination passive suppose une ordination active, qui ne peut provenir que de l'Intelligence suprême, qui est la Pensée même et la Vérité même.

Voilà le terme auquel aboutit notre preuve : une intelligence ordonnatrice souverainement parfaite qui est la Vérité même et donc l'Être même, puisque le vrai c'est l'être connu. C'est le Dieu de l'Écriture : *Ego sum qui sum*. C'est la Providence, ou raison suprême de l'ordre des choses, qui a ordonné toutes les créatures à leur fin et les dirige vers la fin dernière de l'univers, qui est la manifestation de la bonté divine.

Nous saisissons mieux maintenant le sens de la parole du psaume : *Cæli enarrant gloriam Dei*. L'ordre admirable du ciel étoilé raconte et chante la gloire de Dieu, nous fait connaître son intelligence infinie. De cette preuve à posteriori de la Providence dérive la grande leçon morale exprimée confusément à la fin du livre de Job et clairement dans le Sermon sur la montagne : S'il y a un pareil ordre dans le monde physique, à plus forte raison doit-il exister dans le monde moral, malgré les crimes que la justice humaine laisse impunis, comme elle laisse sans récompense bien des actes héroïques. S'il y a un ordre admirable dans le monde sensible, depuis la gravitation de l'atome ou des astres jusqu'aux merveilles de l'instinct des animaux, à combien plus forte raison doit-il y avoir de l'ordre dans la conduite de la Providence à l'égard des justes, même lorsqu'ils sont le plus éprouvés. « Regardez les oiseaux du ciel, il ne sèment ni ne moissonnent, le Père céleste les nourrit. Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux? » Matth., VI, 26.

V. Preuve quasi a priori de l'existence de la Providence, selon la déduction des attributs divins, a la lumière de l'enseignement de l'Église. — Après la preuve à posteriori de l'existence de la providence, il convient d'exposer celle quasi à priori qui, une fois admise l'existence de Dieu, cause première, procède par déduction de ce que Dieu est une cause intelligente. C'est seulement une preuve *quasi* à priori, car la providence ne peut se déduire selon une nécessité absolue de la nature divine puisqu'elle suppose que Dieu a voulu très librement créer; mais, cet acte libre supposé, il est facile de montrer que la providence doit exister, ou que Dieu doit *ordonner* toutes les choses créées à une fin et gouverner le monde selon le plan providentiel. Nous proposerons cette preuve, comme il convient en théologie, à la lumière de l'enseignement de l'Église.

1° *Enseignement de l'Église.* — Rappelons d'abord

les principales définitions de l'Église, qui propose cette vérité comme vérité révélée, bien qu'elle soit aussi démontrable.

Le concile du Vatican déclare : *Universa, quæ condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, « attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter ».* Sap., VIII, 1. *Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus,* Hebr., IV, 13, *ea etiam quæ libera creaturarum actione futura sunt.* Denz.-Bannw., n. 1784. Cette définition en suppose plusieurs autres relatives aux perfections divines et à l'acte créateur : *Deus est intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitus. Ibid.,* n. 1782; *liberrimo consilio et non ab æterno ad extra operatur. Ibid.,* n. 1783. A quoi on comparera ce texte du *Syllabus* de Pie IX, *Deus gubernat omnia agendo in mundum et in homines. Ibid.,* n. 1702.

Le Denzinger résume justement ces définitions et plusieurs autres dans l'index, p. 15 : *Deus cognoscit ab æterno omnia, bona et mala,* n. 321, *præterita, præsentia et futura scientia visionis,* n. 2184; *habet potestatem infinitam,* n. 210; *potuit aliter facere ea quæ fecit,* n. 374. De même, p. 27 : *Deus ab æterno certe præscivit et immutabiliter præordinavit omnia futura, non tamen ideo omnia de necessitate absoluta eveniant,* et il renvoie aux n. 300, 316, 321 sq.

Le n. 300 se rapporte à la lettre envoyée par le pape Adrien Ier aux évêques d'Espagne, en 785, au début de la querelle adoptianiste. Faisant allusion à certaines opinions que l'on reprochait, de surcroît, aux Espagnols, le pape y rappelle le mot de saint Fulgence. *Opera misericordiæ ac justitiæ præparavit Deus in æternitate incommutabilitatis suæ... præparavit ergo justificandis hominibus merita, præparavit iisdem glorificandis et præmia; malis vero non præparavit voluntates malas aut opera mala, sed præparavit eis justa et æterna supplicia.*

Le n. 316 renvoie au 1er canon du concile de Quierzy de 853 (cf. ici, t. XII, col. 2920), relatif à la prescience divine en ce qui concerne les réprouvés; et le n. 321, au 2e canon du concile de Valence (*ibid.,* col. 2922). Le Denzinger aurait pu citer aussi, dans le même sens, la synodale du concile de Thuzey (*ibid.,* col. 2930), où est formulé le principe qui devait mettre fin au querelles théologiques du IXe siècle : *Nihil in cælo vel in terra fit, nisi quod ipse Deus aut propitius facit, aut fieri juste permittit.* Cette proposition, à la fois négative et universelle, n'admet aucune exception : *rien de bien ne se fait que Dieu ne le fasse* (qu'il s'agisse du bien d'ordre naturel ou de celui de l'ordre de la grâce, qu'il s'agisse d'actes libres salutaires, faciles ou difficiles), et rien *de mal* n'arrive que Dieu dans sa justice ne le *permette.* Ce principe domine toutes les questions de la providence et de la prédestination relatives au bien et au mal.

Notons aussi qu'il fut déclaré contre Eckart qu'il est faux de dire : *Deus vult aliquomodo me peccasse.* Denz.-Bannw., n. 514, et contre les protestants il est affirmé : *Deus peccata tantum permittit.* n. 816. Par opposition, Innocent XI condamna ces deux propositions qui nient le souverain domaine de Dieu sur toute créature : *Deus donat nobis omnipotentiam suam, ut ea utamur, sicut aliquis donat alteri villam vel librum. Deus subjicit nobis suam omnipotentiam,* n. 1217 sq. Il fut aussi déclaré autrefois par l'Église que l'homme en ses actes n'est pas soumis à la direction des astres, ni régi par le *fatum,* n. 35, 239, 607.

La fin pour laquelle Dieu a créé et gouverne toutes choses n'est pas moins clairement indiquée par les conciles : c'est pour manifester sa bonté. Cf. concile du Vatican : *Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quæ creaturis impertitur.* Denz.-Bannw., n. 1783. Cf. au n. 1806 : *mundum ad Dei gloriam conditum esse.* C'est de foi. On traduit parfois en disant : « la fin que Dieu eut en créant est sa gloire extérieure », mais cette expression *gloria externa* n'écarte pas toute équivoque : si par « gloire extérieure » on entend la connaissance de Dieu, accompagnée de louange, qui est dans les créatures supérieures quelque chose de *créé,* on ne peut dire qu'elle est la fin de l'acte créateur, qui, lui, est incréé; l'ordre des agents doit en effet correspondre à l'ordre des fins, et la fin du Créateur n'est pas inférieure à son action. Aussi vaut-il mieux dire, comme le fait le concile du Vatican : « Dieu a créé et gouverne toutes choses, *pour manifester sa bonté incréée* »; il serait inexact de dire : « Dieu a tout créé pour la manifestation créée de sa bonté », car tout ce qu'il crée, doit avoir une fin supérieure. Saint Thomas l'a parfaitement noté, Ia, q. CIII, a. 2.

2° *A la lumière de l'enseignement de l'Église, ainsi expliqué, nous pouvons proposer la preuve quasi à priori de l'existence de la providence.* — C'est celle que donne saint Thomas, Ia, q. XXII, a. 1 : *Utrum providentia Deo conveniat?* Le saint docteur suppose ce qui a été établi plus haut sur la science et la volonté de Dieu. La preuve revient à ceci :

En tout agent intelligent préexiste la raison ou l'idée de chacun de ses effets. Or, Dieu, par son intelligence, est cause de tout bien créé et par suite de l'ordre des choses à leur fin, surtout à leur fin ultime. Donc, en Dieu préexiste la raison de l'ordre des choses à leur fin ou leur ordination suprême, que nous appelons la providence, selon la définition nominale de ce mot.

Ainsi, par analogie avec la prudence et la prévoyance du père de famille ou du chef d'État, nous pouvons et devons parler de la providence divine. Elle est, dans l'intelligence divine, la raison de l'ordre ou l'ordination de toutes choses à leur fin, et le gouvernement divin est l'exécution de cet ordre. *Ibid.,* ad 2um.

Pour avoir l'intelligence de cette preuve quasi à priori, il faut rappeler brièvement ce qu'elle suppose du côté de l'intelligence et de la volonté divines. (C'est ici que se trouvent les difficultés métaphysiques, qui semblent avoir arrêté Aristote, lequel n'avait pas l'idée explicite de création.) La preuve suppose que Dieu, étant immatériel, se connaît parfaitement lui-même et connaît par suite sa puissance et tout ce à quoi elle peut s'étendre et s'étend de fait, c'est-à-dire tous les possibles et tout ce qui a été, est et sera. Ainsi est résolue la difficulté qui semble avoir empêché Aristote d'affirmer nettement que Dieu connaît le monde, comme si cette connaissance entraînait une passivité ou une dépendance de l'intelligence divine à l'égard du monde. *Toute dépendance est exclue,* car Dieu, comme le montre saint Thomas, Ia, q. XIV, a. 5, connaît toutes choses dans sa vertu divine, ou puissance, qui est cause efficiente de tout : *Manifestum est quod Deus seipsum perfecte intelligit .. cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium (ut ex supradictis, Ia, q. II, art. 3, patet), necesse est quod Deus alia a se cognoscat.* Et pour mieux exclure toute *dépendance* de l'intelligence divine à l'égard des choses, des créatures et de leurs actes, saint Thomas ajoute : *Alia a se Deus videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.* Cf. ad 1um: *Verbum Augustini, in l. 83 quæst., quod Deus nihil extra se intuetur, non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur; sed quia id quod est extra seipsum, non intueatur nisi in seipso.* Dans la connaissance qu'il a des êtres créés et de leurs actes, Dieu ne dépend nullement d'eux; cette connaissance ne provient pas de l'exploration de ce qu'ils sont,

de ce qu'ils font et feront, ni de ce qu'ils feraient s'ils étaient placés en telles circonstances. Cf. *ibid.*, ad 2um.

De plus, Dieu connaît les choses créées non pas seulement d'une façon générale et confuse, mais d'une façon distincte, précise, car, dit saint Thomas, Ia, q. XIV, a. 6 : « il ne se connaîtrait pas parfaitement lui-même s'il ne voyait comment sa perfection est participable par les autres et il ne connaîtrait pas non plus parfaitement la nature de l'être s'il ne voyait toutes les modalités de l'être ».

Enfin, la science de Dieu est cause des choses, comme celle de l'artiste est cause de l'œuvre d'art; encore faut-il pour qu'elle les produise que la volonté divine s'y ajoute, ou que Dieu veuille les produire. *Scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam*, dit saint Thomas, Ia, q. XIV, a. 8. C'est là le décret divin qui suppose l'union de l'intelligence et de la volonté, tout comme chez l'artiste, qui, après avoir conçu une œuvre, décide de la réaliser. De la sorte, la science divine par elle seule rend raison de l'intelligibilité des choses, et la volonté divine de leur existence.

Mais ici se présente une seconde difficulté métaphysique, qui semble elle aussi avoir arrêté Aristote; elle concerne la liberté divine. Comment peut-il y avoir en Dieu, où tout est nécessaire, un *acte libre* qui pourrait ne pas exister? Et comment cet acte ne se surajoute-t-il pas à l'essence divine comme un accident *contingent*, ce qui supposerait que l'essence divine n'est pas acte pur, mais ultérieurement déterminable ou perfectible?

Comme le montre saint Thomas, Ia, q. XIX, a. 2, Dieu veut les autres êtres parce qu'il est le souverain Bien et que le bien de sa nature est communicable ou diffusif de soi. Ainsi, Dieu veut communiquer à d'autres que lui-même une participation du bien qui est en lui. Il s'aime lui-même comme fin, et les autres êtres comme ordonnés à lui, à la manifestation de sa bonté.

Platon et les néo-platoniciens l'avaient dit, mais sans distinguer suffisamment la cause efficiente (volonté divine) et la cause finale (le souverain Bien); ce qui les avait conduits à admettre que les choses émanent nécessairement de Dieu, comme du soleil ses rayons.

Contre cette position et conformément à ce que dit la révélation divine de la liberté du *fiat* créateur, saint Thomas, Ia, q. XIX, a. 3, explique que Dieu veut librement les autres êtres. « La volonté divine, dit-il, a un rapport nécessaire à la bonté divine infinie, qui est son objet propre. Dieu veut donc ou aime nécessairement sa bonté, comme l'homme veut nécessairement le bonheur, de même que toute faculté se porte nécessairement vers son objet propre et principal, comme la vue vers la couleur, car il est de l'essence même de toute faculté de tendre vers l'objet qui la spécifie. Les autres choses, Dieu les veut en tant qu'elles sont ordonnées à sa propre bonté comme à leur fin. Or, on ne veut nécessairement les moyens en vue d'une fin que s'ils sont indispensables à l'obtention de cette fin : c'est ainsi que celui qui veut conserver la vie doit nécessairement vouloir manger et celui qui veut traverser la mer a nécessairement besoin d'un navire. Mais, lorsqu'un moyen n'est pas indispensable à l'obtention d'une fin, il n'est pas nécessaire de le vouloir; il n'est pas nécessaire par exemple de vouloir avoir un cheval pour se promener lorsqu'on peut se promener à pied. Or, la bonté infinie de Dieu est parfaite par elle-même et peut exister sans les choses créées, puisqu'elle n'en reçoit aucune perfection. Dieu ne veut donc pas nécessairement les choses créées; mais, supposé qu'il les veuille, il ne peut pas ne pas les vouloir, car sa volonté est immuable. »

Il y a certes une haute convenance à ce que Dieu crée, car le bien est de sa nature diffusif de soi, communicable; mais Dieu veut librement le communiquer de fait.

S'ensuit-il de là que l'*acte libre* en Dieu soit quelque chose de contingent? Cela poserait une imperfection en Dieu. Saint Thomas se pose cette difficulté, qui dut arrêter Aristote, Ia, q. XIX, a. 3, obj. 1a. Il répond, *ibid.*, ad 1um : « Certaines causes nécessaires ont parfois un rapport non nécessaire à tel effet, *par suite de l'imperfection de l'effet* et non pas à raison de l'imperfection de la cause. Ainsi le soleil a un rapport non nécessaire avec certains phénomènes tout contingents qu'il produit sur la terre, non pas que ses rayons manquent d'énergie, mais parce que la mauvaise disposition de certaines choses les soustrait à leur action (ainsi des raisins mal exposés au soleil n'arrivent pas à maturité). De même, si Dieu ne veut pas nécessairement tout ce qu'il veut, nous ne devons pas l'attribuer à l'imperfection de la volonté divine, mais à celle des choses voulues, car toutes les choses finies ne peuvent rien ajouter à l'infinie perfection, et la bonté suprême n'a pas besoin de se répandre en elles pour être l'infinie bonté. »

L'acte libre divin n'est pas *contingent*, car le contingent, c'est ce qui peut ne pas être, en raison de sa propre imperfection, et non pas ce qui peut ne pas être, en raison de l'imperfection d'autre chose.

Averroès objecte, *In II l. Physic.*, text. 48 : « De ce qui est indifférent *ad utrumlibet*, ne provient aucune action, s'il n'est pas ultérieurement *déterminé* à la produire ». Or, la volonté divine n'est pas ultérieurement déterminable, surtout par une autre cause.

Saint Thomas, répond, Ia, q. XIX, a. 3, ad 5um : « Une cause qui est de soi contingente (comme notre volonté) a besoin d'être déterminée par une cause extérieure à elle pour produire un effet déterminé; mais la volonté divine, qui est de soi nécessaire, se détermine elle-même par elle seule à vouloir les choses qui n'ont pas de relation nécessaire avec elle. »

On insiste encore : « Il y aurait du moins l'imperfection d'une pluralité d'actes volontaires en Dieu : l'acte nécessaire par lequel il s'aime lui-même et l'acte libre créateur et conservateur, celui sans lequel ne se conçoivent pas la providence ni le gouvernement divin. »

Dans le *Contra Gentes*, l. I, c. LXXXII, saint Thomas répond : « La volonté divine *par un seul et même acte* se veut elle-même et veut les choses créées, mais son rapport à elle-même est nécessaire et naturel, tandis que son rapport aux créatures est seulement un rapport de convenance, ni nécessaire ou naturel, ni violent ou contre nature, mais libre. »

Il n'y a donc rien en Dieu de contingent ni de défectible; son acte libre est l'acte nécessaire d'amour de lui-même en tant qu'il se termine à un objet qui pourrait ne pas être aimé et voulu. La défectibilité est seulement dans cet objet non en Dieu. La liberté divine est l'indifférence dominatrice, non point d'une puissance ultérieurement déterminable, mais d'un pur acte d'amour éternellement subsistant. De plus, en Dieu l'acte libre est éternel; il n'est pas sujet au changement. Dieu ne commence pas à vouloir ce qu'il ne voulait pas hier. C'est sans changer de volonté qu'il veut le changement qui s'accomplit dans les choses créées. Ia, q. XIX, a. 7. On s'explique ainsi que l'action divine *ad extra*, formellement immanente et virtuellement transitive, sans être nouvelle, produise un effet nouveau. Saint Thomas dit très nettement, *Cont. Gent.* l. II, c. XXXV : *Novitas divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum actio sua sit sua essentia... Sicut per intellectum determinatur rei factio et quæcumque alia conditio, ita et præscribitur ei tempus... Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab æterno fuisse, effectum autem non ab æterno, sed tunc cum ab æterno*

disposuit... Deus simul in esse produxit et creaturam et tempus.

C'est là ce qui a échappé à Aristote et plus tard à Averroès et à ses disciples. Ces derniers disaient : *Posita causa in actu, ponitur effectus. Sed Deus est ab æterno causa in actu ipsius mundi : Ergo mundus est ab æterno.*

Saint Thomas répond, Ia, q. XLVI, a. 1, ad 9um : Comme l'effet naturel dérive de la cause naturelle, selon le mode de la forme de celle-ci; ainsi l'effet volontaire procède de l'agent volontaire, selon la forme préconçue et déterminée par celui-ci. Et donc, bien que Dieu soit *ab æterno* la cause pleinement suffisante du monde, il n'est pas nécessaire que le monde existe avant le temps déterminé par la volonté divine. »

Il faut ajouter, comme le montre saint Thomas, Ia, q. XIX, a. 4, que non seulement Dieu est cause libre du monde, mais qu'il l'a produit et le conserve par sa volonté; en cela il diffère par exemple de l'homme qui engendre sans doute librement, mais en raison de sa nature même, et non par sa volonté; d'où il suit que l'homme ne peut engendrer qu'un homme, tandis que Dieu peut produire les créatures les plus variées *secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius. Ibid.* La raison en est que, comme nous l'avons vu dans la preuve à posteriori de la Providence, au-dessus de tous les *agents naturels* qui agissent pour une fin est requis un agent suprême qui les dirige et qui agisse immédiatement *par son intelligence et par sa volonté.*

Contre les averroïstes de son temps, saint Thomas, a beaucoup développé ces points de doctrine dans le *Contra gentes*, l. II, c. XXII : *Quod Deus omnia possit;* c. XXIII : *Quod Deus non agat ex necessitate naturæ;* c. XXIV : *Quod Deus agit per suam sapientiam;* c. XXVI-XXIX : *Quod divinus intellectus non coarctatur ad determinatos effectus, nec divina voluntas;* c. XXX : *Qualiter in rebus creatis possit esse necessitas absoluta;* et l. III, c. XCVIII et XCIX : *Quod Deus operari potest præter ordinem naturæ* Cf. *De potentia*, q. VI, et *Sum. theol.*, Ia, q. CV, a. 6.

Les raisons exposées dans ces articles valent également contre le déterminisme panthéistique de Spinoza et celui de nombreux philosophes modernes et même contre le déterminisme de la nécessité morale proposé par Leibniz dans son optimisme absolu, selon lequel le monde actuel est le meilleur des mondes possibles. Saint Thomas, avait dit, Ia, q. XXV, a. 5 : « Le plan réalisé de fait par la sagesse infinie ne lui est pas adéquat, il n'épuise pas son idéal, ni ses inventions. Le sage ordonne toutes choses en vue d'une fin, et, quand la fin est proportionnée aux moyens, ceux-ci sont par là même déterminés et s'imposent. Mais la bonté divine qui est la fin universelle, dépasse infiniment toutes choses créées (et créables) et n'a avec elles aucune proportion. La sagesse divine n'est donc pas bornée à l'ordre actuel des choses, elle peut en concevoir un autre. » Leibniz a trop considéré ce problème comme un problème de mathématique, dont les divers éléments ont entre eux une proportion déterminée.

Il objecte : « La suprême sagesse n'a pu manquer de choisir le meilleur. » *Théodicée*, VIII. Saint Thomas avait répondu d'avance, Ia, q. XXV, a. 6, ad 1um : « La proposition *Dieu peut faire mieux qu'il ne fait* peut s'entendre de deux façons. Si le terme *mieux* est pris substantivement, dans le sens d'objet *meilleur*, la proposition est vraie, car Dieu peut rendre meilleures les choses qui existent, et faire de meilleures choses que celles qu'il a faites, *qualibet re a se facta potest facere aliam meliorem.* Mais si le mot *mieux* est pris adverbialement et signifie d'une manière *plus parfaite*, alors on ne peut dire que Dieu peut faire mieux qu'il ne fait, car il ne saurait agir avec plus de sagesse et plus de bonté. »

Le monde actuel est un chef-d'œuvre, mais un autre chef-d'œuvre divin est possible, tout comme l'organisme de la plante, étant donnée la fin qu'il doit réaliser, ne saurait être *mieux disposé*, mais l'organisme de l'animal, ordonné à une fin supérieure, est plus parfait.

Ainsi sont résolues les difficultés métaphysiques qui paraissent avoir arrêté Aristote dans l'affirmation nette de l'existence de la providence et celles qui ont contribué à altérer la notion de cet attribut divin chez des déterministes comme Leibniz.

Nous saisissons mieux maintenant le sens et la portée de la preuve quasi à priori que nous proposions au début de ce chapitre : En tout agent intelligent préexiste la raison ou l'idée de chacun de ses effets. Or, Dieu, *par son intelligence est cause* de tout bien créé et par suite de l'ordre des choses à leur fin, surtout à leur fin ultime. Donc, en Dieu préexiste la raison de l'ordre des choses à leur fin, ou leur ordination suprême, que nous appelons providence. Et donc nier la providence, ce serait nier que Dieu est intelligent; en d'autres termes, ce serait nier l'existence de Dieu.

VI. NATURE INTIME DE LA PROVIDENCE : CE QU'ELLE SUPPOSE EN DIEU DU CÔTÉ DE L'INTELLIGENCE ET DE LA VOLONTÉ DIVINES. — Après avoir traité de la définition nominale et de l'existence de la Providence, il faut parler de sa nature intime, non pas certes telle qu'elle est en soi et comme la voient les bienheureux, mais selon notre mode imparfait de connaître.

La définition nominale, qui contient confusément la définition réelle, nous a montré que la prévoyance humaine est la prévision et l'ordination de moyens en vue d'une fin à obtenir dans l'avenir, et que la providence attribuée à Dieu a un sens analogue. Saint Thomas, Ia, q. XXII, a. 1, la définit : *ratio ordinis rerum in finem in mente divina existens*, « la raison de l'ordre des choses ou leur disposition, leur ordination à une fin, dans l'intelligence divine ».

Cette notion n'implique aucune imperfection, comme celles d'intelligence, d'ordination, de volonté; par suite, on peut attribuer *analogiquement* à Dieu la providence, et non pas seulement par métaphore, mais au *sens propre* du mot *(analogia proportionalitatis, non metaphoricæ, sed propriæ)*. Ce que la prévoyance humaine est aux choses qu'elle dispose à l'avance, la providence divine l'est à l'ensemble de l'univers et à ses parties. Mais il faut se rappeler au sujet de l'analogie entre Dieu et la créature, ce qu'en dit le IVe concile du Latran : *Inter Creatorem et creaturam non est tanta similitudo, quin sit semper major dissimilitudo notanda.* Denz-Bannw., n. 432.

La *similitude* consiste en ceci que, en nous, la prévoyance ou providence humaine est la partie principale de la prudence, en tant que, par le souvenir du passé et l'examen attentif des circonstances présentes, nous prévoyons ce qu'il faut préparer pour l'avenir, et prenons des mesures en conséquence. Cf. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XLVIII, a. 1; q. XLIX, a. 6. Ainsi, Dieu prévoit ce qui arrivera et ordonne toutes les choses de l'univers à une fin.

La *dissimilitude* consiste surtout en ceci : notre prévoyance ne peut que conjecturer les futurs contingents, tandis que la providence divine prévoit infailliblement tout ce qui arrivera. De plus, notre prudence et prévoyance ordonnent à une fin et nos actes et les choses extérieures, tandis que la providence divine ordonne non pas les actes de Dieu, mais seulement les choses créées et leurs actions, car, comme le dit saint Thomas, Ia, q. XXII, a. 1 : *in ipso Deo nihil est ordinabile in finem, cum ipse sit finis ultimus.*

La providence ainsi définie est-elle dans l'intelligence ou dans la volonté de Dieu? — La question se pose du fait qu'on admet une distinction virtuelle entre les

deux. Saint Thomas répond, *ibid.*, ad 3um : « La providence (comme prévision et ordination) est dans l'intelligence, mais elle présuppose la volonté de la fin à atteindre. Nul en effet ne dispose et ne prescrit ce qu'il faut faire en vue d'une fin, sans la vouloir. C'est pourquoi la prudence, en nous, présuppose les vertus morales, qui rectifient l'appétit (rationnel et sensitif) vis-à-vis du bien à réaliser, comme le dit le Philosophe, *Éthique*, l. VI, c. XII. » Aristote montre en effet que, sans l'intention droite et efficace de la fin de la justice, de la force et de la tempérance, la prudence ne peut commander avec droiture et efficacité les moyens pour atteindre la fin de ces vertus morales.

1° *La providence, selon cette réponse, est formellement un acte de l'intelligence divine, qui suppose un acte de volonté, l'intention de la fin.* — Et même, comme plusieurs actes réellement distincts concourent à notre prévoyance, ainsi plusieurs actes virtuellement distincts concourent à la providence divine.

Comme l'expliquent les *Salmanticenses* et plusieurs autres thomistes, Gonet Godoï, etc. :

1. *Dieu veut comme fin manifester sa bonté*, c'est la première intention divine;

2. *Il juge des moyens aptes à cette fin*, et parmi les mondes possibles, connus par sa science de simple intelligence antérieure à tout décret, il juge comme apte à la fin voulue *ce monde possible*, où se subordonnent les ordres de la nature et de la grâce, avec permission du péché, et l'ordre d'union hypostatique.

3. *Il choisit librement ce monde possible* et ses parties, comme moyens de manifester sa divine bonté.

4. *Il commande l'exécution de ces moyens*, par un acte intellectuel, *imperium*, qui suppose les deux actes efficaces de volonté appelés intention de la fin et élection ou choix des moyens. La providence, selon les thomistes, consiste formellement dans cet *imperium*, ou commandement. Saint Thomas, dit, Ia, q. XXII, a. 1, ad 1um : *Præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo secundum illud Psalmi : « Præceptum posuit et non præteribit ». Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiæ et providentiæ.* Cf. *ibid.*, ad 3um.

Des théologiens ont objecté : après l'élection divine des moyens, il n'y a aucune difficulté pour l'exécution, car rien ne peut résister à la volonté divine. L'*imperium* ou commandement, acte de l'intelligence, paraît donc superflu, et par suite la Providence consiste plutôt dans l'élection divine, qui est un acte de la volonté.

A cela, les thomistes répondent : l'*imperium* ou commandement n'est nullement superflu après l'élection volontaire, il est nécessaire pour *diriger l'exécution des moyens choisis*, même s'il n'y a pas de difficultés à vaincre. Cette direction de l'exécution des moyens déjà choisis ne s'identifie pas avec celle qui est requise d'abord pour le choix de ces moyens. Bien plus, l'élection ou choix des moyens appartient à l'ordre d'intention qui descend de la fin voulue jusqu'aux moyens inférieurs, tandis que l'*imperium* ou commandement appartient à l'ordre d'exécution qu'il dirige en sens inverse, en remontant des moyens infimes jusqu'à la fin, qui n'est obtenue qu'en dernier lieu. Elle est première dans l'ordre d'intention et dernière dans celui d'exécution. Quant au gouvernement divin, il est l'exécution dirigée par la providence, ou l'exécution du plan providentiel. Cf. saint Thomas, *ibid.*, ad 2um.

a) Que présuppose la providence du côté de l'intelligence divine? — Elle suppose la *science de simple intelligence* qui a pour objet les possibles. Elle suppose aussi la *science de vision*, qui est, avec la volonté, cause des choses, car la Providence est l'ordination des choses créées à leur fin. C'est ce que dit saint Thomas, *De veritate*, q. V, a. 1, ad 2um : *Providentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute : scientia enim practica absolute communiter se habet ad cognitionem finis et eorum quæ sunt ad finem, unde non præsupponit voluntatem finis.* Voir aussi *ibid.*, ad 5um : *Sicut scientia se habet ad scitum, providentia ad provisum.* Ainsi, en nous la science morale, qui ne requiert pas nécessairement la rectification de la volonté ou l'intention droite, est présupposée par la prudence qui requiert cette rectification.

La providence, dit encore saint Thomas, *ibid.*, ad 9um, se distingue en un sens de l'*art divin*, qui regarde la production des choses, plus que leur ordination à la fin de l'univers, qui est la manifestation de la bonté divine. Ainsi, en nous la prudence, *recta ratio agibilium*, est distincte de l'art, *recta ratio factibilium*.

La providence se distingue aussi de la loi éternelle. Comme le dit saint Thomas, *ibid.*, ad 6um : « La providence suppose la loi éternelle, *comme son principe* »; ainsi, en nous la prudence et la prévoyance supposent la connaissance des premiers principes pratiques ou de la loi morale : « il faut faire le bien et éviter le mal », etc.

b) Que présuppose la providence du côté de la volonté divine? — Nous avons dit qu'elle présuppose la volonté de la fin, la volonté de manifester la bonté divine. Que suit-il de là?

La providence divine présuppose l'*amour de Dieu pour les créatures* et ce qu'on peut appeler les deux vertus de l'amour incréé, la *miséricorde* et la *justice*. Cela se déduit facilement de ce que nous avons affirmé plus haut avec saint Thomas, Ia, q. XXII, a. 1, ad 3um : « Nul ne dispose et ne prescrit ce qu'il faut faire en vue d'une fin, sans la vouloir. Aussi la prudence présuppose-t-elle les vertus morales, qui rectifient l'appétit (rationnel et sensitif) par rapport au bien à réaliser. »

Ainsi apparaît mieux la différence de la prudence ou providence et de l'art. L'art n'a pas de soi une fin universelle, mais une fin particulière : produire l'œuvre d'art, peinture ou sculpture, tandis que la prudence, dirige nos actes vers la fin dernière de l'homme tout entier et suppose l'intention droite et efficace de cette fin. De même, analogiquement, Dieu n'est pas seulement le grand architecte de l'univers, mais le très saint ordonnateur de toutes choses à cette fin ultime, qui est la généreuse manifestation de sa bonté. Et, comme l'homme ne peut être prudent et prévoyant que s'il est juste et bienveillant envers les autres, de même la providence divine présuppose la miséricorde et la justice et dirige l'exécution des œuvres divines qui manifestent ces perfections.

c) La providence suppose-t-elle à la fois la volonté divine antécédente et la volonté divine conséquente? — Comme l'explique saint Thomas, Ia, q. XIX, a. 6, ad 1um, la volonté antécédente est celle qui se porte sur ce qui est bien *en soi*, indépendamment des circonstances de temps et de lieu, tandis que la volonté conséquente est celle qui se porte sur ce qui est bon *hic et nunc*. Et comme le bien est non pas dans l'esprit, dans l'idée des choses, mais dans les choses mêmes, et que celles-ci n'existent que *hic et nunc*, la volonté antécédente est une volonté conditionnée (si un plus grand bien ne s'y oppose pas), tandis que la volonté conséquente, qui se porte sur ce qui est bon *hic et nunc*, est absolue et efficace. Ainsi, le marchand pendant la tempête, voudrait de volonté antécédente, conserver ses marchandises, s'il n'y avait pas de danger, car en soi elles sont bonnes; mais il veut efficacement, de volonté conséquente, *hic et nunc*, les jeter à la mer, pour sauver sa vie.

Analogiquement, *Dieu veut de volonté antécédente* que tous les fruits de la terre arrivent à maturité, si un plus grand bien ne s'y oppose pas; il veut de même que tous les animaux trouvent le nécessaire à leur subsistance et à plus forte raison que tous les hommes soient sau-

vés. Mais, tout considéré, *il ne veut pas efficacement ou de volonté conséquente* que, sans exception, tous les fruits mûrissent, que tous les animaux aient le nécessaire, que tous les hommes soient sauvés. Il permet que les créatures défectibles défaillent parfois, il le permet en vue d'un bien supérieur dont il est juge et qui ne nous est pas toujours connu.

Il suit de là, comme l'enseignent les thomistes, que la providence présuppose non seulement la volonté divine antécédente, mais la volonté divine conséquente de manifester la bonté de Dieu par les moyens choisis par lui, c'est-à-dire par l'ordre de la nature et de la grâce (avec permission du péché) et par celui de l'incarnation rédemptrice. Cela suppose la *volonté antécédente* de sauver tous les hommes (en vertu de laquelle Dieu qui ne commande jamais l'impossible, rend ses commandements *réellement possibles* à tous) et la *volonté conséquente* de conduire efficacement au salut tous ceux qui de fait seront sauvés. C'est ainsi que la prédestination est, à raison de son objet, une partie de la providence et la plus élevée. Cf. saint Thomas, Iª, q. XXIII, a. 1.

Les thomistes en concluent que la providence, lorsqu'elle suppose la volonté *conséquente* de la fin, est doublement infaillible quant à l'ordination des moyens et quant à l'obtention de la fin, tandis qu'elle est infaillible seulement quant à l'ordination des moyens et non pas quant à l'obtention de la fin lorsqu'elle suppose seulement la volonté antécédente de cette fin. La raison en est que l'efficacité de la providence (ou de l'*imperium* divin) pour l'obtention de la fin, dépend du vouloir efficace de cette fin. En cela la providence générale, qui s'étend à tous les hommes et leur rend le salut réellement possible, diffère de la prédestination, qui conduit infailliblement les élus au terme de leur destinée. Cf. saint Thomas, *De veritate*, q. VI, a. 1.

2° *Comment la providence surnaturelle se distingue-t-elle de celle de l'ordre naturel?* — Il y a en Dieu une seule providence, qui cependant, à raison de ses divers objets, peut recevoir diverses dénominations : 1. La providence universalissime ou intégrale est l'ordination de tous les êtres créés à la fin universelle, qui est la manifestation de la bonté divine. 2. Par rapport aux fins particulières, on distingue, la providence naturelle et la providence surnaturelle, et aussi la providence ordinaire et la providence extraordinaire, de qui dépend le miracle. La providence dite naturelle porte sur les choses naturelles, mais celles-ci sont subordonnées par la providence universalissime à la vie surnaturelle des justes et au Christ, chef du royaume de Dieu. Les fins particulières ne sont pas toujours efficacement voulues par Dieu; ainsi, bien que tous les hommes soient *ordonnés* par la Providence à une fin dernière surnaturelle, ils ne l'atteignent pas tous. Au contraire, la fin universalissime de tout l'univers, manifestation de la bonté divine, est efficacement voulue par Dieu.

3° *Comment la providence se distingue-t-elle du gouvernement divin?* — Ces deux expressions sont souvent prises comme synonymes; cependant, à proprement parler, comme le dit saint Thomas, « la providence est la raison de l'ordre des choses ou leur ordination, et le gouvernement divin est l'exécution de cet ordre. » Iª, q. XXII, a. 1, ad 2um; a. 3, corp.; q. XXIII, a. 2; q. CIII, a. 1. Gouverner, c'est, sous la direction de l'*imperium* providentiel, conduire les choses à leur fin. Aussi, comme nous allons le voir, la providence s'étend-elle immédiatement de toute éternité à toutes choses si infimes qu'elles soient, tandis que Dieu gouverne les choses inférieures par l'intermédiaire des créatures les plus élevées, ce qui ne se réalise que dans le temps. Cf. saint Thomas, Iª, q. CX, a. 1, et *De veritate*, q. V, a. 1. Le gouvernement divin se distingue ainsi de la providence comme la motion qui suit l'*imperium* se distingue de celui-ci.

4° *Comment enfin, la providence se distingue-t-elle du fatum au bon sens du mot?* — Saint Thomas a plusieurs fois traité cette question. Dans le *De veritate*, q. V, a. 1, ad 1um, il dit : « Ce qu'est l'idée divine à l'espèce de la chose créée, la providence l'est au *fatum* », qui est l'ordre des choses constitué en elles par la providence, comme le dit Boèce, *De consol.*, l. IV, prosa 6.

Dans la *Somme théologique*, Iª, q. CXVI, a. 1, saint Thomas rappelle que, selon bien des anciens, le *fatum* est la disposition des astres sous laquelle tel homme a été conçu ou est né, parce qu'ils croyaient qu'elle influait sur les actes humains et sur les événements fortuits. D'où l'expression : être né sous une bonne ou sous une mauvaise étoile. « Mais, dit le saint docteur, cela ne peut s'admettre, car les corps célestes agissent à titre d'agents naturels, déterminés *ad unum*; ils ne peuvent donc être cause des événements fortuits, qui sont tout accidentels. Quant aux actes humains, comme ils procèdent de notre volonté spirituelle, ils ne sont soumis à l'influence des astres que d'une façon tout indirecte », à raison de notre organisme; et, tant que nous avons l'usage de la raison, cet influx n'est pas plus nécessitant que l'attrait des choses sensibles. Cf. *ibid.*, q. CXV, a. 4.

Si l'on prend le mot *fatum* en un bon sens, comme l'a fait Boèce, est-il dit, *ibid.*, q. CXVI, a. 2, il signifie « la disposition ou l'ordre des causes secondes constitué en elles par la providence pour produire certains effets ». Nous parlons aujourd'hui de la concaténation des causes et du déterminisme physique des lois de la nature qui sont hypothétiquement nécessaires : « Si la chaleur agit sur le fer, elle le dilate; si le feu agit sur notre organisme, il le brûle », mais Dieu peut par miracle agir en dehors de ces lois, comme lorsqu'il empêche invisiblement le feu d'exercer son influence sur un corps humain. De même, le déterminisme des lois naturelles, hypothétiquement nécessaires, n'empêche pas qu'il y ait des événements fortuits, n'empêche pas celui qui creuse une tombe de trouver quelquefois par hasard un trésor; aussi, ne peut-on prétendre que tout ce qui est soumis à la volonté et à la puissance de Dieu soit soumis au *fatum*, en prenant ce mot dans un bon sens. Cf. *ibid.*, ad 1um, et a. 4, ad 2um.

Nous voyons mieux ainsi quelle est la nature de la providence et ce qu'elle présuppose tant du côté de l'intelligence de Dieu que du côté de sa volonté. Il nous faut considérer maintenant les propriétés principales de la providence : son extension à toutes choses et son infaillibilité.

VII. L'EXTENSION DE LA PROVIDENCE : COMMENT S'ÉTEND-ELLE IMMÉDIATEMENT A TOUTES CHOSES, SI INFIMES QU'ELLES SOIENT? — L'Écriture dit clairement que tout, jusque dans les détails, est soumis à la providence : « Deux passereaux ne se vendent-ils pas un as? Et il n'en tombe pas un sur la terre sans la permission de votre Père. Les cheveux mêmes de votre tête sont tous comptés. Ne craignez donc point : vous êtes de plus de prix que beaucoup de passereaux. » Matth., X, 28; Luc., XII, 6, 7; XXI, 18. — « Quand on vous livrera..., ce que vous aurez à dire vous sera donné à l'heure même: car ce n'est pas vous qui parlerez, c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous. » Matth., X, 19, 20. — « C'est Dieu qui produit en vous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. » Phil., II, 13. — « On jette le sort ou les dés dans le pan de la robe, mais toute décision vient de l'Éternel. » Prov., XVI, 33.

Déjà dans la Genèse, XLV, 8, Joseph vendu par ses frères, leur dit, lorsqu'il se fait reconnaître par eux : Ce n'est pas vous qui m'avez envoyé ici, mais c'est Dieu; il m'a établi... maître de la maison de Pharaon et gouverneur de tout le pays d'Égypte. » De la sorte cela même qui est fortuit tombe sous la providence : si

les marchands ismaélites qui achetèrent Joseph étaient passés une heure plus tôt ou plus tard, l'histoire de ce dernier eût été changée; mais, de toute éternité, Dieu avait décidé qu'il irait ainsi en Égypte et deviendrait le bienfaiteur de ceux qui avaient voulu le perdre. De même, à plus forte raison, dans la vie et la passion de Jésus tout était fixé de toute éternité jusque dans les détails par la providence, et nul ne pouvait mettre la main sur le Sauveur avant que son heure fût venue.

Comment la providence s'étend-elle ainsi immédiatement à toutes choses si infimes qu'elles soient, sans supprimer la contingence des événements, le caractère fortuit de plusieurs et sans être responsable du mal?

Saint Thomas a souvent traité cette question : *Sum. theol.*, Iª, q. XXII, a. 2; q. CIII, a. 5; *De veritate*, q. V, a. 3, 4, 5, 6, 7; *Cont. Gent.*, l. III, c. I, LXIV, LXXV, LXXXIX, XC, XCVIII, etc. Voici comme il s'exprime Iª, q. XXII, a. 2 : « Comme tout agent agit pour une fin, l'ordination des effets à leur fin s'étend aussi loin que s'étend la causalité (efficiente) de l'agent premier. Si, en effet, dans ce qui est produit par une cause, quelque chose s'écarte de la fin pour laquelle elle agit, cela provient d'une autre cause qui opère en dehors de la finalité de la précédente. Or la causalité (efficiente) de Dieu, agent premier, s'étend à tous les êtres, non seulement quant à leur caractères spécifiques, mais quant à leurs caractères individuels, qu'il s'agisse des êtres incorruptibles ou des êtres corruptibles. Donc, il est nécessaire que tout ce qui a l'être, de quelque manière que ce soit, soit ordonné par Dieu à une fin, ou soit soumis à la providence. »

Cette preuve est fondée, on le voit, sur le principe de finalité : « Tout agent agit pour une fin »; or, la causalité (efficiente) de Dieu, agent premier, s'étend à toutes choses jusqu'aux moindres détails, qui sont encore de l'être, jusqu'aux caractères individuels des êtres corruptibles, caractères qui dépendent de la matière, laquelle explique la multiplicité des individus de chaque espèce et est elle-même causée par Dieu. Saint Thomas avait dit de même, Iª, q. XIV, a. 11 : « La science de Dieu s'étend aussi loin que sa causalité; or, comme la puissance active de Dieu s'étend non seulement aux formes, qui correspondent à nos idées universelles, mais à la matière, Iª, q. XLIV, a. 2, il faut que la science divine s'étende jusqu'aux êtres singuliers, qui sont individués par la matière... Il en serait de même d'un artiste s'il produisait non seulement la forme de l'œuvre d'art, mais sa matière »; alors, il ne connaîtrait pas seulement en général les reproductions qu'on peut faire d'un de ses chefs-d'œuvre, il les connaîtrait chacune en particulier. Cf. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P., *Dieu, son existence et sa nature*, 5ᵉ éd., p. 395-427, 672-682, et append.

Ajoutons, comme le dit saint Thomas, Iª, q. CIII, a. 3, que la fin du gouvernement divin est la manifestation de la bonté divine; or, rien de réel et de bon ne peut exister qui ne soit ordonné à la manifestation de cette divine bonté, dont il est la participation. Et, ainsi rien de réel et de bon n'échappe au gouvernement divin, tant du côté de la cause efficiente que de celui de la cause finale. Cf. Iª, q. XLIV, a. 4, et *De veritate*, q. V, a. 3.

Quant aux événements fortuits, ils sont appelés ainsi par rapports aux causes secondes : par exemple, trouver un trésor en creusant une tombe est fortuit pour celui qui la creuse, c'est en dehors de sa prévision et de son intention. Mais c'était prévu par Dieu. Ainsi, la rencontre de deux serviteurs d'un même maître peut être fortuite par rapport à eux et avoir été prévue par le maître s'il les a envoyés, sans les prévenir, au même endroit. Ainsi Dieu envoya les marchands ismaélites qui achetèrent Joseph vendu par ses frères. Aucune action particulière en ce qu'elle a de réel ne peut être soustraite à la causalité et à l'ordination de Dieu, cause première universelle. Bien plus, le hasard, arrivant en dehors de l'intention ou finalité soit de la nature, soit de notre volonté, est à sa manière une preuve de la finalité, car, si celle-ci n'existait pas, il n'existerait pas non plus, tout comme il n'y aurait pas des exceptions aux lois si les lois n'existaient pas. Cf. *Sum. theol.*, Iª, q. CIII, a. 5, ad 1um.

Pour ce qui est du mal, il n'est pas comme tel quelque chose de positif, il est la privation d'un bien, Iª, q. XLVIII, a. 1; pourquoi est-il permis par Dieu? Les théologiens répondent comme le fait saint Augustin, *Enchiridion*, c. XI : « Dieu tout-puissant ne permettrait pas que le mal se glissât dans ses œuvres, s'il n'était assez puissant et assez bon pour en tirer un bien supérieur »; la corruption d'un corps sert à la génération d'un autre; la mort de la gazelle, à la vie du lion, et la patience des martyrs n'existerait pas sans la persécution des tyrans. Voir ci-dessous, col. 1018.

Sans doute, il est dit que « Dieu, en créant l'homme, l'a laissé dans la main de son conseil », car il lui a donné une faculté de vouloir et d'agir qui n'est pas déterminée *ad unum;* mais les actes de notre libre arbitre n'échappent pas pour cela à la providence. Bien plus, Dieu a un soin particulier des hommes à raison de leur âme spirituelle et immortelle et, comme le dit saint Paul, Rom., VIII, 28, il fait « que toutes choses concourent au bien de ceux qui l'aiment, » et qui persévèrent dans cet amour. Ainsi la providence descend jusqu'aux choses les plus infimes, mais pour les subordonner à celles qui sont plus élevées et à la fin de tout l'univers.

Son *ordination* s'étend ainsi immédiatement aux moindres détails; mais, pour ce qui est de l'*exécution* de cet ordre, Dieu gouverne les êtres inférieurs par les plus élevés, non par manque de puissance, mais au contraire pour communiquer aux créatures la dignité de la causalité. Cf. saint Thomas, Iª, q. XXII, a. 3. Ainsi est exclue l'erreur de Platon ou des platoniciens, qui admettaient trois providences subordonnées, ne comprenant pas la différence qu'il y a entre la connaissance et l'ordination divines du plan providentiel, qui, pour n'être pas imparfaites, doivent s'étendre à tous les détails, et l'exécution de ce plan, qui, elle, admet des intermédiaires subordonnés. Il reste pourtant que certains effets ne peuvent être produits que par Dieu seul et immédiatement; lui seul peut *créer* quelque chose de rien et conserver l'être en tant qu'être de toutes choses; lui seul peut mouvoir *ab intus* nos intelligences et nos volontés; elles sont en effet ordonnées au vrai universel et au bien universel, et l'ordre des agents doit correspondre à celui des fins; seule la cause première universelle peut mouvoir vers une fin universelle. Cf. saint Thomas, Iª, q. XLV, a. 5; q. CV, a. 1 et 2; q. CV, a. 1, 3, 4, 5, 6.

VIII. L'infaillibilité de la Providence et le libre arbitre. — Si la providence, qui s'étend ainsi aux choses les plus particulières et à nos actes intérieurs est infaillible, il semble qu'il n'y ait plus de contingence, ni de liberté. Aussi, Cicéron, *De divinatione*, l. II, c. VIII, pour sauvegarder le libre arbitre de l'homme, a-t-il nié qu'il fût soumis à la providence, ce qui faisait dire à saint Augustin, que, « pour faire les hommes libres il les a faits sacrilèges ».

L'infaillibilité de la providence est clairement affirmée par la révélation, comme le définit le concile du Vatican : *Universa quæ condidit Deus providentia sua tuetur atque gubernat, « attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter »*. Sap., VIII, 1. « *Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus* », Hebr., IV, 13, *ea etiam quæ libera creaturarum actione futura sunt.* Denz.-Bannw., n. 1784. Saint Thomas, a traité cette question, Iª, q. XXII, a. 4; q. CIII, a. 7 et 8;

Cont. Gent., l. II, c. XCIV et XCV, etc. Considérons d'abord l'infaillibilité de la providence et ce en quoi elle diffère de l'infaillibilité de la prédestination.

1° *Saint Thomas montre l'infaillibilité de la providence en établissant que rien ne peut arriver en dehors de son ordination ou de sa permission.* Iª, q. CIII, a. 7 et 8. — La raison en est qu'aucun agent ne peut agir sans le concours de Dieu, cause universalissime de qui dépend l'être en tant qu'être de toute chose. De la sorte, ce qui s'écarte de l'ordre de la providence sous un point de vue y rentre sous un autre; ainsi est-il établi de toute éternité que le péché sera justement puni. Cf. *ibid.*, a. 7, et a. 8, ad 1um. En d'autres termes, comme le dit saint Thomas, *Cont. Gent.*, l. III, c. XCIV, § 8 : *Divina provisio cassari non potest.* Voir aussi, *Sum. theol.*, Iª, q. XXII, a. 4, ad 2um et ad 3um : *Divina providentia non deficit a suo effectu, neque a modo eveniendi, quem providit.*

Cependant, comme le note saint Thomas, *De veritate*, q. VI, a. 1, « dans toute ordination à une fin, il faut considérer et l'ordre ou rapport à la fin, et l'obtention de la fin, car, parmi les êtres qui sont ordonnés à une fin, tous n'y parviennent pas. Or, la providence regarde l'ordre à la fin (et pas toujours l'obtention de la fin); c'est ainsi que par elle tous les hommes sont ordonnés à la béatitude; la prédestination regarde non seulement l'ordre à la fin, mais l'obtention de cette fin; aussi ne porte-t-elle que sur ceux qui seront sauvés. »

Ce texte s'oppose-t-il aux précédents ? Nullement. Il suffit de remarquer, comme l'ont fait bien des thomistes, Sylvestre de Ferrare, Gonet, Alvarez, etc., que l'efficacité de la providence ou de l'*imperium* divin, quant à l'obtention de la fin, dépend de l'efficacité du vouloir divin ou de l'intention divine relative à cette fin. Par suite, comme nous l'avons indiqué plus haut, la providence, lorsqu'elle suppose la volonté conséquente ou efficace de la fin, est infaillible même quant à l'obtention de la fin, par exemple à l'égard de la fin de l'univers, et même à l'égard de fins très particulières comme des fruits qui de fait arrivent à maturité; tandis que, lorsqu'elle suppose seulement la volonté antécédente ou conditionnelle de la fin (si un bien supérieur ne s'y oppose pas), elle est infaillible seulement quant à l'ordre des moyens à la fin, par exemple à l'égard des fruits qui auraient pu arriver à maturité et qui n'y sont pas arrivés de fait. Il reste, comme l'a dit saint Thomas, Iª, q. XIX, a. 6, ad 1um, que tout ce que Dieu veut simplement et efficacement arrive, bien que ce qu'il veut seulement d'une volonté antécédente ou conditionnelle n'arrive pas : *quicquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecedenter vult, non fiat.* Ainsi, rien n'arrive que Dieu ne l'ait voulu ou permis.

2° *Cette infaillibilité de la divine providence est-elle seulement une infaillibilité de prescience ou aussi une infaillibilité de causalité?* — A l'égard du péché comme tel, dont Dieu ne peut être cause ni directement ni indirectement, elle n'est qu'une infaillibilité de prescience; mais, à l'égard de tout ce qui, en dehors de Dieu, est réel et bon, c'est aussi une infaillibilité de causalité, car Dieu est cause première de tout ce qu'il y a de réel et de bon en dehors de lui. Tel est manifestement l'enseignement de saint Thomas, Iª, q. XXII, a. 2, ad 1um: *Cum omnes causæ particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causæ universalis effugere.* Cf. Iª, q. XIX, a. 6; q. CIII, a. 7 et 8; *Cont. Gent.*, l. III, c. XCIV, § 8.

3° *Si telle est l'infaillibilité de la providence, comment ne supprime-t-elle pas toute contingence et toute liberté?* — D'après les principes exposés, saint Thomas répond Iª, q. XXII, a. 4 : « La providence ordonne toutes choses à leur fin. Or, après la bonté divine, qui est une fin séparée des choses, le bien principal qui existe dans les choses mêmes est la perfection de l'univers, et cette perfection demande que tous les degrés de l'être se trouvent dans l'univers. C'est pourquoi à certains effets Dieu a préparé des causes nécessaires pour qu'ils arrivent nécessairement, et à d'autres des causes contingentes pour qu'ils arrivent de façon contingente. » De même, ad 2um : « L'ordre immuable et certain de la divine providence fait que tout ce qui est fixé par elle arrive comme il a été fixé, soit nécessairement, soit de façon contingente. » Et encore, ad 3um : « Le mode de contingence et le mode de nécessité sont des modes de l'être ; ils tombent donc sous la providence de Dieu, qui est la cause universelle de l'être » ou de toute créature en tant qu'être.

Pour avoir l'intelligence de cette preuve, il faut se rappeler ce qu'a dit saint Thomas plus haut, Iª, q. XIX, a. 8, de l'efficacité transcendante de la volonté divine « Lorsqu'une cause a toute l'efficacité de l'action, elle donne à son effet non pas seulement l'existence, mais le mode qui lui convient. Quand un fils par exemple ne ressemble pas à son père, il faut l'attribuer à la faiblesse de la vertu génératrice. Donc, puisque la volonté divine est souverainement efficace, non seulement elle accomplit tout ce qu'elle veut, mais elle fait que tout s'accomplisse comme elle le veut. Or, Dieu veut, pour l'ordre et la perfection de l'univers, que certaines choses arrivent nécessairement et certaines autres d'une manière contingente. En conséquence, en vue des effets nécessaires, il dispose des causes nécessaires et indéfectibles; en vue des effets contingents, il prépare des causes contingentes et défectibles. »

Sous la conduite d'un grand chef, les soldats ne font pas seulement *ce qu'ils doivent faire*, mais ils le font *comme* ils doivent le faire : « Il y a la manière. » Il y a celle aussi des grands peintres, celle des grands poètes. Il y a par-dessus tout celle de Dieu, qui est comme son style à lui.

C'est ce qui fait dire à saint Thomas, Iª, q. LXXXIII, a. 1, ad 3um : « Notre libre arbitre est cause de son acte, mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit la cause première. Dieu est la cause première qui meut les causes naturelles et les causes volontaires. En mouvant les causes naturelles, il ne détruit pas la spontanéité ou le naturel de leurs actes. De même, en mouvant les causes volontaires, il ne détruit pas la liberté de leur action mais bien plutôt il la fait en elles. Il opère en chaque créature, comme il convient à la nature qu'il leur a donnée. » En d'autres termes, loin de détruire en nous la liberté, il l'actualise, il est cause en nous et avec nous-mêmes du mode libre de notre choix, il fait passer notre volonté de l'indifférence dominatrice potentielle à l'indifférence dominatrice actuelle, avec laquelle elle se porte vers un bien particulier qui ne saurait invinciblement l'attirer puisqu'elle est spécifiée par le bien universel et sans limite. Ainsi, un grand maître communique à ses disciples non seulement sa science, mais son esprit et sa manière. C'est pourquoi saint Thomas ajoute, *De malo*, q. VI, a. 1, ad 3um : « Dieu meut immuablement *(immutabiliter)* notre volonté, à cause de la souveraine efficacité de sa puissance, qui ne peut défaillir; mais la liberté demeure à cause de la nature (et de l'amplitude) de notre volonté (spécifiée par le bien universel) qui est indifférente à l'égard du bien particulier qu'elle choisit. »

Ainsi, la souveraine efficacité de la causalité divine, loin de détruire la liberté, est la raison formelle pour laquelle la liberté est non seulement sauvegardée, mais *actualisée.* Cette actualisation de notre libre arbitre ne peut être l'effet que de Dieu seul; c'est là une de ses gloires et non la moindre.

Il y a certes là un mystère : celui de l'action divine, qui n'a qu'une similitude analogique avec la nôtre, et dont le mode divin ne nous est pas positivement connaissable. Mais nul ne peut démontrer qu'il y a une

contradiction à soutenir que le *créateur de la liberté, plus intime à elle qu'elle même, peut la mouvoir infailliblement à se déterminer librement.* S'il en était autrement, ce qu'il y a de *meilleur* dans l'acte salutaire, sa détermination libre, échapperait à la causalité divine, contrairement à ce que dit saint Paul : « Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? » I Cor., IV, 7.

Infaillibilité n'est pas nécessité, du moins nécessité absolue *(necessitas consequentis)*, mais seulement nécessité conditionnelle *(necessitas consequentiæ)*. Nous disons couramment : « J'irai vous voir demain infailliblement ou sans y manquer », et nous accomplissons librement ce que nous avons décidé d'avance. Pourquoi Dieu ne pourrait-il nous faire accomplir librement ce qu'il a décidé lui même de toute éternité? Comme le remarque Bossuet : « Quoi de plus absurde que de dire que l'exercice du libre arbitre n'est pas, à cause que Dieu veut qu'il soit. » *Traité du libre arbitre*, c. VIII. En d'autres termes : quoi de plus absurde que de dire que l'actualisation du libre arbitre le détruit. Cf. art. PRÉMOTION, § VII, col. 67 sq.

IX. LA PROVIDENCE ET LE MAL. — Cette question a été traitée plus haut à des points de vues divers à l'art. MAL, à l'art. PRÉDESTINATION, où nous avons parlé de la réprobation, col. 3007, 3013 sq., sous un autre aspect à l'art. PRÉMOTION, § VIII : *La prémotion physique et l'acte physique du péché*, col. 71-76, où nous avons examiné les principales difficultés de ce problème. De plus, au cours même du présent article, dans la partie relative à saint Augustin, a été exposée la solution que celui-ci donne au problème du mal et qui a été acceptée par la théologie postérieure. Pour ne pas répéter ce qui a été dit plus haut, nous soulignerons seulement ici ce qu'il y a de plus important dans l'enseignement de la théologie sur ce point.

Le mal comme tel n'est pas quelque chose de positif, c'est la privation d'un bien, *privatio boni debiti;* ainsi, la cécité ou même l'obésité, l'hypertrophie d'un organe sont la privation d'un bien. Cf. Saint Thomas, Iª, q. XLVIII, a. 1. Cette privation est parfois inconsciente : c'est le cas d'une maladie que l'on porte en soi sans le savoir; elle peut aussi être consciente : elle produit alors assez souvent la douleur; la douleur n'est pas à proprement parler le mal dont on souffre, mais elle est un mouvement de la sensibilité ou de la volonté qui provient d'un mal présent et perçu. Cf saint Thomas, Iª-IIæ, q. XXXV, a. 1 et 2. Ainsi, la vive douleur de la perte d'un bien montre la bonté de la nature, *ibid.*, a. 1, ad 3um, et elle peut être très utile pour se défendre contre le mal senti. De même, la douleur du péché, loin d'être le péché, est sainte; elle fait partie de la contrition. Il ne faut donc confondre avec la douleur ni le mal physique, ni le mal moral ou péché, dont le désordre comme tel n'est pas quelque chose de positif, mais une privation de l'ordre qui devrait exister en nos actes.

1° *Dieu ne veut le mal physique que d'une façon tout accidentelle*, parce qu'il veut un bien supérieur dont ce mal est la condition; ainsi, d'une façon accidentelle, il veut la mort de certains animaux pour la vie du lion, et certains maux physiques comme occasion d'exercer les vertus de patience, de constance, de longanimité, ou celles de charité et de miséricorde à l'égard du prochain affligé. Il veut aussi certains maux comme peine due au péché pour rétablir l'ordre de la justice. Cf. saint Thomas, Iª, q. XIX, a. 9.

La révélation divine nous dit que l'homme n'aurait pas connu la douleur et la mort s'il n'avait pas péché, et la vie des saints nous montre que la douleur est purificatrice, qu'elle est comme un moyen de nous dépasser nous-mêmes, de nous élever des biens sensibles, auxquels nous pourrions nous arrêter, aux biens de l'ordre rationnel qu'estiment l'honnête homme et le vrai philosophe, de nous élever enfin de ces biens supérieurs à d'autres qui les dépassent encore, à ceux de l'ordre surnaturel ou de la grâce qui est en nous le germe de la vie éternelle. Cf. *Imitation de Jésus-Christ*, l. II, c. XII : *La voie royale de la croix*. On voit par là l'utilité de la douleur, suite du mal physique. Dieu les veut de façon tout accidentelle en vue d'un bien supérieur. Cf. A. Zacchi, O. P., *Il problema del dolore*, Rome 1927.

2° *Quant au mal moral ou au péché, Dieu ne peut le vouloir en aucune façon, ni directe ni indirecte.* — Il ne peut être cause directe du péché en y inclinant sa volonté ou une volonté créée, car le péché provient de ce qu'on s'écarte de ce qui est ordonné par Dieu. Il ne peut être non plus cause indirecte du péché par négligence à nous en préserver, comme le pilote est cause du naufrage lorsqu'il ne veille pas comme il le peut et le doit. Il arrive sans doute que Dieu n'accorde pas à certains le secours qui les préserverait du péché, mais cela est conforme à l'ordre de sa sagesse et de sa justice; il n'est pas tenu, il ne se doit pas à lui-même de préserver de toute faute des créatures naturellement défectibles, et il peut permettre ou laisser arriver leur défaillance en vue d'un bien supérieur; il permet ainsi le péché des persécuteurs pour manifester la constance des martyrs. Cf. saint Thomas, Iª, q. XXII, a. 2, ad 2um, et Iª-IIæ, q. LXXIX, a. 1.

Comme il a été expliqué à l'art. PRÉMOTION, col. 71 sq., il faut, contre Calvin, distinguer la divine permission du péché (surtout du premier péché) et la soustraction divine de la grâce à la suite d'une faute. La seconde est une *peine;* or, toute peine suppose une faute, et la faute ne se produirait pas si elle n'était pas permise par Dieu. Cette divine permission du péché implique la non-conservation de telle liberté créée dans le bien; cette non-conservation n'est pas un bien, mais elle n'est pas non plus un mal, car elle n'est pas la privation d'un bien qui nous serait dû, elle est seulement la *négation* d'un bien qui ne nous est pas dû. Tout philosophe connaît la différence qu'il y a entre la négation et la privation. Au contraire, la soustraction divine de la grâce est un mal *(malum pœnæ)*, la *peine* d'un péché, au moins d'un péché commencé. Cf. saint Thomas, Iª-IIæ, q. LXXIX, a. 3.

Il y a certes ici un grand mystère et même beaucoup plus grand que celui de la conciliation de l'infaillibilité de la Providence avec la liberté de nos actes salutaires; mais il importe de ne pas le déplacer. Il reste ici un clair-obscur tel que nier ce qui est clair à cause de l'obscur serait mettre la contradiction à la place de l'obscurité. Il y a même ici deux principes absolument certains : d'une part, Dieu qui ne peut vouloir en aucune façon le péché, ne commande jamais l'impossible; le concile de Trente l'affirme en citant saint Augustin contre les pseudo-réformateurs : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis.* Denz.-Bannw., n. 804. C'est ce qu'ont méconnu les jansénistes. Denz., n. 1092. — D'autre part, il est absolument incontestable que Dieu est l'auteur de tout bien, que son amour est cause de toute bonté créée, même de celle de notre bon consentement salutaire; autrement, ce qu'il y a de meilleur dans l'ordre créé échapperait à la causalité divine. Il suit de là, comme le dit après saint Augustin, saint Thomas, Iª, q. XX, a. 3, que nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. C'est le principe de prédilection qui contient virtuellement toute la doctrine de la prédestination et de la grâce efficace.

Ces deux principes, chacun pris à part, celui du salut possible à tous et celui de prédilection, sont incontestables; mais comment se concilient-ils intime-

ment? C'est là le mystère. La réponse est celle de saint Paul aux Romains, IX, 19-21 : « Y a-t-il de l'injustice en Dieu? Loin de là, car il dit à Moïse : « Je ferai miséricorde à qui je veux faire miséricorde... » « O homme! qui es-tu pour contester avec Dieu? » *Ibid.*, XI, 33 : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei!* Nulle intelligence créée, humaine ou angélique, avant d'avoir reçu la vision béatifique, ne peut voir l'intime conciliation des deux principes dont nous venons de parler. Ce serait voir comment l'infinie justice, l'infinie miséricorde et la souveraine liberté s'identifient, sans se détruire, dans l'éminence de la Déité, dans la vie intime de Dieu, dans « la lumière inaccessible où Dieu habite », I Tim., VI, 16, lumière trop forte pour nos faibles yeux et qui nous fait l'effet de l'obscurité; c'est elle que les mystiques appellent la « grande ténèbre ».

L'important ici est de ne pas nier le clair à cause de l'obscur : ce serait tomber dans l'absurde, et de laisser le mystère à sa vraie place, là où il est, au-dessus de tout raisonnement et de toute spéculation théologique, objet de foi et de contemplation surnaturelle.

X. La prière et l'abandon confiant a la Providence. — 1° *Signification de la prière.* — Lorsqu'il est question de l'infaillibilité et de l'immutabilité des décrets providentiels, il n'est pas rare qu'une difficulté se présente à l'esprit : si la Providence infaillible est universelle et si elle a tout prévu, quelle peut être l'utilité de la prière? Comment nos supplications pourraient-elles éclairer Dieu et lui faire changer ses desseins, à lui qui a dit : *Ego sum Dominus, et non mutor?*

Par ailleurs, il est dit dans l'Évangile : « Demandez et vous recevrez. » En réalité, cette objection, souvent formulée par les incrédules, en particulier par les déistes du XVIIIe et du XIXe siècle, vient d'une erreur sur la cause première de l'efficacité de la prière et sur le but auquel elle est ordonnée. Voir l'art. Prière, col. 201.

Comme l'explique saint Thomas, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 2, la prière n'est pas une force morale qui aurait son premier principe en nous, ce n'est pas un effort de l'âme humaine qui essaierait de faire violence à Dieu, de lui faire changer ses dispositions providentielles. Si l'on parle ainsi quelquefois, c'est par métaphore.

La prière a été voulue par Dieu bien avant que nous voulions nous mettre à prier. De toute éternité, Dieu a voulu la prière comme une cause des plus fécondes dans notre vie spirituelle; il l'a voulue comme un moyen d'obtenir la grâce qui nous est nécessaire. C'est lui-même qui l'a inspirée aux premiers hommes qui, comme Abel, lui ont adressé leurs supplications; c'est lui qui la faisait jaillir du cœur des patriarches et des prophètes.

La réponse à l'objection que nous venons de rappeler est au fond très simple, malgré le mystère de la grâce qui s'y trouve contenu. Cette réponse consiste en ceci : la vraie prière faite dans les conditions voulues est infailliblement efficace, parce que Dieu, qui ne peut pas se dédire, a décrété qu'elle le serait.

Non seulement tout ce qui arrive a été prévu et voulu (ou au moins permis) par un décret providentiel, mais la manière dont les choses arrivent, les causes qui produisent les événements, les moyens par lesquels s'obtiennent les fins. Dans tous les ordres, depuis celui de la matière brute jusqu'à celui de la vie de la grâce, en vue de certains effets, Dieu a préparé les causes qui les doivent produire; en vue de certaines fins, il a préparé les moyens proportionnés.

Or, la prière est une cause ordonnée de toute éternité par la providence à produire cet effet qui est l'obtention des dons de Dieu nécessaires au salut. Et donc l'immutabilité des desseins de Dieu, bien loin de s'opposer à l'efficacité de la prière, en est le suprême fondement. Le Seigneur, lorsqu'il nous dit: « Demandez et vous recevrez », est comme un père qui est résolu d'avance d'accorder un plaisir à ses enfants et qui les porte à le lui demander. Mais, pour que la prière soit bien ordonnée, elle doit se rappeler cette parole de l'Évangile : « Cherchez le royaume des cieux, et tout le reste vous sera donné par surcroît. » Ainsi, elle est un culte rendu à la Providence, elle reconnaît constamment que nous sommes sous le gouvernement de Dieu, et même celui qui prie comme il faut, avec humilité, confiance et persévérance, en demandant, pour soi et pour les autres, les biens nécessaires au salut, coopère au gouvernement divin, car Dieu a décidé de toute éternité de ne produire tel effet salutaire qu'avec notre concours, qu'à la suite de notre intercession.

2° *L'abandon à la providence.* — La prière doit s'accompagner d'abandon confiant à la providence. Il importe ici de rappeler brièvement les principes du véritable abandon, ils dérivent de la notion de la providence qui a été exposée plus haut.

La doctrine de l'abandon à la providence, manifestement fondée sur l'Évangile, a été faussée par les quiétistes, qui se sont laissés aller à la paresse spirituelle, ont plus ou moins renoncé à la lutte nécessaire à la perfection et ont gravement diminué la valeur et la nécessité de l'espérance, tandis que le véritable abandon est une forme supérieure de la confiance ou espérance, unie à l'amour de Dieu pour lui-même. On peut, il est vrai, s'écarter aussi de la doctrine de l'Évangile sur ce point par un défaut opposé à celui des quiétistes; ce défaut opposé à leur paresseuse quiétude est l'inquiétude vaine et l'agitation stérile.

Ici comme ailleurs la vérité est un point culminant, au milieu et au-dessus de ces deux erreurs extrêmes opposées entre elles. Pour se préserver des sophismes qui ne contiennent qu'une fausse apparence de perfection chrétienne, il importe de rappeler ici le sens et la portée de la vraie doctrine de l'abandon, en disant pourquoi et comment nous devons nous abandonner à la providence.

1. *Pourquoi devons-nous nous abandonner à la providence?* — Tout chrétien répondra : à cause de sa sagesse et de sa bonté. C'est certain, mais, pour le bien entendre et éviter l'erreur quiétiste, qui renonce plus ou moins à l'espérance et à la lutte nécessaire au salut, pour éviter aussi l'autre extrême, l'inquiétude vaine et l'agitation, il faut rappeler quatre principes qui dérivent de la notion de providence qui nous est donnée par la révélation.

Le premier de ces principes est celui-ci : « Rien n'arrive que Dieu ne l'ait prévu de toute éternité et qu'il ne l'ait voulu (si c'est un bien) ou du moins permis (si c'est un mal). »

Le second principe est que « Dieu ne peut rien vouloir et rien permettre qu'en vue de la fin qu'il s'est proposée en créant, c'est-à-dire qu'en vue de la manifestation de sa bonté, de ses perfections infinies, et en vue de la gloire de l'Homme-Dieu, Jésus-Christ, son Fils unique. *Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.* » I Cor., III, 23.

A ces deux principes s'ajoute celui-ci, formulé par saint Paul, Rom., VIII, 28 : « Nous savons que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son éternel dessein » et qui persévèrent dans son amour. Dieu fait concourir à leur bien spirituel non seulement les grâces qu'il leur accorde et les qualités naturelles qu'il leur a données, mais aussi les maladies, les contradictions, les échecs, jusqu'à leurs fautes, dit saint Augustin, qu'il ne permet que pour les conduire à une humilité plus vraie, à un amour plus pur, comme il permit le triple reniement de Pierre pour le rendre plus humble et plus défiant de lui-même, par là même plus confiant en la divine miséricorde et plus fort. Voir saint Thomas, *Comment.*

in Epist. ad Rom., VIII, 28, où sont cités les principaux textes de saint Augustin sur ce sujet.

D'après ces trois principes, nous sommes certains d'avance que c'est au bien que la divine Providence ordonne infailliblement toutes choses, et nous sommes plus sûrs de la rectitude de ses desseins que de la droiture de nos meilleures intentions. Nous n'avons donc, en nous abandonnant à Dieu, rien à craindre que de ne pas lui être assez soumis (crainte qui empêche l'espérance de tourner à la présomption).

Mais ces derniers mots, nous obligent à formuler, contre le quiétisme, un quatrième principe non moins certain que les précédents : « Cet abandon ne nous dispense pas évidemment de faire ce qui est en notre pouvoir pour accomplir la volonté de Dieu signifiée par les préceptes, les conseils, les événements. » Mais, quand nous avons loyalement voulu accomplir au jour le jour la volonté de Dieu signifiée *(voluntas signi)*, nous pouvons et nous devons nous abandonner pour le reste à la volonté divine de bon plaisir, si mystérieuse qu'elle soit *(voluntas beneplaciti)*. Ce quatrième principe est équivalemment formulé par le concile de Trente, sess. VI, c. XIII, lorsqu'il dit que tous nous devons très fermement espérer dans le secours de Dieu et nous confier en lui, en veillant à l'accomplissement de ses préceptes.

On trouve ainsi l'équilibre de la vie intérieure au-dessus des deux erreurs notées plus haut. Par la fidélité au devoir de minute en minute, on évite la fausse et paresseuse quiétude des quiétistes, et par l'abandon confiant on échappe à l'inquiétude et à l'agitation. En ce sens, il est dit, Ps., LIV, 23 : *Jacta super Dominum curam tuam, et ipse te enutriet.* « Repose-toi sur le Seigneur, et lui-même te nourrira », et dans la Ire épître de saint Pierre, V, 6 : « Déchargez-vous sur Dieu de toutes vos sollicitudes, car lui-même prend soin de vous. »

2. *Comment et en quel esprit devons-nous le faire?* — Non pas, comme l'ont dit les quiétistes, dans un esprit qui diminue l'espérance du salut, sous prétexte de haute perfection, mais dans un grand esprit de foi, de confiance et d'amour. La volonté de Dieu signifiée par ses commandements est que nous devons espérer en lui et travailler avec confiance à notre salut, quels que soient les obstacles; cette *volonté signifiée* est le domaine de l'obéissance et non pas celui de l'abandon. Celui-ci regarde la *volonté de bon plaisir*, non encore signifiée, dont dépend notre avenir encore incertain. Faire, sous prétexte de perfection, le sacrifice de notre salut, serait chose contraire au désir naturel et légitime du bonheur et aussi à la vertu surnaturelle d'espérance, qui, loin de disparaître chez les saints, devient au milieu des plus grandes épreuves l'espérance héroïque « contre toute espérance humaine », selon le mot de saint Paul. Enfin, un pareil sacrifice de notre béatitude éternelle serait contraire à la charité elle-même, qui nous fait aimer Dieu pour lui-même et nous fait désirer le posséder pour le glorifier éternellement.

Voir sur l'abandon : saint François de Sales, *L'amour de Dieu*, l. VIII, c. III à VII; l. IX, c. I à VI; c. XV; *Entretiens*, II et XV; Bossuet, *États d'oraison*, l. VIII, 9, et *Discours sur l'acte d'abandon à Dieu;* Alexandre Piny, O. P., *Le plus parfait* (1683); P. de Caussade, S. J., *L'abandon à la Providence;* Dom Vital Lehodey, *Le saint abandon*, Paris, 1919; Rég. Garrigou-Lagrange, O. P., *La Providence et la confiance en Dieu*, Paris, 1932.

XI. La fin du gouvernement divin. — Pour terminer cet article, il convient de rappeler quelle est la fin du gouvernement divin, qui veille à l'exécution du plan providentiel. Cette fin est la manifestation de bonté divine, qui donne et conserve aux justes la vie éternelle. C'est ce que montre saint Augustin dans l'ouvrage qu'il écrivit sur la Providence : *La cité de Dieu*, sa constitution progressive ici-bas et son plein développement dans l'éternelle béatitude. Voir ci-dessus, col. 979 sq.

Dans l'Ancien Testament, la fin dernière du gouvernement divin n'était exprimée que d'une façon encore imparfaite, souvent symbolique. La Terre promise, par exemple, était la figure du ciel; le culte tout entier et les prophéties annonçaient la venue du rédempteur promis, et cette annonce contenait confusément celle de la vie éternelle, qui devait nous venir par le Sauveur. De plus, on s'explique que l'Ancien Testament ne donne pas beaucoup de lumière sur l'éternelle béatitude, car, avant la passion et la mort du Christ, les âmes des justes devaient attendre dans les limbes que le Sauveur leur ouvrît les portes du ciel.

Cependant, de temps à autre, les prophètes avaient des paroles très hautes, fort expressives, sur la grandeur de la récompense que Dieu réserve aux justes dans l'autre vie, paroles qui précisaient ce qui avait été dit avant eux : Gen., V, 24; XVII, 8; XXV, 8, 17; XXVI, 24; XXXV, 29; XLVII, 9; XLIX, 18, 29-33; Num., XX, 24; XXVII, 13; Deut., XXXII, 30. Le Psalmiste avait dit : « Pour moi, dans mon innocence, je verrai ta face, Seigneur; à mon réveil, je me rassasierai de ton image, *satiabor cum apparuerit gloria tua.* » Ps., XVI, 15. Job avait parlé de même, XIV, 13-25; XIX, 25-27.

Isaïe, parlant de la nouvelle Jérusalem, disait : « Jahvé sera pour toi une lumière éternelle, et ton Dieu sera ta gloire, ton soleil ne se couchera plus, car Jahvé sera pour toi une lumière éternelle et les jours de ton deuil seront achevés. » Is., LX, 19.

Daniel écrivait, c. XII, 13 : « Ceux qui auront eu l'intelligence des choses de Dieu (et auront été fidèles à sa loi) brilleront comme la splendeur du firmament; ils seront comme des étoiles éternellement et toujours. » Il ne s'agit pas ici des justes futurs qui viendront plus tard sur la terre, il s'agit de ceux qui existent déjà et de ceux qui sont morts; la récompense qui leur est promise est éternelle.

Plus clairement, il est écrit au l. II des Machabées, VII, 9, qu'un de ces martyrs dit à ses bourreaux en expirant : « Scélérat que tu es, tu nous ôtes la vie présente, mais le Roi de l'univers nous ressuscitera pour une vie éternelle, nous qui mourons pour être fidèles à ses lois. »

C'est aussi de la béatitude éternelle que parlait le livre de la Sagesse, III, 1, en disant : « Au jour de leur récompense, les justes brilleront semblables à une flamme qui court à travers les roseaux. Ils jugeront les nations et domineront sur les peuples; le Seigneur régnera sur eux à jamais... Car la grâce et la miséricorde sont pour ses saints, et il prend soin de ses élus. »

« Les justes vivent éternellement, leur récompense est auprès du Seigneur, et le Tout-Puissant a soin d'eux. » *Ibid.*, V, 1 sq.

Dans le Nouveau Testament, la fin du gouvernement divin ne saurait être plus clairement énoncée et de façon plus accessible à tous. Tandis que tout ce qui précédait le Christ annonçait sa venue, lui-même désormais annonce le royaume de Dieu à tous les peuples et conduit les âmes à la vie éternelle.

Très souvent, cette expression revient dans les sermons du Sauveur conservés dans les trois premiers évangiles : « Les justes iront à la vie éternelle. » Matth., XXV, 46; Marc., X, 30; Luc., XX, 36. « Le Fils de l'homme leur dira : « Venez, les bénis de mon Père, prenez possession du royaume qui vous a été préparé dès la fondation du monde. » Matth., XXV, 34. « Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu... Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, parce que votre récompense sera grande dans les cieux. » Matth., V, 8-12.

Dans l'évangile et les autres écrits johanniques il est constamment question de la fin du gouvernement

divin; à plusieurs reprises, il y est dit : « Celui qui croit en moi a la vie éternelle. » Joa., III, 36; VI, 40, 47, c'est-à-dire : celui qui croit en moi d'une foi vive, unie à l'amour de Dieu, a la vie éternelle commencée, puisque la grâce et la charité ou amour de Dieu ne doivent pas finir. Cf. Joa., VIII, 51; XI, 25 sq.; XVII, 3, 24; et I Joa., III, 2 : « Ce que nous serons n'a pas encore été manifesté; mais nous savons que, lorsque ce sera manifesté, nous serons semblables à Dieu parce que nous le verrons tel qu'il est. »

Saint Paul ne parle de façon différente : « Aujourd'hui nous voyons (Dieu) dans un miroir, d'une manière obscure, énigmatique, mais alors nous le verrons face à face; je ne connais maintenant Dieu qu'imparfaitement, mais alors je le connaîtrai comme je suis moi-même connu de lui. » I Cor., XIII, 12.

Alors, les voies insondables de la Providence s'éclaireront, nous verrons comment se concilient intimement les deux principes dont nous parlions plus haut : d'une part, « Dieu ne commande jamais l'impossible »; d'autre part, « nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu ».

Nous verrons l'intime conciliation de ces principes parce que nous verrons comment s'identifient, sans se détruire, dans la Déité, l'infinie justice, l'infinie miséricorde et la souveraine liberté. Dans cette lumière de Dieu, nous adorerons tous les décrets de sa providence ordonnés à la manifestation de sa bonté, et nous nous subordonnerons pleinement à lui.

La bibliographie relative à la question de la Providence serait évidemment des plus étendues, même si elle voulait noter seulement les principaux ouvrages, dont plusieurs ont été cités au cours de cet article. Nous ne l'entreprendrons pas, car rien n'est plus facile que de trouver dans leurs œuvres ce qu'ont dit sur ce sujet les grands théologiens là où ils en parlent *ex professo*, et ce qu'ont écrit leurs principaux commentateurs et les théologiens plus récents dans leurs traités de dogmatique.

R. Garrigou-Lagrange.

PRUDENCE. — I. Nécessité de la vertu cardinale de prudence. II. Nature de la prudence (col. 1024). III. Les phases du discernement prudentiel (col. 1027). IV. La prudence vertueuse (col. 103). V. La prudence surnaturelle (col. 1036). VI. La prudence dans la phase délibérative du conseil (col. 1040). VII. La prudence dans la phase résolutoire du jugement (col. 1046). VIII. La prudence dans la phase impérative des réalisations (col. 1050). IX. Le manque de prudence (col. 1058). X. Les fausses prudences (col. 1066). XI. Les diverses espèces de prudence (col. 1071).

I. Nécessité de la vertu cardinale de prudence. — Pour saint Thomas, la vertu cardinale de prudence est « la vertu la plus nécessaire à la vie humaine ». Le présent article va s'appliquer à justifier cette singulière affirmation en faisant voir, dans la prudence, le bon génie du gouvernement de nous-mêmes, le vertueux discernement de notre conscience, la cheville ouvrière de notre moralité.

Quand nous nous regardons agir, nous voyons que nos actions sont en correspondance avec des buts vers lesquels elles tendent. Si, dans ce dynamisme de tous les instants, nous faisons intervenir, comme nous le devons, le point de vue moral, nous nous apercevons que notre raison superpose, en face de nos désirs et de nos vouloirs, des réglementations et des lois, d'après lesquelles elle juge nos actions comme bonnes ou mauvaises, comme devant être accomplies ou écartées. Notre moralité est circonscrite entre ces deux extrêmes : d'une part, les normes morales, les fins vertueuses; d'autre part, nos actions pratiques, multiples et complexes, qui doivent s'y conformer. Si nous agissons sans que notre raison prenne garde à cette conformité, nous agissons à la manière de l'animal, qui suit l'impulsion de son instinct, sans ce contrôle intelligent qui est l'apanage des natures douées de raison; tout au plus agissons-nous comme les passionnés, qui s'aveuglent volontairement sur l'obligation des lois morales et ne veulent suivre en leurs actions que la logique de leurs convoitises. L'homme moral agit par choix délibéré; il maîtrise son action par un discernement qui rend celle-ci tributaire de buts vertueux, acceptés comme obligatoires. Mais ce discernement et ce choix ne vont pas tout seuls. On ne passe point aisément des intentions générales aux actions concrètes. Un hiatus existe entre ces deux extrêmes, entre les lois morales, rigides, intangibles et la mobilité fuyante des actes courants, engagés tous et chacun dans les variables circonstances qui forment la trame de la vie humaine. L'animal ne dispose que d'un petit nombre d'opérations qui conviennent à son espèce et dont le jugement est préformé dans son instinct. Mais l'homme, par son âme intelligente, dont la vertu s'étend pour ainsi dire à l'infini, doit chercher son bien et réaliser son bien moral à travers une multitude sans nombre d'activités diverses et diversement circonstanciées. Il doit établir la soudure entre les fins générales auxquelles il aspire et la mobilité incessante et multiforme de ses actes, puisque aucun d'eux ne sera moral et vertueux que par son accord avec les intentions morales et vertueuses.

Quel peut être cet intermédiaire lumineux entre la fin et les moyens, entre les règles morales et les actions morales, sinon la raison, qui est en nous puissance de délibération, de comparaison et de rapprochement entre les réalités les plus diverses? Seul, l'esprit peut « devenir toutes choses » pour juger de toutes choses. Le discernement moral de toute action, appréciée et dictée en conformité avec la volonté vertueuse, sera donc en nous œuvre de raison. La prudence est vertu de notre raison. Je dis *vertu* parce qu'il ne faudrait pas croire que l'esprit nu, l'intelligence pure, soit capable de cet universel discernement. Notre intelligence spéculative n'a-t-elle pas besoin d'être perfectionnée par de multiples sciences, péniblement acquises, pour connaître les réalités du monde? De même, il faut à la raison pratique, pour diriger les actions humaines, de multiples perfectionnements, des qualités précises qui, en se réunissant, assureront son vertueux discernement. La perfection de la prudence est à ce prix. Au surplus, cette perfection vertueuse du discernement moral suppose la conscience solidement établie dans ses convictions morales et rectifiées vis-à-vis d'elle. Dans cette lumière du devoir et sous l'impulsion d'une volonté tout ardente à le pratiquer, la raison prudentielle procède à l'enquête et à la détermination des actions les plus aptes à ce but. Elle part des convictions morales pour éclairer la conduite; elle recherche et juge, elle dirige et impose les réalisations vertueuses.

Notons le caractère de cette doctrine thomiste : avec la prudence, vertu de la raison, nous sommes en plein dans la vertu; ce sont des qualités d'esprit qui garantissent en nous la moralité, et elles sont influencées elles-mêmes par la qualité de nos amours. Heureux mélange et parfait équilibre d'intellectualisme et de volontarisme. C'est par le bon usage de l'intelligence que l'on arrive à se gouverner humainement; mais, d'autre part, l'intelligence n'est en mesure d'assurer cette bonne conduite de la vie que si elle est elle-même tout imbibée de bon vouloir. Par la prudence, l'esprit devient tout à fait vertueux et adonné à la vertu. Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LVII, a. 5; *De virtutibus*, q. I, a. 6 et 12.

II. Nature de la prudence. — La prudence est vertu de notre raison, mais de notre raison pratique. Au surplus elle présuppose la rectitude morale de notre volonté.

1° *Le discernement moral est œuvre de raison.* — Le prudent, dit saint Thomas, est celui qui sait *prévoir* le bien-fondé, les circonstances et les conséquences d'une action future, d'une action qui n'existe pas encore, mais qui sera éventuellement réalisée. Cette action n'étant pas encore posée, le prudent non seulement l'imagine, mais il la fait naître et vivre dans sa pensée telle qu'elle devra exister, selon les exigences de la loi morale et en adaptation exacte avec les circonstances qui la verront se dérouler. Dans la pensée du prudent, cette action, entrevue comme devant être accomplie, se présente en comparaison avec des actions contraires inopportunes et dont l'idée et le désir sont repoussés, parce que le choix raisonnable et volontaire se porte sur l'action la plus valable et la plus conforme à la loi et aux circonstances. Ia-IIæ, q. XLVII, a. 1.

Une telle prévision, qui table à la fois sur les normes morales et sur les opportunités des choses et des événements, ne convient qu'à la raison; car seule la raison peut établir des comparaisons et les apprécier. L'animal, qui n'a pas de raison, ne compare et ne prévoit pas; il juxtapose des sensations immédiates ou des souvenirs, mais sans établir de liaison raisonnée: ce qui fait la liaison dans son imagination, ce n'est pas la réflexion de l'esprit — car il n'a pas d'esprit — mais le déterminisme de l'instinct ou l'automatisme habituel auquel on l'aura plié par dressage. Que ce soit dressage ou instinct, l'animal se répète toujours; il ne crée rien, n'invente rien, ne peut saisir l'adaptation d'un moyen à un but, le rapport d'un effet à une cause. L'homme, au contraire, en face de buts qu'il se donne librement, est sans cesse occupé à créer des moyens nouveaux, à combiner des actions originales et neuves; il substitue aisément une manière d'agir à une autre, et sa raison n'est pas vite à court d'expédients.

C'est surtout dans le conseil intérieur, quand il s'agit d'une action particulièrement embarrassante, que le discernement prudentiel s'accuse comme une œuvre de raison. Il arrive que, dans un cas donné, nous ne savons que faire : plusieurs alternatives se présentent avec des conséquences avantageuses ou désavantageuses; pour savoir quel parti prendre, de multiples raisonnements sont nécessaires, avec affrontement de leurs conclusions ; car il faut tout voir, envisager les multiples aspects, tenir compte des points de vue opposés; pour aboutir à une solution certaine et unique, il faut travail et souplesse d'esprit. Il est donc clair que le discernement prudentiel est œuvre de raison. Saint Thomas, *loc. cit.*, ad 2um.

Quelle est la forme du raisonnement intérieur de la prudence? En voici un exemple simple : « Il est défendu de faire tort à autrui et de s'en venger injustement. Or, cette médisance qui me vient à l'esprit à propos de cet individu lui ferait tort et serait une injustice. Donc, cette médisance est défendue. » La majeure du syllogisme est une règle morale générale acceptée par tous; elle relève de la loi naturelle et en même temps de la loi positive divine; car celle-ci, exigeant la charité à l'égard d'autrui, exige d'abord et en même temps la justice. La mineure du syllogisme vient de la perspicacité de la raison qui comprend que dénoncer telle ou telle faute secrète chez quelqu'un c'est commettre une médisance. De tels raisonnements sont continuels dans notre conscience. Nous réfléchissons à ce que nous devons faire, à ce que nous devons ne pas faire; nous avons à prendre attitude en face de tel ou tel événement. Si le cas est embarrassant, nous demandons du temps pour réfléchir, c'est-à-dire pour raisonner, choisir, et finalement agir d'après cette détermination. Manifestement, la prudence est œuvre de raison. Pour diriger et gouverner moralement toutes les actions de ma vie, il me faut comprendre, délibérer, juger, employer activement mon intelligence. Mais de quelle intelligence s'agit-il?

2° *La prudence est œuvre de raison pratique.* — Notre raison n'est pas toujours occupée à diriger moralement nos actions. Elle s'applique encore au savoir spéculatif. Qu'il s'agisse de connaissances philosophiques qui jugent du pourquoi des choses, qu'il s'agisse de connaissances scientifiques qui contrôlent des faits et établissent les lois qui les régissent, l'esprit cherche uniquement la vérité; il s'applique à *connaître pour connaître*, sans que l'objet de son savoir ait aucune relation avec des fins immédiates d'action. Par exemple, celui qui apprend les mathématiques pour passer un examen a sans doute pour fin éloignée la réussite de cet examen, mais, comme fin immédiate, il veut seulement savoir pour savoir, trouver la démonstration des théorèmes, indépendamment de ce qu'il fera tout à l'heure quand il quittera son étude, quand il aura à débrouiller la grave difficulté dont il a laissé le souci pour se livrer au travail intellectuel. Au contraire, la raison pratique est un discernement, une délibération intérieure ordonnée à poser une action, pour savoir si décidément on la fera ou si l'on ne la fera pas. *Ibid.*, a. 2.

La raison spéculative et la raison pratique ne sont pas en nous deux facultés différentes; c'est notre même raison qui a deux façons distinctes de s'appliquer à connaître : connaître le vrai des choses par curiosité de savoir et connaître ce que l'on va faire en jugeant et en déterminant la raison de le faire. Dans les deux cas, nous cherchons la vérité, mais pas la même espèce de vérité. Dans la spéculation, il s'agit de concevoir exactement ce qui est, de conformer, de mesurer son esprit à une réalité, à une vérité telle qu'elle est. Dans la raison pratique, il s'agit de vérifier, de mesurer une action à faire à une fin préalablement conçue et voulue. Ces deux manières d'appliquer la réflexion de notre esprit s'accusent si différentes qu'une manière nous est souvent plus facile et plus connaturelle que l'autre, encore que nous usions fréquemment des deux. Suivant les tempéraments, les dispositions de nos facultés de connaissance sensible et intellectuelle, suivant aussi l'entraînement des habitudes contractées au cours de notre formation intellectuelle et de notre éducation, notre intelligence va plus facilement soit dans le sens spéculatif, soit dans le sens pratique. Il y a des gens spéculatifs, abstraits, peu pratiques et, à l'opposé, il y a des gens pratiques, peu portés à la spéculation et au savoir scientifique, mais habiles, avisés, experts à trouver la meilleure solution dans les cas embarrassants et les difficultés de la vie. Dans le discernement prudentiel, ce qui est mis en œuvre ce n'est pas la raison spéculative, mais la raison pratique. Ce savoir-faire est différent de la science morale, qui emploie la raison spéculative. Il y a des moralistes qui dissertent savamment du fondement du devoir, des lois de la morale, mais qui ne savent guère raisonner, pour leur propre conduite, de ce qu'ils ont à faire ou à ne pas faire.

Je dis que la prudence ne suppose pas la science philosophique de la morale. Toutefois, elle présuppose obligatoirement une certaine science morale, au moins la connaissance des obligations morales, de la loi de Dieu, des préceptes du Décalogue, des commandements de l'Église, de leurs obligations générales. On doit perfectionner cette connaissance, aussi minutieuse et détaillée que possible, de son devoir religieux, individuel, social et familial : il y a toujours à apprendre sur ce point. Le discernement prudentiel a son point de départ, sa base de raisonnement en cette connaissance exacte et claire des prescriptions morales. Mais, tout en étant lié à cette connaissance, il est lui-même un judicieux et lucide jugement appliqué à voir, dans les

circonstances immédiates et concrètes, quelle est l'action à poser ou à interdire, pour que soit obéie la loi de Dieu et que soient observées toutes les exigences du devoir. Qu'est-ce que je dois faire en *ce* moment, en face de *ce* devoir, dans *cette* difficulté, devant *cette* tentation, pour être fidèle à l'amour de Dieu? Voilà l'enjeu, continuellement insistant dans nos vies, du discernement prudentiel.

3° *La prudence présuppose la volonté du bien vertueux.* — Ce n'est pas seulement dans nos discernements de prudents que nous mettons en œuvre notre raison pratique. Continuellement, nous utilisons celle-ci pour diriger nos besognes matérielles et intellectuelles, nos occupations journalières, nos labeurs de toute sorte qui demandent réflexion, raisonnement, attention de notre esprit. Les besoins humains créent sans cesse toute une activité de savoir-faire professionnel, de métiers, d'arts techniques. Mais, dans toutes ces occupations raisonnables et intelligentes, l'esprit pratique n'est pas nécessairement au service d'une fin morale. Des habiletés techniques sont souvent utilisées en vue de buts immoraux, réprouvés par la loi de Dieu. On peut être un bon artisan, un bon chauffeur d'auto, un sculpteur génial, une dentellière aux doigts ailés et délicats, et ne rien valoir au point de vue religieux ni au point de vue moral. Évidemment, nous devons — si nous avons une conscience surnaturelle — sanctifier nos tâches, ne rien produire au point de vue métier, enseignement, écrit, art, besogne matérielle, occupations courantes, qui offense la loi de Dieu ou l'honnêteté. Mais la réussite technique de l'œuvre que nous faisons et dans laquelle peut se déployer toute l'ingéniosité de notre esprit ne dépend pas du but que nous nous donnons : ce but peut être bon ou mauvais, utilitaire ou désintéressé, visé pour Dieu ou pour l'applaudissement public.

Le discernement prudentiel, au contraire, ne s'exerce qu'en vue d'une fin moralement bonne, il suppose nécessairement la volonté efficace du bien vertueux. IIa-IIæ, q. XLVII, a. 4. C'est sous l'impulsion de cette volonté, à l'état d'amour, que se déploie la sagacité intellectuelle de la prudence : on veut accomplir son devoir et, à cause de cela, on s'empresse de trouver la meilleure ligne de conduite ; on aime Dieu et, parce qu'on l'aime, on veut lui prouver son amour par des actes vertueux conformes à sa loi. Règle péremptoire : le discernement prudentiel est sous l'intimation du vouloir moral ; dans la conscience surnaturelle, il est sous l'intimation de la charité pour Dieu. Le discernement de raison au service du mal, c'est la prudence de la chair, la fausse prudence, celle du pécheur. Dans le discernement moral, on ne raisonne que pour faire une bonne action, le point de vue n'est pas tant d'agir que de bien agir. Cette finalité morale est caractéristique du discernement prudentiel et qualifie en lui l'activité de l'esprit. Il s'agit d'un raisonnement pour la vertu, d'une logique déployée pour la bonne conduite. La même raison, qui a établi en nous les convictions morales en donnant à notre volonté de les viser comme des buts décisifs et des intentions préférées se porte, par son discernement, sur les moyens d'y parvenir. Ces moyens, quels peuvent-ils être, sinon nos actions concrètes et nos réalisations vertueuses? La prudence y pourvoit : son choix réfléchi marque au coin du raisonnable le déploiement de toutes nos actions.

III. Les phases du discernement prudentiel. — Ce que nous venons de dire de la nature de la prudence n'est encore qu'une vue sommaire. Cette sagesse de l'action vertueuse est un tout complexe qu'il nous faut désormais analyser. Et, pour cela, nous devons rappeler les diverses phases et articulations de l'acte humain. Sans doute, cette psychologie de l'action, nous l'envisagerons en dehors de sa qualité morale ; nous regarderons comment notre raison et notre volonté fonctionnent en prescrivant nos actions bonnes ou mauvaises ; mais, dans cette description, il nous sera pourtant loisible de marquer l'endroit des convictions morales et celui du discernement prudentiel. L'action humaine, c'est l'action propre à l'homme et dont l'animal n'est pas capable. On l'appelle encore l'action volontaire, l'action raisonnable ; notre raison en est maîtresse, parce qu'elle la commande comme adaptée à un but, comme appropriée à une fin. A cause de cela, cette action volontaire est responsable : elle sort de nous, elle ne nous est pas imposée du dehors, par contrainte. C'est nous et nous seulement qui la posons ; nous y consentons, nous la décrétons ; elle est donc libre. Selon la fin bonne ou mauvaise à laquelle notre raison l'adapte, l'action est elle-même bonne ou mauvaise. Mais, quelle que soit sa qualité morale, l'action humaine est la réalisation d'un acte adapté à une fin sous le gouvernement de la raison.

Comment cela se fait-il? Nous donnons l'aumône à un pauvre, nous nous vengeons d'un ennemi ; voilà des actions réalisées par nous extérieurement. Mais, avant leur réalisation, que se passe-t-il en nous? Nous le savons déjà : notre raison intervient. Mais comment intervient-elle, par quel acte, par quels procédés? En jugeant? en raisonnant? en commandant? Sans doute. Mais notre raison n'est pas seule à intervenir. D'une action humaine, nous ne disons pas seulement qu'elle est raisonnable, mais encore qu'elle est volontaire. Autant dire qu'elle est le fruit du jeu combiné de notre raison et de notre volonté. Et c'est un jeu très compliqué, une entrecroisement très serré d'actes d'intelligence et d'actes de volonté. Il s'agit donc de décrire ces composantes d'une action humaine. Dans le langage courant, avant d'agir, nous disons parfois : « Je vais réfléchir. » Toutes les actions que nous posons comme responsables sont soumises à notre réflexion. Or, cette rumination intérieure qui précède nos actions se compose d'une série d'actes d'intelligence et de volonté entrecroisés et dont on doit distinguer trois étapes successives : 1° phase de l'intention ; 2° phase de la consultation et du choix des moyens ; 3° phase de la réalisation.

1° *Phase de l'intention ou de la fin.* — *Premier acte : l'idée d'un bien aimable, d'une fin désirable.* — Avant d'agir, je dois avoir un but. Une fin générale est ainsi posée devant mon esprit. L'idée d'un but désirable, d'un bien à conquérir, d'une satisfaction à obtenir, est le point de départ de toute action. C'est notre intelligence qui met en avant l'idée de la fin, que cette idée nous vienne spontanément ou qu'elle soit le fruit de réflexions antérieures. C'est moins notre raison spéculative qui assigne ainsi des buts à notre activité que notre intelligence pratique, intelligence qui est inspiratrice d'un amour, d'un désir, d'un vouloir. Car c'est un but aimable, un bien désirable, une satisfaction alléchante, vus comme tels, motivés comme tels par notre esprit, qui vont mettre en branle notre volonté. Le premier mouvement de l'action humaine est donc un acte d'intelligence. Ia-IIæ, q. IX, a. 7, ad 2um.

Deuxième acte : amour de complaisance pour le bien qui finalise. — Dès qu'on a l'idée d'une fin désirable, il est impossible que la volonté n'y soit pas complaisante : elle acquiesce à la fin suggérée ; elle adopte ce bien proposé par l'intelligence et se sait inclinée vers lui. Le second mouvement de l'action est donc dans la volonté ; c'est la complaisance en ce bien, en cette fin désirable. Ia-IIæ, q. VIII, a. 7.

Troisième acte : jugement appréciant la possibilité de conquérir ce bien, de réaliser cette fin. — Jusqu'ici, nous n'avons pour ainsi dire qu'un optatif, un but qui pourrait être, dans lequel nous nous complaisons ; mais

nous n'avons pas jugé si la chose était vraiment possible, c'est-à-dire réalisable par nous. Pour agir, non pas en projet ébauché, mais en realité effective, il faut un jugement de notre esprit nous certifiant la possibilité d'arriver au résultat désiré en prenant les moyens nécessaires. Et c'est notre intelligence qui, supputant nos ressources et les conditions objectives du but, voit avec clarté et prononce qu'il y a lieu d'aboutir et par conséquent de vouloir les moyens obligés. Nous nous rassurons dans cette certitude de pouvoir atteindre le but : alors, nous sommes prêts — étant ainsi éclairés — à le vouloir efficacement. Le troisième mouvement de l'action humaine est donc un acte d'intelligence.

Quatrième acte : volonté efficace de tendre à la réalisation de la fin. — Parallèlement à cet acte d'intelligence, va naître, dans la volonté, une tendance à réaliser cette fin jugée possible, la volonté efficace d'aboutir au but. C'est la résolution décisive, la volonté péremptoire de la fin. Quelle différence entre un projet idéalement conçu, n'engendrant qu'une velléité et un projet jugé comme réalisable et voulu ardemment! Tout le monde n'y est pas aussi habile : les uns sont précis dans leurs desseins; d'autres n'ont que des résolutions flottantes qui ne savent point se fixer. Il en est qui, s'étant proposé un but, savent le vouloir efficacement. D'autres, plus mous de volonté, hésitent et tergiversent. La volonté efficace est celle qui n'est pas idéaliste mais réaliste, sort des nuages et se jette à l'action concrète, difficile ou non, et la mène hardiment et rudement jusqu'au but escompté.

Au point de vue moral, cette première phase de l'action humaine est décisive, aussi bien pour la claire motivation des buts moraux que pour l'entraînement efficace de la volonté agissante. C'est l'instant, dans la conscience, des convictions morales, des fins vertueuses, des vouloirs énergiques. Ce n'est pas encore l'action morale elle-même, qui appartient à l'ordre des moyens et dont s'occupera tout à l'heure, le discernement prudentiel avec ses actes spéciaux d'intelligence et de volonté, mais seulement son point de départ, ses principes de direction et d'impulsion. Et c'est beaucoup déjà, pour la valeur morale de l'action future et pour sa réalisation même. Car on devine bien que la force d'efficacité qui assurera la pratique vertueuse sera proportionnée à la densité d'énergie contenue dans les convictions morales. Nous le verrons plus loin : le discernement moral ne sera vertueux qu'autant qu'il supposera la volonté entièrement rectifiée. Après cela et au nom de cela, la conscience dicte péremptoirement, à travers un discernement avisé, les actions pratiques. De ce discernement même, voyons le mécanisme psychologique.

2° *Phase de la consultation et du choix des moyens.* — Reprenons le tableau descriptif des actes intérieurs qui composent l'action humaine. Après la phase de la fin ou des intentions, voici celle de la délibération et du choix des moyens. On est donc décidé, d'une volonté efficace, à aboutir à une fin générale que l'on a jugé possible d'acquérir. Mais par quel moyen? par quelle action précise?

Cinquième acte : conseil institué pour rechercher les moyens de réaliser. — Une fin, étant donné qu'elle est générale, postule divers moyens, souvent très différents, plus ou moins aptes. Et il ne s'agit pas ici d'une aptitude seulement théorique, mais d'une aptitude pratique en regard des circonstances actuelles, souvent multiples et variées, dans lesquelles l'action devra s'engager. Car nos actions sont concrètes, mêlées aux mouvements et aux incidents de la vie réelle, accomplies dans un moment donné, en regard de telle ou telle circonstance de lieu, de temps, de personne. Il faut absolument que la raison intervienne auparavant pour prendre conseil, réfléchir, peser et examiner ce qu'il est opportun de faire en regard de la situation telle qu'elle se présente et des circonstances telles qu'elles sont. Ce qui est opportun n'est pas toujours simple. Et il arrive que la réflexion aboutisse à envisager plusieurs moyens, plusieurs façons de faire. Ia-IIæ, q. VIII, a. 1.

Sixième acte : consentement de la volonté à ces divers moyens. — La consultation de ma raison étant faite, il reste à ma volonté d'acquiescer à ces divers moyens proposés. C'est parce que je veux la fin avec ferveur que j'ai appliqué ma raison à l'enquête des moyens. Quand ceux-ci, après délibération, sont trouvés, ma volonté ne peut qu'y applaudir. Il n'est d'ailleurs pas facile d'instituer un conseil vis-à-vis des complications et des difficultés de l'action, ni surtout de faire aboutir ce conseil; tout le monde n'y est pas apte, et nous verrons que c'est là une des phases les plus difficiles de l'action humaine, *Ibid.*, a. 3, ad 3um.

Septième acte : Jugement de la raison se fixant sur le moyen le plus apte. — Il faut néanmoins se décider pour un des moyens en rejetant les autres. L'action humaine est une : pour aboutir à une fin, il n'y a qu'un moyen qui pratiquement puisse être le meilleur, le plus apte. D'où la nécessité d'un nouvel acte de l'intelligence : le jugement, qui se fixe, en connaissance de cause, sur le moyen le mieux adapté à la fin, d'après les circonstances. Cet acte de jugement réclame un discernement avisé. Un homme qui a du jugement pratique, cela ne se voit pas tous les jours; il y faut beaucoup d'expérience, de maturité, de bon sens, de clarté d'esprit. Bien souvent on n'y réussit pas soi-même et l'on est obligé d'aller chercher l'avis d'un sage conseiller. *Ibid.*, q. XIV, a. 6.

Huitième acte : choix, par la volonté (élection), du moyen jugé le plus apte. — Une fois que le jugement s'est déterminé à un moyen de préférence à tous les autres, la volonté, parallèlement, l'adopte; elle fait choix de cette action jugée la plus apte. Dans ce choix définitif, s'affirme la liberté. Pouvant faire ceci, je me décide à le faire, parce que ma raison en juge ainsi, alors qu'elle pourrait trouver des motifs de faire le contraire, ou tout au moins de s'abstenir. Le choix, que précède le jugement, est la conclusion logique des convictions, des finalités vers lesquelles tout à l'heure j'étais en haleine dans la phase de l'intention. Entre l'intention générale et la conclusion pratique, il y a eu un raisonnement, un syllogisme avec la majeure (la fin générale), une mineure portant sur le moyen pratique, déterminé à adopter, puis enfin une conclusion. Derrière toutes nos actions, il y a un raisonnement semblable; c'est pourquoi on les appelle raisonnables : elles sont une œuvre de raisonnement. *Ibid.*, q. XIII, a. 3.

3° *Phase des réalisations.* — Jusqu'ici l'action ne s'est pas réalisée. J'ai réfléchi, raisonné, j'ai abouti à décider ce que je voulais faire; mais cela n'est pas encore fait. Il y a des résolutions très précises qui ne passent jamais à l'acte. Réaliser, c'est le moment décisif de l'action, à cause de la résistance possible des passions contraires et des efforts à fournir pour vaincre les difficultés rencontrées.

Neuvième acte : intimation ou précepte de la réalisation du moyen de l'action. — Une fois que, dans le jugement et le choix, on a décidé une action, il reste à l'intelligence d'en intimer la réalisation. Il ne s'agit plus de dire : « Voilà ce qu'il faut faire », mais « Faisons-le coûte que coûte. » Ce verdict peut être particulièrement pénible dans la lutte morale, mais il doit exister : la moralité est dans les mœurs, non dans les intentions et les résolutions factices, mais dans les actions réelles et réalisées. *Ibid.*, q. XVII, a. 3, ad 1um.

Dixième acte : volonté qui applique les facultés exécutrices. — Cette intimation du précepte étant donnée

reste l'effort volontaire qui applique à l'accomplissement de l'action les facultés exécutrices. Ces facultés exécutrices varient suivant les actions à réaliser, l'esprit, s'il s'agit d'un travail intellectuel, les membres, s'il s'agit d'un labeur matériel, etc. Cette réalisation, pour se continuer, est le fait d'une motion volontaire persévérante. *Ibid.*, q. XVI, a. 3, ad 1um.

Onzième acte : la satisfaction de la volonté qui a conquis la fin désirée. — Enfin, cette exécution même met dans la volonté la joie de posséder enfin le bien désiré, la fin escomptée. L'action a son résultat. Le cycle de cette action est terminé.

Voilà donc l'action humaine dans sa complexité, dans sa coupe foncière et sa configuration psychologique. Nous en donnons ici un tableau résumé.

ACTES D'INTELLIGENCE ET DE VOLONTÉ QUI INTÈGRENT UN ACTE VOLONTAIRE COMPLET D'APRÈS SAINT THOMAS

Actes de l'intelligence.	*Actes de volonté.*
1° *En regard de la fin :*	
1. *Idée* d'un bien aimable, d'une fin désirable.	2. *Amour* de complaisance pour ce bien, pour cette fin.
3. *Jugement* appréciant la possibilité de conquérir ce bien, de réaliser cette fin.	4. *Volonté efficace* de tendre à la réalisation de la fin.
2° *En regard des moyens :*	
5. *Conseil* institué pour rechercher les moyens de réaliser la fin.	6. *Consentement* à ces divers moyens proposés par l'esprit.
7. *Jugement* qui détermine le moyen le plus apte.	8. *Choix* (élection) du moyen jugé le plus apte.
3° *En regard des réalisations :*	
9. *Intimation* ou *précepte* de la réalisation du moyen, de l'action.	10. *Vouloir qui applique* les facultés exécutrices.
	11. L'acte étant réalisé par l'une ou l'autre des facultés dont il relève, la volonté *jouit* de la possession de la fin obtenue.

Quand nous disons que tous ces actes interférents d'intelligence et de volonté composent l'action humaine, nous entendons celle-ci de l'action humaine *intérieure* par opposition à l'action humaine *extérieure*. Qu'est-ce à dire? L'action humaine extérieure, c'est l'action particulière réalisée : tel acte vertueux, tel acte de vertu ou de devoir d'état, cette étude, ce renoncement, cette prière, cette démarche, ce service rendu, etc., en un mot, toute œuvre que nous faisons, toute besogne que nous accomplissons, toute activité que nous déployons. Nous la nommons extérieure, non parce qu'elle se manifeste toujours extérieurement par des mouvements corporels, mais parce qu'elle est en dehors de l'action intérieure de discernement qui la commande raisonnablement. Cette action humaine intérieure est précisément ce complexe d'actes d'intelligence et de volonté dont nous venons de parler en tout ce chapitre. Il me faut, pour faire œuvre raisonnable d'étudier, de prier, d'être charitable, etc., avoir raisonné préalablement, en conformité avec un but précis, de l'opportunité de l'action en cause. La raison du but, la raison du moyen : voilà le raisonnable obligé de l'action humaine. Au sein de cette action intérieure, de cette réflexion et de ce jugement pour l'action raisonnable, le discernement, on l'a vu, affecte trois actes qui sont actes d'intelligence : le conseil, le jugement et l'intimation. Et ce sont précisément ces actes qui, lorsqu'ils seront parfaits, c'est-à-dire intelligents, lucides, sagaces, accommodés aux exigences de la loi morale et à celles des actions pratiques qu'ils commanderont, constitueront la vertu cardinale de prudence ou vertu du gouvernement de soi même. Dans la conscience surnaturelle, la vertu « infuse » de prudence sera également le parfait usage de ces trois actes intellectuels en vue de discerner, sous l'impulsion de l'amour de Dieu, les actes qui accomplissent sa loi. Le vrai prudent sera l'homme du bon conseil, du bon jugement et de la bonne décision impérative. Les perfectionnements nécessaires à la prudence auront pour effet d'assurer plus d'acuité intellectuelle à ces trois actes. C'est aussi par la déficience ou l'imperfection de l'un ou l'autre de ces mêmes actes que seront caractérisés les vices opposés à la vertu de prudence.

Est-ce que tous ces actes d'intelligence et de volonté qui composent l'action humaine intérieure jouent à propos de tout ce que nous faisons, et j'entends parler ici de toutes nos actions raisonnables? Non, pas toujours, de façon aussi explicite : quelques-unes de nos actions se présentent sans complication, car elles se renouvellent dans des circonstances quasi inchangées, elles n'ont pas besoin d'être précédées d'un conseil informateur ni d'un long raisonnement, surtout si elles sortent d'habitudes depuis longtemps fixées et orientées. Ia-IIæ, q. XIV, a. 4, ad 2um, ad 3um. Au début, il a fallu réfléchir; mais le raisonnement, au moins dans sa complication, n'a plus à intervenir. Toutefois, ces automatismes ont besoin d'être surveillés; le discernement doit toujours être attentif à toute action, même habituelle, à cause des modifications inattendues dans les circonstances qui l'accompagnent. La vertu de prudence donne à notre conscience d'appliquer sa clairvoyance à toutes nos situations, embarrassées ou simples, et d'en faire sortir le verdict de l'action morale.

IV. LA PRUDENCE VERTUEUSE. — La prudence est une vertu morale, parce qu'elle suppose la rectification de la volonté vis-à-vis de tout le bien moral; il s'agit d'accomplir de bonnes actions en les discernant partout où elles sont exigées. Elle est sans doute une perfection de l'intelligence, mais son discernement est au service de la volonté rectifiée vis-à-vis de tout le bien raisonnable. Le prudent ne discerne pas pour le plaisir d'examiner des cas compliqués et de faire preuve de souplesse et de perspicacité d'esprit, mais parce qu'il veut bien faire, pratiquer la vertu, obéir à la loi de Dieu. La prudence est préceptive du bien. IIa-IIæ, q. XLVIII, a. 4.

1° *La prudence est une vertu spéciale.* — Elle se distingue des autres vertus. Nous savons qu'il y a trois cadres principaux de vertus : les vertus intellectuelles d'ordre spéculatif, les vertus intellectuelles d'ordre pratique, et les vertus morales. Tout d'abord, la prudence se distingue des vertus intellectuelles spéculatives. Celles-ci se divisent en deux catégories : la sagesse ou les sagesses, puis les sciences. La sagesse, et les sciences visent à connaître le vrai, qu'il s'agisse du vrai, explication dernière des choses comme la sagesse, ou qu'il s'agisse du vrai par raisonnement ou par induction, comme les sciences. Elles ont trait à ce qui est vrai en tout état de cause, en dehors de toute contingence : la philosophie étudie les raisons premières des êtres; les sciences étudient les lois générales des phénomènes et des faits. La prudence, tout comme les vertus intellectuelles, discerne le vrai, mais le vrai pratique, l'action à réaliser en tant qu'elle est conforme à la loi du bien, à la volonté de Dieu. Mais ce n'est pas la même façon de raisonner que dans les sciences spéculatives : on ne cherche pas à connaître pour connaître, pas même à devenir savant en fait de doctrine morale, tel le moraliste, ou en fait de cas pratiques, tel le casuiste; on cherche seulement à voir comment il faut agir pour être vertueux et pour bien se conduire.

La prudence se distingue des vertus intellectuelles pratiques ordonnées aux œuvres de métier, aux be-

soignes et fabrications de toute sorte. En d'autres termes, la prudence se distingue de l'art. Par art, ici, l'on n'entend pas spécialement les beaux-arts, bien qu'ils y soient compris, mais tout savoir technique de fabrication quelconque, utilitaire ou non, tout savoir-faire professionnel.

L'art et la prudence se ressemblent en tant qu'il s'agit, de part et d'autre, d'un perfectionnement de l'intelligence pratique. Art et prudence sont en vue de l'action. De plus, art et prudence sont des « vertus », lesquelles ont pour économie de diriger avec perfection l'œuvre ou l'action qu'elles visent, et cela conformément à un plan préalablement conçu, à une fin actuellement voulue : elles sont toutes deux régulatrices d'œuvre et d'action. La prudence me dicte comment me comporter dans telle occasion dangereuse; mon art ou mon métier me dicte la façon de bâtir cette maison, de confectionner cet habit. Ia-IIæ, q. LVII, a. 4. Mais la différence de leur fin respective met une différence radicale entre l'art et la prudence. La fin sur laquelle doit se régulariser la prudence, c'est la destinée suprême de l'homme et, en cette visée, sa perfection morale. Cette fin générale s'impose toujours et en toutes circonstances. Impossible, si l'on veut se conduire en homme raisonnable et surtout en croyant, d'agir à l'encontre de ce but. L'art n'est rectifié que vis-à-vis d'une fin particulière, d'un idéal restreint et déterminé. Le choix de cet idéal n'engage pas, de soi, l'idéal moral de la vie humaine. On peut embrasser telle ou telle carrière, avoir tel ou tel métier, fabriquer tel ou tel objet, le but de perfection vertueuse restant sauf et devant être assuré par ailleurs et en tout état de cause. *Ibid.* De cette différence dans les fins suit une différence dans les moyens employés. La fin de la prudence étant universelle, les moyens de l'atteindre participent à cette universalité : les manières d'être moral, d'être prudent, se renouvellent et se multiplient à l'infini, étant données la multiplicité des actions humaines et la variété des circonstances dans lesquelles elles s'engagent; car partout et toujours, nous sommes obligés d'être vertueux et de servir Dieu. La fin de l'art étant particulière et restreinte, l'artisan a, pour ainsi dire, la carte forcée dans le choix de ses moyens; du moins la variété de ces moyens n'est pas de rigueur : il suffit que ceux qui sont employés habituellement servent à réussir le type d'œuvre que l'on a en vue. Il y a du procédé au fond de toute technique, et la science technique est précisément la science des meilleurs procédés. Mais il n'y a pas de procédés *ne varietur* en morale : la prudence vertueuse doit accommoder son discernement à l'infinie variété des actions et à l'instabilité de leurs circonstances changeantes. Pour autant qu'il tendrait à se mécaniser, le discernement se rapprocherait du procédé. La casuistique, poussée à l'excès, substitue des procédés et des recettes à l'infinie souplesse que doit garder la prudence vertueuse en face des complexités de la vie morale. IIa-IIæ, q. XLVII, a. 4, ad 2um.

De cette même différence des fins, sur lesquelles se rectifient l'art et la prudence, suit une différence capitale. L'art, ne visant qu'une fin particulière, ne cesse point, chez celui qui le possède, du fait que ce dernier ne l'exerce point. Un médecin, par exemple, ne cesse pas d'être médecin parce qu'il refuse de soigner quelqu'un. Un savoir technique reste avec toute sa valeur, même quand on ne l'utilise point. Si, de fait, on l'utilise, c'est pour un motif extérieur à lui et qui n'est pas la condition expresse pour que subsiste ce savoir technique. Un artisan peut exercer son métier pour gagner de l'argent; mais il peut l'exercer pour un autre motif; il peut même s'abstenir de l'exercer parce que tel est son bon plaisir. Mais, parce que la prudence suppose la rectification du vouloir vis-à-vis du but final de toute la vie, de tout bien, quel qu'il soit, il en résulte qu'elle ne peut manquer de s'exercer, c'est-à-dire d'appliquer son discernement à réaliser toute action qui se présente en convenance de ce but final. La prudence inclut, dans sa perfection de vertu, le vouloir efficace du bien; elle est faite pour en assurer la réalisation pratique. Le médecin qui refuse, dans un cas donné, d'exercer sa science médicale n'en mérite pas moins le nom de médecin, tandis que celui qui ne décrète pas l'accomplissement du bien et, de fait, ne l'accomplit pas chaque fois qu'il le doit, ne mérite pas le nom de prudent. IIa-IIæ, q. XLVII, a. 1, ad 3um; Ia-IIæ, q. LVII, a. 1. Cette différence entre art et prudence au point de vue de la nécessité de la mise en œuvre, se poursuit dans la qualité même de l'œuvre réalisée. Un artisan peut sciemment et volontairement saboter son ouvrage, il ne perd pas, pour autant, son savoir-faire ; ce n'est point son art qu'il faut accuser ici, mais son caprice ou sa mauvaise volonté. Au contraire, la prudence, c'est la moralité en action; si donc elle s'employait volontairement à dicter des actions mauvaises, elle ne serait plus la moralité, elle ne serait plus la prudence vertueuse. Les vertus intellectuelles, dans l'ordre spéculatif ou dans l'ordre pratique, n'entrent pas par elles-mêmes dans la moralité d'un individu; elles ne fournissent des œuvres morales que lorsqu'elles sont sous la coupe des vertus morales, lorsque la vertu de prudence leur dicte, au delà de leur but immédiat, un but moral. Et c'est la vertu de prudence qui, au service d'un but vertueux, doit décider du bon usage de nos arts, de nos sciences, de notre savoir-faire technique : on n'a pas le droit de faire une œuvre intellectuelle ou artistique, une œuvre quelconque qui ait un emploi immoral, encore qu'en elle-même, au point de vue intellectuel, artistique ou professionnel, cette œuvre puisse être parfaitement réussie. Ia-IIæ, q. LVII, a. 3, ad 2um. Les vertus intellectuelles sont donc subordonnées aux vertus morales, et, si l'on veut parler de hiérarchie dans les vertus humaines, il faut dire que les vertus morales sont les premières des vertus; et la prudence, qui suppose la rectification totale de la volonté et garantit l'exercice de toutes les vertus, se place au premier rang des vertus morales.

2° *La prudence est distincte des autres vertus morales.* — La prudence applique son discernement aux actions de toutes les autres vertus; elle juge ce qu'il faut faire pratiquement pour être juste, fort, tempérant, dans tous les cas qui se présentent. La prudence se rencontre ainsi au carrefour de la pratique de toutes les vertus. Cependant, elle n'en est pas moins distincte des autres vertus, dit saint Thomas, de même que le soleil rayonne sa lumière sur tous les corps, tout en restant distinct de ceux-ci. Tous les actes vertueux sont la matière de la vertu de prudence, en tant qu'ils relèvent de son discernement qui en dicte l'opportune obligation et le « juste milieu » raisonnable. Ia-IIæ, q. LIV, a. 1-4.

En revanche, la prudence à l'état de vertu suppose la conscience établie dans toutes les vertus. Certes, il n'est pas nécessaire de posséder toutes les vertus pour poser un acte de discernement moral. Il y a des gens qui ont des mœurs dépravées et qui, par ailleurs, sont pleins d'équité dans leurs affaires commerciales et dans leurs rapports avec autrui. Même dans l'ordre de leur penchant vicieux, par exemple dans l'ordre de l'orgueil ou de la sensualité, ils peuvent avoir des retenues, des actes d'abnégation et d'humilité, par conséquent de véritables actes de prudence. Mais la prudence, ou discernement moral, ne sera dans une conscience à l'état de vertu garantissant la pratique vertueuse en toutes circonstances que si cette conscience est pleinement et universellement vertueuse. Le discernement

prudentiel, pour qu'il s'affirme toujours, dans n'importe quelle occasion, et dicte impérieusement le devoir, suppose nécessairement l'habituelle et efficace volonté vertueuse, l'amour du bien, l'amour de Dieu auquel on se trouve prêt à obéir, quelle que soit l'action en cause, quel que soit le devoir qui se présente. Si l'amour du bien n'est pas total, si, par exemple, la volonté n'est pas armée contre telle ou telle faiblesse de passion, le discernement flanchera lorsque cette passion surgira. Soyez justes habituellement; mais, si vous n'avez pas la vertu de tempérance ou la vertu de force, vous manquerez un jour ou l'autre à la justice, quand la peur de l'effort ou la tentation alléchante surgira. C'est dans l'intensité et l'universalité du vouloir vertueux que réside la garantie de sécurité du discernement moral. Ia-IIæ, q. LVIII, a. 4, 6; *De virtutibus*, q. I, a. 2.

Ici, surgit une assez grave difficulté. Nous venons de dire que le discernement, à l'état de vertu, suppose une entière rectification morale; autant dire qu'elle suppose la conscience établie dans la perfection de toutes les vertus. Mais comment cela peut-il se faire? N'est-ce pas le discernement prudentiel qui dicte les actes vertueux, leur imposant ce « juste milieu » qui est la marque du raisonnable. Or, ce sont précisément ces actes qui, en se renouvelant, formeront peu à peu la vertu et progressivement l'enracineront. Nous avons donc ce paradoxe : c'est la prudence avec son discernement répété qui façonne en nous les vertus et pourtant les vertus sont présupposées à ce discernement. Pour résoudre cette difficulté, il faut dire quelques mots de la genèse des vertus en nous. Remontons au début de la vie morale. Supposons la conscience sans vertu, par exemple après une longue période d'égarements. Qu'y a-t-il en elle? Tout d'abord, cette première base de la moralité : l'évidence de l'obligation du devoir, soit qu'on entende celui-ci des exigences primordiales de la loi naturelle, soit qu'on y ajoute la connaissance — comme elle existe chez un croyant — de l'obligation de la loi de Dieu. A cette évidence de la raison correspond, dans la volonté, une inclination à accomplir désormais le devoir et ses différents objectifs de vertu. Toutefois, cette inclination, à supposer même que la grâce l'appuie, ne se présente pas comme un vouloir parfait et sûr de ses propres réalisations; c'est un acquiescement, une résolution idéale et non pas encore une volonté à l'état d'efficacité certaine. Déjà, dans ces conditions, un discernement prudentiel est possible et peut dicter tel ou tel acte de vertu, que peut-être on n'avait pas jusqu'alors pratiqué. La *vertu* de prudence et la *vertu* morale correspondant à cet acte sont loin d'être engendrées. Il y a, de part et d'autre, un heureux commencement : une disposition, dans la volonté, à désirer derechef la vertu; une disposition, dans la raison, à renouveler le judicieux discernement; enfin, une disposition, dans les tendances passionnelles, à se plier de nouveau à un bon usage d'elles-mêmes. Ce ne sont encore là que des inclinations instables et qui sont loin de garantir la continuité de la vie vertueuse. Supposons maintenant que le goût moral s'affirme, que les actes bons se répètent et se succèdent, la prudence, par l'expérience qu'elle acquiert, devient plus judicieuse, plus clairvoyante et plus impérieuse de bonnes actions. D'autre part et dans la même progression, les vertus morales prennent plus profondément racine dans la conscience : l'amour du bien accroît son intensité et refoule, avec une énergie toujours de plus en plus vaillante, les résistances passionnelles. Ainsi, dans cette genèse de la vertu, il y a interférence et renforcement mutuel entre la prudence et les autres vertus. La conscience morale emploie son discernement à faire valoir et à faire accomplir les actes réclamés par les intentions vertueuses; les assagissements qui en résultent et qui stabilisent les vertus se retournent en expérience acquise et en force volontaire dont bénéficie la prudence pour son conseil, son jugement et son précepte. La prudence est la bonne ouvrière de la conscience vertueuse; mais celle-ci lui assure toute sa rectitude. Ia-IIæ, q. XLVI, a. 3, ad 3um; IIa-IIæ, q. XLVII, a. 6, ad 3um; voir le commentaire de Cajétan sur ces deux articles.

V. LA PRUDENCE SURNATURELLE. — Pour être vertueux et sûr de lui-même, le discernement prudentiel devra donc partir de convictions morales bien assises et d'une volonté décidée à la pratique de toutes les vertus.

Mais les faits ne semblent pas répondre à cette définition de la prudence. Nous voyons en effet cette habileté du discernement utilisée non seulement pour le bien, mais aussi pour le mal. Il y a des gens très adroits et très avisés dans leur manière d'agir, très astucieux dans leurs entreprises commerciales et lucratives, très intelligents dans l'établissement de leur fortune ou de leur situation, mais aussi peu soucieux que possible de vertu et surtout de sainteté. D'autre part, nous voyons des vertueux, réputés tels, qui conduisent saintement leur vie, dans l'amour de Dieu et selon toutes les obligations de sa loi, et qui n'ont aucune habileté dans leurs affaires humaines et ne réussissent en rien. La prudence naturelle pourrait-elle donc exister sans la prudence surnaturelle et réciproquement? Telle est la question à résoudre. Nous verrons successivement : la prudence naturelle, la prudence surnaturelle, leurs rapports, le don de conseil, auxiliaire de la prudence surnaturelle.

1° *La prudence naturelle.* — On rencontre, chez des gens qui font habituellement bon marché de la loi morale, une grande habileté de discernement et de jugement pratiques : un voleur peut très intelligemment méditer et accomplir ses larcins, déployer une dextérité extraordinaire à les exécuter. Il y a des commerçants très roués en manigances frauduleuses. La passion sensuelle sait habilement et de loin circonvenir et hypnotiser ses proies. Dans tous ces genres de péchés, nous voyons cet astucieux discernement au service d'une volonté perverse. Notre-Seigneur nous en prévient : « Les fils de ce siècle sont plus prudents que les fils de la lumière. » Luc., XVI, 8. C'est là une fausse prudence, une prudence pécheresse, la « prudence de la chair », comme la nomme saint Paul, en l'opposant à la « prudence de l'esprit. » Rom., VIII, 5. On voit nettement ce qui caractérise cette fausse prudence par rapport à la prudence vertueuse. L'opposition n'est pas dans la dextérité et la sagacité du raisonnement et du jugement pratique, mais en ceci : la prudence pécheresse est au service d'une volonté déréglée, immorale, vicieuse, tandis que la prudence vertueuse est au service d'une volonté droite, rectifiée à l'endroit de la loi morale et de la volonté de Dieu. IIa-IIæ, q. XLVII, a. 13.

Il y a une autre prudence qui n'est point pécheresse, mais qui se distingue pourtant de la prudence vertueuse : c'est l'habile discernement des affaires de ce monde. Elle est au service non pas immédiatement d'une fin morale, mais d'une fin particulière ; un négoce, un succès d'argent, une situation à faire prospérer. L'existence humaine, avec les multiples intérêts qu'elle doit sauvegarder, réclame constamment cette attention prudente et experte : il faut se démener, se garer, conquérir, ne pas se laisser vaincre dans la lutte pour la vie. Mais il est clair que cette prudence naturelle ordonnée à des buts utilitaires est, d'une certaine façon, indépendante d'une fin vertueuse morale. Quelle que soit la fin dernière que l'on donne à sa vie, il faut diriger ses affaires humaines et tâcher d'y réussir. *Ibid.* Évidemment, tout homme, en quelque situation qu'il soit, est tenu au bien moral : il doit être honnête

en ce qu'il fait, sanctifier ses actions en leur donnant pour visée suprême Dieu aimé, Dieu servi; mais il n'en reste pas moins qu'en fait la réussite d'une entreprise, d'un commerce, de telle ou telle activité professionnelle, ne réclame pas l'intention de cette fin morale ni l'intervention d'une prudence rectifiée par des fins vertueuses ou surnaturelles. Cette prudence dans les affaires humaines peut donc parfaitement exister, dans la conscience, avec un état habituel de péché. Elle existera aussi chez les vertueux, mais subordonnée à une prudence vertueuse : leur discernement moral devra intervenir dans la conduite de leurs affaires humaines, pour leur donner une fin honnête et, s'ils sont croyants, surnaturelle.

Il peut y avoir une prudence morale d'ordre naturel, chez les incroyants, puis chez les croyants à la foi engourdie qui ne se conduisent que d'après des motifs naturels, enfin, chez des croyants en état de péché mortel, quand leur discernement s'applique à faire le bien en dehors de leurs actions coupables. Je ne dis pas que, dans ces diverses consciences, la prudence morale soit à l'état de vertu, mais elle peut y être à l'état de rectitude passagère vis-à-vis des actes vertueux intermittents qu'ils peuvent accomplir. Il y a des hommes qui n'ont pas la foi, pas de religion, et qui sont honnêtes, justes et loyaux, de mœurs correctes : ils ont des vertus naturelles et un discernement moral qui y préside et d'après lequel ils dirigent leur conduite en se référant aux obligations prescrites par la loi morale naturelle. De même, il y a des croyants en état de péché mortel, parce qu'ils négligent sciemment les préceptes primordiaux de la loi divine positive, mais qui, à côté de cela, dans leur vie privée ou dans leurs relations avec autrui, sont honnêtes, justes et bienfaisants.

Qu'est-ce qui est requis pour cette vertu de prudence naturelle? Elle suppose, dans la conscience, certaines convictions morales, au moins celles que dictent les premiers principes de la Loi morale naturelle. Ces premiers principes ont leurs applications dérivées qui sont les fins générales des vertus cardinales. Le bon sens humain, expressif des lois de la vie raisonnable, marque, pour l'honnête homme, les principaux préceptes moraux. La vertu de prudence naturelle part aussi de la rectitude du vouloir vertueux. Cela étant supposé, elle s'acquiert lentement, par apprentissage personnel et par expérience de la vie.

Ici intervient, comme dans toutes les vertus, la question des heureux tempéraments. Il y a des gens qui ont des passions peu exigeantes et qui possèdent, plus que d'autres, le goût et la volonté de la vertu. Il en est qui naissent avec une sensibilité beaucoup moins impressionnable et sont moins égoïstes, plus généreux de cœur, plus forts de volonté. Enfin, il en est qui, par équilibre natif de leurs facultés, possèdent le bon sens, le calme réfléchi, la sollicitude pratique et la prévoyance. Mais ce ne sont là que des dispositions générales. Pour discerner ce que doivent être les réalisations vertueuses en toutes occasions et circonstances, une expérience morale est à acquérir; elle ne se perfectionne que lentement. Ce qui est nature est déterminé. Or, rien de plus indéterminé que la façon dont se présentent nos multiples actions pour qu'elles s'accommodent à l'obligation morale. Certes, les qualités natives favorisent la décision de conscience; mais, devant la nouveauté et l'inédit des cas pratiques, il faut plus que du flair, il faut une loyale et vertueuse prudence.

2° *La prudence surnaturelle « infuse ».* — La prudence surnaturelle « infuse » est le fait seulement de ceux qui sont en état de grâce et possèdent la charité surnaturelle.

Quand celle-ci prend possession de la conscience, il se produit un total renversement du cœur : Dieu est aimé en lui-même; il devient le but prépondérant, celui qui est en perspective dernière de tout ce qui est voulu. Dès lors, doivent intervenir les vertus morales surnaturelles, « infusées » par Dieu dans les puissances d'action en même temps que la charité. En effet, il ne s'agit plus seulement de gouverner ses passions et de diriger sa conduite selon la seule raison et par des motifs purement humains. Il faut maintenant prouver l'amour pour Dieu, vivre conformément à sa volonté, pratiquer sa loi. Mais comment serions-nous capables de cette motivation surnaturelle de nos actions si, par la grâce de Dieu, nous ne recevions point cette capacité dans nos facultés d'action? Cette capacité de l'action morale surnaturelle, dont nos facultés naturelles sont radicalement incapables, est le résultat en nous des vertus « infuses ». Elles sont le prolongement, logiquement nécessaire, du don de la charité. Si Dieu nous retourne la volonté pour que celle-ci ne cherche plus qu'en lui seul la fin dernière, il se doit de mettre nos puissances d'action à hauteur de ce dessein final. Par les vertus morales « infuses » de prudence, de justice, de force et de tempérance, il assure à notre charité pour Dieu de pouvoir donner sa preuve et de conduire notre vie morale dans l'esprit de foi et dans la sanctification de nos actions par l'amour. Pour que le discernement de notre conscience ait toutes les garanties à l'endroit des actions qui se rapportent à notre vie surnaturelle, non seulement Dieu « infuse » dans notre intelligence la prudence, mais il raffermit la faiblesse morale des facultés dont cette prudence guidera les actes. Il met en elle des « perfectionnements », des dispositions stables, qui les rendront souples aux injonctions de notre conscience inspirées par l'esprit de foi : la justice dans notre volonté, la tempérance et la force dans nos puissances de sensibilité. Par là sont prévenues les résistances susceptibles de faire hésiter le verdict de notre discernement et de mettre en échec notre volonté qui aime Dieu et se propose d'accomplir sa loi. Iª-IIæ, q. LXIII, a. 3; IIª-IIæ, q. XLVII, a. 14; *De virtut.*, q. I, a. 10.

Cela étant rappelé, il est facile de conclure que la prudence surnaturelle « infuse » ne se trouve pas chez celui qui, étant en état de péché mortel, a perdu la grâce sanctifiante. Qu'il soit en état de péché mortel ou non, l'homme peut avoir la prudence des affaires de ce monde, être industrieux et avisé en ses activités pratiques. Sans doute, ces activités devraient s'ordonner à la fin dernière, et c'est pourquoi, chez celui qui vit dans la ferveur de la charité, elles sont surnaturalisées et rendues méritoires par l'intention qui, par cette même charité, les ordonne à Dieu. Mais enfin, cette charité peut être absente, sans que soient compromises l'habileté et la réussite d'entreprises qui, pour la plupart, à les prendre en elles-mêmes, n'exigent pas une absolue rectification morale. L'homme en état de péché mortel, s'il n'a pas la prudence « infuse », peut avoir, comme il a été dit plus haut, une certaine prudence morale, un discernement d'ordre naturel; mais il n'exerce pas ce discernement — cela va de soi — dans l'acte même de son péché. Est-ce à dire qu'il soit incapable, à côté de ce péché, d'un discernement prudentiel correct en d'autres matières vertueuses et même, à un autre moment, en cette matière morale qui l'a vu précédemment succomber? Évidemment non. Ce qu'il faut dire, c'est qu'étant pécheur il n'a pas la prudence à l'état de vertu parfaite; mais il peut garder d'heureuses dispositions natives et acquises dans l'ordre moral et dans celui du discernement prudentiel.

3° *Comparaison entre la prudence naturelle et la prudence surnaturelle.* — La prudence surnaturelle n'est pas le résultat de qualités natives. Elle n'est

point acquise par l'entraînement et la répétition des actes comme la prudence naturelle. C'est Dieu qui la donne et l'augmente en même temps qu'il donne la grâce et qu'il l'augmente, en proportion des preuves données par la conscience d'une disposition de plus en plus fervente à aimer Dieu.

Par la prudence surnaturelle « infuse », nous sommes mis en état de diriger nos actions dans la sanctification, de les rendre agréables à Dieu et méritoires du salut et d'une plus grande charité. Mais, par elle, ne nous est pas donné le sens moral naturel, du moins directement; et c'est pourquoi, la prudence « infuse » étant perdue par le péché mortel, on peut se trouver à court de motifs efficaces pour rester moral selon les obligations de la loi naturelle. Cette prudence « infuse » ne confère pas non plus la sagacité naturelle de l'esprit pratique, ni l'habileté à réussir les affaires humaines. IIª-IIæ, q. XLVII, a. 11. Elle donne seulement la faculté d'orienter sagement ses actions à la destinée surnaturelle. Si, avant d'être établi ou rétabli dans la grâce sanctifiante, quelqu'un possède des prédispositions natives ou des habitudes (tempérament, passions enracinées, penchants dominants), ces tendances plus ou moins impérieuses ont chance de rendre très difficile l'exercice de la prudence surnaturelle. Celle-ci, en elle-même, est une capacité suffisante d'action vertueuse, mais elle n'évince pas — ce n'est pas son rôle — toutes les difficultés que la vie antérieure et le comportement individuel ont pu accumuler. Ce n'est pas une dextérité de jugement pratique en toutes choses et en n'importe quoi qui tombe du ciel avec la prudence « infuse »; celle-ci laisse subsister les perfections ou les imperfections d'ordre naturel : elle apporte seulement la capacité, à portée tout individuelle, de réussir, dans la conduite de la vie, ce qui intéresse la moralité et le salut.

La prudence naturelle, à l'état de vertu, ne se rencontre guère chez les jeunes gens; elle est surtout le propre des vieillards qui, à leur assagissement, ajoutent une longue expérience de la vie. La prudence surnaturelle est un don de Dieu, et toute âme en état de grâce la possède. Les enfants qui n'ont pas de raison la reçoivent par la grâce du baptême, mais n'en exercent pas l'acte. Parvenus à l'âge de raison, ils l'exercent à l'endroit de ce qui convient à leur salut, tant qu'ils conservent la grâce. Celle-ci augmentant, la vertu de prudence devient plus active à promouvoir la sanctification et à garder, dans la fidélité à Dieu, la vie spirituelle. *Ibid.*, ad 3um.

Il arrive que certains hommes soient constitués non seulement providence d'eux-mêmes, mais d'autres hommes qu'ils ont à commander, à diriger et auxquels ils doivent avis et conseils. Ceux qui commandent et dirigent ont de la prudence acquise et « infuse » non seulement pour se guider eux-mêmes, mais aussi les autres. Et ces autres trouvent, dans leur prudence, le discernement de se soumettre et de se confier à ces chefs et à ces conseillers, puis d'utiliser, pour le meilleur profit de leur vie, les ordres et les avis qu'ils en reçoivent.

4° *Le don de conseil.* — Le don de conseil est auxiliaire de la vertu « infuse » de prudence. Ce n'est pas le lieu de rappeler la théologie des dons du Saint-Esprit qui viennent en suppléance des vertus surnaturelles, théologale et morales. Voir l'art. DONS DU SAINT-ESPRIT. Supposant connue cette économie des « dons » dans la vie spirituelle, donnons brièvement la raison d'être du don de conseil.

Comme tous les autres dons, le don de conseil nous rend souples et dociles aux inspirations du Saint-Esprit dans le discernement de notre conduite morale sanctifiée. Qu'elle soit acquise ou infuse, la prudence procède par délibération, réflexion, raisonnement, jugement. Elle propose et compare, balance des probabilités, met en relief des aspects changeants, vise ce qui convient aux circonstances mobiles. L'action qu'elle s'applique à dicter se présente avec des aléas qui ne sont rien moins que certains, avec des résultats hypothétiques. La somme considérable de qualités d'esprit qui sont requises — comme nous le verrons aux chapitres suivants — pour assurer la parfaite droiture de la conduite morale, indique la complexité de beaucoup de nos actions. Notre raison, bien souvent, ne peut embrasser ces multiples contingences et y mettre la clarté désirable. « Les pensées des mortels, dit la Sagesse, sont hésitantes et leurs prévisions manquent de certitude. » Ce que notre raison ne peut assurer et ce que pourtant elle voudrait assurer, la raison divine l'assure en nous, dans la mesure où librement nous réclamons ce secours et nous nous y prêtons. Là où notre conseil a besoin d'entrevoir des opportunités insoupçonnées, où notre jugement hésite à se fixer, où notre décision tergiverse, où notre prévoyance et notre circonspection n'ont pas toutes leurs lumières, le Saint-Esprit, par touches mystérieuses et dont nous n'avons pas conscience, nous guide dans le dédale obscur, appuie la bonne volonté de notre charité; et ainsi le discernement qui s'en inspire dirige nos pas dans la voie de Dieu. Le don de conseil suit la loi générale des dons du Saint-Esprit. Sa finalité est notre perfection surnaturelle. Son rayonnement d'influence se proportionne à la ferveur de notre charité. Il ne se substitue pas à la prudence « infuse »; il la prolonge, là où l'obscurité ou l'indécision menacent de l'arrêter. S'il vient à point aux heures graves de notre vie, il est là pourtant, à toute heure de nos incertitudes d'action, grande ou petite, chaque fois que l'appelle notre amour de Dieu et que cet amour exige de savoir ce qu'il doit de fidélité et de service au divin Ami. IIª-IIæ, q. LII, a. 1, ad 1um, 2um, 3um; a. 2.

VI. LA PRUDENCE DANS LA PHASE DÉLIBÉRATIVE DU CONSEIL. — La prudence peut être considérée comme vertu morale naturelle ou comme vertu morale « infuse »; mais, de part et d'autre, elle est un discernement rationnel de la bonne action. Elle suppose la rectification de la volonté vis-à-vis de la fin morale, c'est-à-dire l'amour du bien. Dans l'ordre surnaturel, elle suppose la charité, efficacement aimante et désireuse d'accomplir la volonté de Dieu. C'est justement cet amour du bien et de la volonté de Dieu qui va appliquer la raison à discerner les actions qui seront l'accomplissement du devoir moral et la preuve de notre dévouement à Dieu. Il faut bien voir que la prudence ne se met à l'œuvre que sous la poussée affectueuse de cette volonté rectifiée : c'est parce que je veux aimer Dieu que je vais m'employer à discerner les moyens d'obéir à sa volonté.

Ce discernement prudentiel n'est pas un fait simple, il se compose — nous l'avons vu — d'actes d'intelligence et d'actes de volonté s'échelonnant en trois phases successives : la phase du conseil, auquel correspond, dans la volonté, le consentement; la phase du jugement, auquel répond, dans la volonté, le choix ou élection; la phase du précepte et parallèlement, dans la volonté réalisatrice, la mise en œuvre des facultés exécutrices. Nous allons reprendre, l'une après l'autre, ces phases du discernement prudentiel, en approfondir la psychologie, voir de quoi est faite leur perfection et d'où peut venir leur imperfection. Tout d'abord, du conseil et du consentement ou phase délibérative, nous verrons : la nature de l'un et de l'autre, ce qui est requis pour leur perfection, ce qui nuirait à cette perfection.

1° *Description du conseil et du consentement.* — 1. *Le conseil.* — Pour agir humainement, il faut réfléchir.

N'étant pas des intuitifs, ne saisissant pas d'emblée, avec certitude, par un regard simple, toute la complexité des choses et du réel, nous devons y regarder à plusieurs fois, envisager les uns après les autres tous les aspects et toutes les circonstances, et ensuite délibérer, comparer, évincer, adopter. Nos actions évoluent dans la mobilité déconcertante de circonstances extérieures et intérieures toujours changeantes. Nos affectivités, nos passions, nos sentiments, qui président à nos actions, diffèrent continuellement. Nos lignes de conduite sont souvent tributaires d'événements fortuits qui ne dépendent pas de nous; elles s'engagent parfois en face des libertés d'autres personnes dont nous ne savons pas d'avance l'orientation. Pour agir humainement, il faut compter avec cette mobilité de nos sentiments, de nos dispositions, des événements, des choses et des personnes. Dans cette universelle contingence, notre raison, sollicitée par notre volonté amoureuse du bien et impatiente de trouver les meilleurs actions, s'applique donc à une enquête préalable des moyens les plus aptes à réaliser la fin; car cet amour de la fin postule et exige des moyens qui lui soient parfaitement adaptés s'ils entendent prouver l'amour. Saint Jean Damascène appelle le conseil « un désir qui s'informe ». En principe, le conseil est affaire personnelle. Nous devons, pour notre propre compte, discuter des meilleurs moyens d'accomplir nos devoirs, de gouverner nos passions, de réaliser notre sanctification. Cependant, dans les cas difficiles et exceptionnels, nous pouvons avoir besoin du conseil d'un autre plus sage, plus expérimenté et plus objectif que nous. Mais encore, c'est notre conseil intérieur qui nous dicte ainsi l'opportunité de demander conseil, puis de bien user des avis qui nous sont donnés.

Toutes nos actions doivent-elles être soumises à cette enquête préalable du conseil? Non. Le conseil est en vue du jugement qui décidera de l'action en dernier ressort : c'est une première démarche qui doit finalement aboutir au choix d'un moyen unique convenant à la fin. Mais, si le jugement en question ne souffre pas de difficultés, si l'on sait d'avance ce que l'on a à faire, il est parfaitement inutile d'enquêter par un laborieux conseil. Il y a des actions habituelles qui s'imposent telles quelles et n'ont qu'à se répéter; tenir conseil à leur propos ne ferait que troubler et entraver leur bonne réalisation. D'autre part, cela va sans dire, on n'enquête pas sur des détails qui n'ont pas d'influence sur la bonne réussite de l'action. Notons bien ceci : la raison même de l'argumentation prudentielle, de la prudence elle-même, c'est le doute, surgi en notre conscience à propos de ce que nous avons à faire quand cela même nous met en incertitude et en perplexité. Nous nous mettons à raisonner pour passer du doute à une certitude pratique. Iª-IIæ, q. XIV, a. 1; *ibid.* ad 1um, 2um, 3um.

Supposons qu'il y ait doute et incertitude, par conséquent matière à conseil : comment ce conseil doit-il fonctionner? Il part de la fin bien vue et résolument voulue, mais son rôle est de débattre la convenance des divers moyens à réaliser cette fin; puis de bien peser si ces moyens sont actuellement réalisables.

Quelle est la fin que suppose le conseil? Ce n'est pas immédiatement ce que nous appelons la fin dernière, c'est-à-dire, dans la conscience surnaturelle, Dieu aimé, ou, dans la conscience naturelle, le bien honnête et vertueux; il est entendu que le but d'amour de Dieu ou du bien vertueux préside, au moins implicitement, à tous nos conseils de moralité et que toute fin particulière que nous nous proposons s'y réfère, sinon actuellement, du moins virtuellement. Mais la fin que présuppose le conseil, avant de commencer son enquête, est celle qui est immédiatement désirée, attingible par l'action, c'est-à-dire, dans une conscience vertueuse, telle ou telle prescription à observer : pardonner une injure, soulager une détresse morale, s'acquitter d'un devoir de sa charge, etc. C'est à partir de cette fin particularisée que le conseil s'exerce à découvrir les moyens convenables et actuellement réalisables. Iª-IIæ, q. XIV, a. 2.

Le conseil peut-il se prolonger indéfiniment? Non, parce qu'il n'examine pas les divers moyens dans l'abstrait : dans ce cas, il irait à l'infini. Il n'entend délibérer que des moyens opportuns et réalisables : à un certain moment, il faut savoir terminer toute considération, car il faut agir et parfois agir immédiatement. En sorte que ce sont les moyens qui se présentent à nous comme répondant à la réalisation prochaine ou immédiate qui constituent l'objet de son enquête et sa conclusion. *Ibid.*, a. 6.

2. *Le consentement.* — Dans la phase délibérative des moyens, le conseil, quand il a trouvé ceux-ci, termine la situation au point de vue de la raison. Mais, parallèlement, la volonté entre en jeu et consent à ces moyens dont la raison fait valoir la convenance. Iª-IIæ, q. XV. Je veux aboutir à un but : par conséquent, à travers ces moyens trouvés par mon conseil intérieur, ma volonté se complaît à déjà entrevoir, à presque toucher le résultat; c'est pourquoi cet acte de la volonté est appelé consentement (sentir avec, toucher de près). Ce consentement, nous le donnons librement. Cette volonté consentante est la même volonté que la volonté de la fin qui, précédemment, a imposé à la raison l'enquête des moyens. C'est la même volonté qui tout à l'heure, après le jugement, choisira un unique moyen et, après le précepte, deviendra volonté réalisatrice. Ou plutôt, c'est le même individu qui, aimant une fin, considère les moyens de la réaliser, y consent, juge et choisit le meilleur de ces moyens et finalement l'exécute. Il y a une parfaite et constante unité psychologique qui enveloppe toutes ces attitudes diverses de notre conscience emportée d'un même élan de volonté vers l'action.

2° *Ce qui est requis à la perfection du conseil.* — La raison prudentielle qui enquête des moyens adaptés à une fin vertueuse a besoin, pour réussir, d'une *mémoire*, riche en expériences morales, d'une *intelligence* qui saisit avec perspicacité les conditions réelles de l'action. Cette intelligente expérience de la vie s'accroît, de plus, par la *docilité* à se laisser enseigner et conseiller; par la *sagacité personnelle* qui conjecture, avec clairvoyance, l'opportunité d'une action. Enfin, il faut utiliser toutes ces ressources par une habile et judicieuse *raison*. Nous allons étudier les uns après les autres ces perfectionnements qui doivent être réunis pour assurer la perfection du conseil.

1. *La mémoire.* — La prudence, nous le savons, est le discernement de nos actions contingentes, tributaires de circonstances essentiellement mobiles et susceptibles de conséquences qui peuvent être plus ou moins graves. Pour juger du bien-fondé d'une action, il ne s'agit pas de juger dans l'abstrait, sans tenir compte des résultats, des aléas, des adaptations. Et le difficile, c'est qu'il faut juger d'avance et prévoir les conséquences futures. Comment cela est-il possible? En jugeant d'après ce qui est arrivé communément dans le passé, d'après des cas similaires ou analogues à celui qui se présente actuellement. L'expérience de ce qui a été vu, fait, de ce qui a réussi ou n'a pas réussi, va nous renseigner sur ce que nous devons faire avec le plus de chance d'aboutir à un bon résultat. Une telle expérience du passé suppose le ressouvenir d'une foule d'événements et de faits, de leurs particularités et de leurs conséquences. IIª-IIæ, q. XLIX, a. 1. Il y a des dispositions natives plus ou moins heureuses pour une bonne mémoire reproduisant avec netteté l'expérience

de la vie morale passée. On rencontre, sur ce point, des mémoires plus facilement éducables les unes que les autres. Des hommes très intelligents au point de vue spéculatif présentent parfois une mémoire pratique fort courte et mal organisée. Les gens de bon conseil, au contraire, ont une mémoire heureuse et très claire, où toute l'expérience humaine se trouve inscrite méthodiquement, toute prête à s'évoquer et par conséquent à fournir, par les comparaisons qu'elle permet, la solution pratique des cas les plus compliqués.

2. *L'intelligence.* — Le mot « intelligence » n'est pas pris ici au sens de la faculté même de l'intelligence. Dire qu'il faut de l'intelligence pour le conseil prudentiel signifie qu'il faut s'y montrer intelligent. L'enquête par laquelle on détermine, en regard d'une fin voulue, les moyens adaptés et réalisables, se fait par raisonnement. Tout raisonnement se compose d'un principe appelé la majeure et d'une mineure. Ici, la majeure c'est la fin; par exemple : il faut pardonner les injures, être juste pour autrui. La mineure pose les moyens adaptés à cette fin. Or, pour découvrir ces moyens adaptés, est nécessairement requise une intuition intelligente et avisée de ce qui est opportun en face des aléas, des circonstances et des conséquences possibles. *Ibid.*, a. 2, ad 1um. Cette bonne intelligence des choses, cette compréhension exacte des réalités et des situations est facilitée par le fonctionnement parfait d'une faculté sensible interne, appelée « cogitative » et dont il faut dire, en quelques mots, la nature et l'emploi dans le raisonnement qui préside à l'action humaine.

Cette faculté, quand on l'envisage chez l'animal, est appelée estimative *(æstimativa)*. C'est l'instinct : ensemble d'images innées propres à déterminer l'action utile à l'individu et à l'espèce et à fuir tout ce qui leur serait nuisible. Chez l'homme, la cogitative est intermédiaire entre la raison pratique et l'action concrète. En plus des instincts de l'estimative animale, très atténuée chez l'homme, qui a sa raison pour y suppléer, cette faculté associe les images propres à déterminer l'action utile et favorable; elle se combine avec la mémoire pour former l'expérience des moyens les plus aptes à l'action. La perfection, dans l'exercice de cette faculté, provient de dispositions natives et des acquisitions successives de l'expérience. C'est la faculté maîtresse des gens pratiques, des artisans, de ceux qui ont du savoir-faire; elle est le sens des bonnes trouvailles, des heureuses combinaisons, des réussites d'action. Dès lors, on comprend qu'elle soit nécessaire au discernement de la prudence appliqué à la bonne réussite de l'action morale et qui est, en quelque sorte, le savoir-faire vertueux. La prudence utilise donc la cogitative, qui est comme son instrument-né et qui lui présente, comme matière de raisonnement, des variétés d'actions possibles ou des variétés d'aspects et de points de vue à propos d'une même action. Faculté sensible, la cogitative ne raisonne pas : ses combinaisons heureuses ne valent rien pour la moralité tant que l'intelligence ne les sanctionne pas et ne les emploie pas aux fins de la vertu.

La prudence a besoin pour son conseil intérieur — et tout à l'heure pour son jugement — de vues très nettes sur l'expérience courante de la vie, sur le cours normal des actions humaines et des circonstances habituelles dans lesquelles elles se déroulent. D'où pourraient venir, à la raison prudentielle, ces vues nettes, absolument nécessaires? Sinon de la mémoire et de la cogitative, de l'ajustement de l'expérience du passé aux conditions immédiates du présent. Telle est la base d'information nécessaire au conseil prudentiel et d'où jaillira le judicieux discernement qui motivera et décidera l'action vertueuse. Cette expérience de la vie, fruit d'une mémoire bien informée et d'une cogitative experte, n'est pas acquise en un seul jour; elle utilise d'heureuses dispositions natives, mais elle est surtout faite de l'ensemble des leçons qu'apportent la maturité de l'âge et la durée de l'existence. La science morale peut appartenir aux jeunes gens aussi bien qu'aux vieillards; c'est là question d'intelligence et résultat d'une étude méthodique et appliquée. Tandis que l'expérience morale, nécessaire au discernement prudentiel vertueux, suppose une connaissance avertie des mœurs humaines, connaissance qui d'ordinaire n'est vraiment au point qu'avec la maturité de l'âge. IIa-IIæ, q. XLIX, a. 3, ad 3um; q. XLIX, a. 3. Cependant, puisque la vertu de prudence doit appartenir à tout âge, l'expérience de la vie, encore inachevée chez les jeunes, est heureusement suppléée par ces autres qualités de la conscience vertueuse : la docilité, la sagacité de l'esprit et la justesse du raisonnement.

3. *La docilité.* — La prudence, nous le savons, est le vertueux discernement de nos actions. Celles-ci se présentent avec une infinie diversité et revêtues de multiples circonstances. Un seul homme ne peut qu'à la longue se rendre compte des variables points de vue selon lesquels se présentent les actions humaines; c'est pourquoi son expérience morale personnelle est souvent insuffisante. Il lui faut donc écouter les leçons des gens expérimentés : des vieillards qui ont beaucoup vécu, des sages et des prudents qui sont plus particulièrement renseignés. La docilité est nécessaire pour l'acquisition de tous les savoirs. La prudence exige tout particulièrement cette docilité. Dans les sciences spéculatives, on peut parfois se passer de maître; mais, pour le discernement prudentiel, qui n'est pas une déduction théorique, mais une induction par comparaison et analogie, il faut un entassement d'expériences de toute sorte, étant donné que chaque cas ne reproduit jamais complètement un autre; il faut donc écouter les enseignements de ceux qui ont beaucoup vu, beaucoup vécu et beaucoup réfléchi. Par tempérament, on peut être plus ou moins porté à cette docilité et disposé à en profiter. Mais il y aurait présomption et sottise à ne pas vouloir recueillir les leçons des gens renseignés, à les négliger par paresse, ou à les dédaigner par orgueil. Cette docilité est nécessaire à la prudence personnelle de ceux qui obéissent; mais elle convient aussi à la prudence de ceux qui commandent; il n'est personne qui, dans la direction difficile et compliquée des affaires humaines, surtout dans la conduite des autres, puisse, partout et toujours, se suffire à soi-même. Celui qui commande devra donc, lui aussi, être docile à l'égard des anciens, des sages, de ceux qui l'ont précédé dans le commandement et qui sont susceptibles de le renseigner. *Ibid.*, ad 2um, ad 3um.

4. *La sagacité d'esprit.* — Une exacte intelligence des moyens adaptés et réalisables est donc nécessaire à la délibération du conseil. Cette justesse d'appréciation sur les bons moyens s'acquiert par l'expérience morale, par la docilité à l'endroit de l'enseignement des prudents et des sages. Mais elle résulte aussi de la sagacité personnelle. Ceci ne remplace pas cela, mais y ajoute. Si la docilité nous rend prêts à recevoir des autres de bonnes directives, il appartient à la perspicacité personnelle de trouver, par elle-même, quand il le faut, ses propres directives. Cette promptitude de l'esprit à deviner vite et aisément ce qui convient est nécessaire, car l'expérience passée et les enseignements des gens expérimentés n'apportent que des faits analogues et qui ne s'ajustent pas toujours à ce qu'exige la situation. Il faut donc que, par ingéniosité personnelle, l'esprit fasse les réadaptations obligées. IIa-IIæ, q. XLIX, a. 4.

Cette promptitude d'esprit a l'air de s'opposer à la lenteur et à la pondération exigées pour le conseil; mais elle lui sert au contraire et assure la bonne marche de

ses délibérations. Au surplus, elle peut suppléer le conseil quand il faut agir sur-le-champ, sans retard. Il est bien clair, ici encore, que cette sagacité peut avoir en nous des prédispositions natives. Il y a des gens dont l'esprit prompt, rapide et intuitif perçoit d'emblée ce qu'il est opportun de faire, même dans les situations les plus enchevêtrées; il y en a d'autres qui n'aboutissent que péniblement à voir comment ils doivent agir. *Ibid.*, ad 2um.

5. *La justesse du raisonnement.* — Voici encore un élément de perfection du conseil et qui achève toutes les qualités que nous venons de voir. Instituer un conseil, c'est mener une délibération qui va d'une considération à une autre considération, d'une vérité connue, à une autre vérité; autant dire que cette enquête procède par raisonnement. Pour être un conseiller prudent, il faut donc savoir bien raisonner. Toutes les règles logiques d'un bon raisonnement doivent intervenir dans le raisonnement prudentiel, avec toutes les variantes qu'entraîne un raisonnement effectif. Est-ce que les sophismes ne se rencontrent pas dans l'ordre pratique autant, sinon plus, que dans l'ordre spéculatif? Nos actions ne sont morales que par le raisonnement; leur valeur est précisément que notre raison les dicte et que notre volonté vertueuse les adopte pour autant qu'elles sont conformes à la règle de raison. IIa-IIæ, q. XLIX, a. 5. Nous ne sommes pas des intelligences angéliques qui saisissent les choses par simple intuition, sans déduction ni induction, et qui les voient, d'un seul coup, de tout leur contenu de vérité. Nous, nous procédons par approches successives; nous regardons, les uns après les autres, les différents aspects, nous morcelons les réalités qui sont devant nous et puis nous totalisons pour connaître l'ensemble. A fortiori, avons-nous besoin de ce procédé raisonneur dans le discernement moral. Sans doute, les certitudes que nous en obtenons ne sont point toujours parfaites, étant donnée la matière mouvante dans laquelle il faut pourtant fixer notre action. Mais, précisément à cause de cela, faut-il y apporter une rare souplesse de raisonnement. La prudence n'utilise pas des moyens fixes et déterminés d'avance. Les œuvres d'art et de fabrication se réclament de procédés techniques, toujours les mêmes. Plus un métier se mécanise, plus l'exercice en est facile. Pour les actions morales, au contraire, il faut le plus souvent, s'adapter à du nouveau et ajuster son raisonnement aux situations et aux circonstances changeantes. La prudence ne doit pas être une casuistique, qui, lorsqu'elle est abusive, se présente comme une morale à procédés fixés. Les actions sont non seulement individuelles, mais changeantes; elles présentent rarement les mêmes aspects, les mêmes dispositions intérieures et extérieures; il y a souvent de l'inédit dans l'action humaine. On ne doit donc pas dire : « Faisons ainsi parce qu'on a toujours fait comme cela. » Parfois, une telle attitude peut être une règle de sagesse contre des innovations intempestives, mais elle ne doit pas être une attitude définitive; il y a toujours une manière excellente, raisonnable et obligatoire, de se plier aux circonstances présentes, à fortiori dans l'ordre moral. *Ibid.*, ad 2um.

3° *Ce qui nuit à la perfection du conseil.*— Saint Thomas résume en un mot le défaut capital qui peut faire échouer le conseil : la *précipitation*. C'est par métaphore que l'on parle de précipitation dans un acte moral, par analogie avec la précipitation dans les mouvements corporels. On précipite un objet quand on le fait arriver, de haut en bas, d'un seul coup, sans passer par les intermédiaires obligés. Il ne faut point passer, du lieu élevé de notre âme, de son sommet, qui est la raison, immédiatement au terme qui est l'action, mais y venir par des échelons gradués, en descendant progressivement la pente. Ces échelons gradués sont précisément ceux que nous venons de voir : la mémoire, l'intelligence, la docilité, le raisonnement, toutes choses requises pour la rectitude du conseil et du discernement prudentiel. Se jeter à l'action sans contrôle, sans passer par ces relais nécessaires, c'est faire de la précipitation, manquer de conseil. Et c'est une faute contre la prudence. Voici les causes habituelles de la précipitation : tout d'abord, la mauvaise volonté; ne pas vouloir réfléchir à ce qu'on fait ni prendre conseil de soi-même ou des autres; se fier orgueilleusement à ses idées, à sa manière de voir, même dans les situations difficiles. Le plus souvent, c'est la passion, quelle qu'elle soit, qui est cause de la précipitation : elle aveugle ou du moins obscurcit le jugement de notre esprit, en nous poussant si vivement à son but de convoitise que sont éclipsés, télescopés les actes de raison successifs réclamés par le discernement prudentiel. Nous reviendrons sur ces causes de la précipitation en étudiant le manque de prudence.

VII. La prudence dans la phase résolutoire du jugement. — Nous voici au second stade du discernement prudentiel. Nous avons décrit la phase du conseil et du consentement. Viennent ensuite, obligatoirement, du côté de l'intelligence, le *jugement* et, du côté de la volonté, le *choix*. Répétons encore une fois que ces phases successives ne sont qu'un seul mouvement de conscience dont nous figeons les différents aspects pour les étudier, mais il ne faut pas en oublier l'unité foncière et vivante. Ce mouvement de conscience part de l'intention volontaire d'une fin vertueuse; par exemple : je veux être humble. Sous cette claire vue et dans cet élan de vouloir rectifié, je réfléchis aux occasions possibles, aux divers moyens de pratiquer l'humilité; les ayant découverts, je les adopte, par ma volonté, fixée sur l'idéal de l'humilité et qui aspire à sa pratique. C'est la phase du conseil. A ce stade, ma volonté tendue vers cette fin : l'humilité à acquérir, n'est pas satisfaite parce qu'elle a entrevu certains moyens de pratiquer l'humilité. On ne fait qu'une chose à la fois; il doit donc y avoir un de ces moyens, particulièrement adapté et réalisable dans les circonstances immédiates et concrètes; mon intelligence est pour ainsi dire sommée par ma volonté de le découvrir, afin que celle-ci s'y arrête par un choix définitif.

Telle est, en raccourci et en séquence de la phase précédente, la phase du jugement et du choix que nous allons étudier. Comme la première, elle comprend donc un acte de l'intelligence : le jugement, et un acte de volonté : le choix. Nous en donnerons la description psychologique; nous verrons ensuite ce qui est requis pour leur perfection et ce qui est susceptible de leur nuire.

1° *Description du jugement et du choix.* — 1. *Le jugement.* — Le jugement est la conclusion du raisonnement prudentiel et il se présente comme décisif. Nous savons que le raisonnement de l'action pratique part d'une majeure-principe, par exemple : telle loi à observer, telle vertu à pratiquer, etc. Le conseil suppose ce principe, cette fin : par son enquête sur les moyens, il prépare les mineures possibles à mettre sous la majeure. Il faut être humble; mais on peut l'être en actes intérieurs, extérieurs, en paroles, en attitude, etc. En somme, dans le conseil on n'a fait que des raisonnements provisoires; on a établi, comme valables en regard du but visé, un certain nombre de conclusions qui ne sont pas adoptées comme définitives. Dans l'intention de la volonté qui y applique la raison, ces raisonnements successifs visent à serrer de plus près la solution, que la volonté veut comme la meilleure; car, pour agir, il faut une solution unique. Il est donc exigé qu'un dernier raisonnement s'établisse pour déterminer cette meilleure des solutions. Il faut aboutir à un définitif jugement qui termine toutes les réfle-

xions, conseils et délibérations, et conclure : « Voilà ce qu'il faut faire. » Quand ce jugement pratique sera prononcé par la raison, la volonté l'adoptera et ainsi consacrera le choix définitif de l'action.

Ici, comme dans la phase délibérative du conseil, il y a une interférence de l'intelligence et de la volonté. L'intelligence précède la volonté, lui donne son objet, en prononçant son jugement. C'est pourquoi le choix de la volonté peut être dit « intelligent »; il ne se donne qu'en connaissance de cause parce que l'esprit lui fournit les motifs de son option. Ia-IIæ, q. XIII, a. 1. Le jugement vient après les délibérations du conseil, pour fixer, en le sélectionnant, parmi ceux qui sont envisagés par le conseil, le moyen le plus adapté à la fin voulue, le meilleur par conséquent du côté de son motif, mais aussi le plus opportunément réalisable. Le jugement résolutoire, comme tous les actes de la raison qui composent le discernement, est sous l'empire de la volonté d'une fin vertueuse. Or, vouloir une fin, c'est vouloir quelque chose de réalisable. Et l'on n'aboutit à une fin réalisable que par des moyens réalisables et, parmi ceux-ci, par celui qui est le plus réalisable. L'objet du jugement n'est donc pas une action hypothétique, mais une action qui doit être effectuée sinon tout de suite, du moins à brève échéance : on juge et on décide de ce que l'on va faire. *Ibid.*, a. 5, ad 1um.

Ici, devrait venir la question de savoir quelle certitude le jugement peut revêtir dans la détermination qu'il prend. Le conseil prudentiel a seulement sa raison d'être dans le cas d'une hésitation ou d'une perplexité de la conscience, en face de plusieurs et différents moyens possibles. Par le conseil et finalement par le jugement, la conscience est amenée à passer de l'incertitude à la certitude, du doute à une solution pratique. La certitude, ainsi acquise, est parfaite quand, par l'élimination successive des moyens envisagés, la délibération finale n'en retient plus qu'un, lui seul étant manifestement conforme aux exigences de la fin vertueuse et aux circonstances qui vont entourer l'action. Cependant, ces circonstances présentent parfois tant d'aléas et tant d'aspects changeants et insaisissables que la certitude de la convenance de l'action à la fin vertueuse ne dépasse point une plus grande probabilité, certitude imparfaite, mais néanmoins suffisante pour justifier raisonnablement l'action. Arrive-t-il que le conseil n'aboutisse point à éclairer la situation et que le jugement doive rester en suspens? Oui, cela arrive. Si déjà nos « prudences sont incertaines », elles peuvent quelquefois être à court. La conscience, qui ne peut sortir d'un doute incoercible, doit s'abstenir d'agir. Mais, si elle est forcée d'agir et d'agir sans retard, que fera-t-elle? C'est là un problème qui a suscité bien des polémiques entre moralistes et que nous ne pouvons résoudre ici. Voir : Probabilisme.

2. *Le choix.* — Le choix est, dans la volonté, l'acte qui répond au jugement. La raison a jugé du vrai moyen qui convient à la fin; dès lors, la volonté l'adopte, le choisit. Ce mot de « choix » évoque l'idée d'une sélection : après avoir examiné les moyens les uns après les autres, on rejette ceux qui conviennent moins et sont moins immédiatement réalisables, pour se fixer sur celui qui est jugé le meilleur à ces deux points de vue. Ia-IIæ, q. XV, a. 3, ad 3um. Le choix volontaire, comme le consentement, est libre, et cette liberté du choix fait la responsabilité, la valeur morale et le mérite d'une action. Si, pour une cause quelconque, cette liberté du choix n'est pas absolue, par ignorance ou par trouble involontaire de la passion, la responsabilité, la valeur morale et le mérite de l'action en sont diminués d'autant.

Pourquoi le choix est-il libre? Parce que ma raison peut estimer bon non seulement de vouloir et d'agir, mais encore de ne pas vouloir ou de ne pas agir pour des motifs vrais ou qui n'ont qu'une apparence de vrai. Aucun bien particulier qui s'offre à mon choix ne peut emporter, d'une façon nécessaire, l'assentiment de ma volonté, puisque ce bien n'est que particulier et que ma raison peut découvrir en lui un aspect qui me fasse préférer de n'en pas vouloir. Je ne suis pas libre de vouloir quoi que ce soit, autrement que sous la raison de bien. Je veux mon bien nécessairement, mais rien de ce que je puis vouloir sous cette raison universelle ne m'apparaît comme épuisant cette béatitude que je vise à travers tous les biens particuliers : je suis donc libre à l'égard de chacun de ceux-ci. Il n'y a qu'en face du bien parfait, possédé dans la vision béatifique, que je ne serai plus libre de ne pas l'aimer; car je ne pourrai découvrir en lui aucun motif de me détourner de lui. Ici-bas, l'action jugée la plus raisonnable, la plus vertueuse, peut me paraître, à un autre point de vue, préjudiciable à mes intérêts d'utilité ou de jouissance; à ce titre, je puis refuser de l'accomplir. M'apparaîtrait-elle comme la plus désirable en elle-même que je serais encore libre de la refuser, ne serait-ce que pour affirmer ma liberté sur ce point. Nous possédons le libre arbitre. Ia-IIæ, q. XIII, a. 6.

Il faut bien comprendre que, dans notre conscience morale, il y a un parallélisme constant entre, d'une part, le raisonnement de la prudence qui conclut à la pratique vertueuse et, d'autre part, le battant en brèche, le raisonnement de la passion en faveur de nos instincts contraires à la vertu. Nous sommes stimulés par la vertu et en même temps poussés par nos instincts à ne pas faire ce que la raison morale réclame dans son jugement de conscience. En nous, à certaines heures, s'affrontent la chair et l'esprit, le « vieil homme » et l'« homme nouveau », la grâce et nos instincts. Nous demeurons libres de choisir. Sans doute, choisir le mal est un aveuglement, mais c'est un aveuglement volontaire : à l'instant où nous choisissons le mal, nous voulons qu'il nous paraisse plus attirant. Nos vertus ont cette économie, dans notre vie morale, de faire triompher, à l'encontre des impulsions passionnelles, notre choix pour le bien, pour la vertu, pour Dieu. C'est à la spontanéité et à la force intérieure de ce choix que se mesure l'intensité de notre vertu. A son tour, notre prudence garantira nos décisions morales en proportion de la solidité de nos résolutions et de nos volontés vertueuses.

2° *Ce qui est requis pour la perfection du jugement.* — Évidemment, c'est tout d'abord ce qui est déjà requis pour la perfection du conseil, puisque le jugement fait aboutir le conseil et termine l'enquête. Par conséquent, c'est au nom de l'expérience du passé, assurée par la mémoire et par la docilité aux enseignements des anciens et des sages; c'est aussi par la sagacité de l'esprit et la justesse du raisonnement, que nous jugerons du meilleur moyen réalisable. Mais, en plus de ce qui est exigé pour le conseil, il faut, pour le jugement, une clairvoyance toute particulière de l'esprit; car il faut sortir des alternatives, opérer un triage entre toutes les éventualités, pour arriver à une décision unique; il faut voir juste, clair, net, ce qu'exigent les circonstances et déterminer une fois pour toutes ce qu'il faut faire.

Aussi, ce jugement résolutoire exige-t-il un bon sens moral et une perspicacité toute spéciale de l'esprit. En effet, la perfection du conseil et la perfection du jugement ne dérivent pas de la même cause. Il y a des gens qui, dans une enquête et un conseil, sont habiles à faire valoir toutes les alternatives, mais, en même temps, sont incapables de fixer leur opinion définitive et d'opter catégoriquement pour l'une des alternatives. Déjà, dans l'ordre spéculatif, nous voyons des esprits

fertiles en idées, en raisonnements et qui n'arrivent pas à des jugements clairs, à des déterminations précises : ce sont des imaginatifs, qui manquent de ce sens intérieur qu'on appelle le sens commun, faculté interne qui rassemble autour du même objet et lui restitue avec ordre et pertinence toutes les sensations qu'il nous a données. Ils ne savent pas appliquer leurs principes aux réalités vivantes et concrètes. Dans l'ordre pratique, nous trouvons les mêmes tempéraments : s'il y a des hommes de bon sens et de jugement — et ce ne sont pas nécessairement de savants moralistes — il y en a d'autres qui en manquent absolument. Pour ce bon sens pratique et avisé dans la conduite morale, il faut, outre la finesse de l'esprit, une imagination bien assagie; il faut surtout la pacification vertueuse de la sensibilité, l'affranchissement des passions, afin de pouvoir juger impartialement objectivement, et non pas dans le sens de ses amours, de ses convoitises, de ses utilités et de son intérêt mal placé. IIa-IIæ, q. LI, a. 3.

Certains cas, d'allure exceptionnelle, réclament particulièrement cette perspicacité de l'esprit. Il y a des actions morales imposées obligatoirement par des lois et dont il faut pourtant s'abstenir. D'autres fois, l'esprit doit prévaloir sur la lettre. Payer une dette, par exemple, est une loi morale, et pourtant il faudra s'abstenir de rendre à quelqu'un l'argent qui lui est dû, si l'on sait qu'il l'utilisera pour trahir sa patrie. En pareil cas, la prudence ordinaire ne suffit plus; il faut une sagacité toute spéciale de bon sens pour ne pas s'en tenir à la loi commune, pour saisir et juger qu'une loi plus haute commande ici l'exception. Cette perspicacité toute particulière des cas exceptionnels réclame une netteté, une rectitude de jugement tout à fait spéciales. Le bon sens moral et le jugement perspicace peuvent être préparés et facilités par d'heureuses prédispositions natives; mais l'éducation, la docilité et l'expérience personnelle contribueront à l'affiner.

Enfin, quelles que soient les prédispositions et l'éducation, la prudence surnaturelle « infuse », ne l'oublions pas, donne à toute âme de bonne volonté la possibilité de ce jugement droit dans tout ce qui concerne la sanctification et le salut, mais seulement la sanctification et le salut individuels; car la prudence « infuse » ne confère pas le bon sens ni le jugement perspicace dans les affaires de ce monde.

3° *Ce qui nuit à la perfection du jugement.* — Par suite de prédispositions natives malheureuses, certains hommes n'ont pas de jugement et manquent de bon sens. Cette déficience est plus ou moins accusée : elle provient d'une imagination désordonnée, d'une inattention habituelle au réel, d'un manque de contrôle et d'organisation des sensations, des idées et des souvenirs; il peut y avoir aussi manque d'éducation et de formation sur ce point, car on doit cultiver en soi-même, pour son propre compte, ce bon sens moral, ce jugement droit et perspicace : c'est l'instrument fécond de la moralité. Il faut s'habituer à juger avec rectitude, justesse et objectivité, en se rendant compte du pourquoi de toutes ses actions, ne laissant rien passer dans sa vie morale qui manque de clarté et de sincérité.

Outre les prédispositions malheureuses et le manque d'éducation, il peut y avoir négligence fautive à ne pas juger et discerner comme il faut. On ne veut pas faire attention, on ne s'applique pas à juger correctement et objectivement. Cette inconsidération est la suite logique de cette précipitation que nous avons vue nuire à la perfection du conseil. Ce n'est pas une excuse de dire, en face des conséquences désastreuses d'une action : « Je n'y avais pas pensé. » On n'a pas voulu se donner la peine de penser, de regarder, de réfléchir, d'aviser, de se rendre compte. IIa-IIæ, q. LIII, a. 4, ad 2um. Enfin, la cause de ce manque de jugement est le plus souvent la passion, les tendances égoïstes, les points de vue utilitaires, les inclinations pécheresses et vicieuses; ces préjugés affectifs et ces prédéterminations passionnelles ne portent pas à juger dans le sens de la vertu, à écouter les réclamations de la conscience. On ne veut rien examiner, rien entendre; on ne songe qu'à satisfaire ses intérêts, à favoriser ce qu'on aime, à se précipiter à la satisfaction de ses convoitises. Nous étudierons plus loin ces défaillances du discernement prudentiel qui tiennent à l'à priori et à l'aveuglement de la passion.

VIII. La prudence dans la phase impérative des réalisations. — Nous voici au troisième et dernier stade du discernement de la prudence, celui des réalisations. Jusqu'à présent, avec le conseil et le jugement, nous n'en sommes encore qu'aux intentions. Même la conclusion volontaire du jugement, le choix, n'est qu'une décision intérieure, une option de notre conscience qui peut ainsi se formuler : « Voilà ce qu'il faut faire. » Mais rien n'est encore fait, et il s'agit maintenant de passer à l'acte. C'est précisément cette phase des réalisations que nous devons étudier.

A ce stade, s'affirme tout particulièrement la vertu de prudence dans son acte principal qui est d'intimer l'action, de commander la réalisation. La prudence, en effet, est notre raison appliquée à diriger notre action; par conséquent, parmi les divers actes qu'elle déploie, le principal est celui qui aboutit à ce but : *agir*. Le conseil explore et examine les différentes alternatives, les différents moyens d'accomplir l'action; le jugement prononce, parmi ces moyens, lequel est le plus apte et le plus réalisable, étant donnés le cas présent et ses circonstances. Le conseil et le jugement décident sans doute de l'action, mais d'une façon quasi spéculative et théorique. La preuve en est que, dans certains cas difficiles, où nous ne pouvons pas nous-mêmes juger, nous allons réclamer ce jugement à un bon conseiller, qui examine le cas en lui-même, en disserte spéculativement et nous donne son avis, mais en se désintéressant ensuite de la réalisation qui nous incombe à nous seuls. Or, la raison pratique, que nous mettons en œuvre dans la prudence, doit aboutir nécessairement à la réalisation; elle doit donc aller, au delà du conseil et du jugement, jusqu'au précepte ou intimation qui précisément ordonne cette mise à exécution. Le conseil et le consentement, le jugement et le choix, n'ont de raison d'être que pour faire agir. Un vertueux n'est vertueux que lorsqu'il pratique réellement la vertu. IIa-IIæ, q. XLVII, a. 8. A propos du précepte, nous allons suivre le même plan d'étude que pour les deux phases précédentes : décrire les deux éléments de la phase impérative, élément rationnel et élément volontaire; dire ce qui est requis pour leur perfectionnement et ce qui peut leur nuire.

1° *Description de l'acte rationnel du précepte.* — Dans cette phase du précepte, il est nécessaire de placer un acte de raison qui ordonne avec clairvoyance la mise à exécution de l'action idéalement conçue. C'est sous la poussée volontaire d'une fin à réaliser, d'un but à atteindre que l'esprit s'est appliqué à l'enquête des moyens et qu'il a abouti à un jugement déterminatif; il faut aller plus loin, il faut réaliser. Or, pour cela, de grandes difficultés sont à vaincre : tant que l'on en reste à la résolution intérieure, on ne rencontre d'autre opposition à son vouloir que la volonté contraire; mais, se mettre à l'œuvre, c'est se renoncer, se meurtrir, c'est lutter, attaquer, défendre, couper, retrancher, peiner, travailler. La vertu commence par l'intention, mais elle ne donne sa preuve et ne s'achève que par les réalisations.

Dans les difficultés rebutantes de l'action, il y a choc; il faut donc y parer. Le précepte est ce verdict

rationnel qui, sous la poussée du vouloir de la fin, décide de la réalisation avec une claire vue de son opportunité et de ses difficultés. Mais, dira-t-on, déjà, dans le conseil et le jugement, cette opportunité et ces difficultés ont dû être pesées et examinées. Sans doute, mais, encore une fois, c'était pour ainsi dire dans l'abstrait. A l'instant même où l'on agit, au sein de l'âpre rudesse de l'action, il faut que la raison intime clairement son ordre, en connaissance de cause, en voyant le pourquoi et la raison d'être de l'exécution et de sa poursuite au sein des embarras et des contrariétés. Le précepte est donc une décision lumineuse de l'esprit et non pas un commandement aveugle. Il ne s'agit pas ici d'une poussée de volonté, ou alors il faut dire que c'est une poussée de volonté clairvoyante; c'est avec l'œil ouvert qu'on doit aller à l'action et la dominer dans tout son déroulement. Ia-IIæ, q. XVII, a. 1, ad 1um. L'animal est incapable de ce verdict réfléchi; l'homme passe à l'action en se donnant, au sein même de l'action, les raisons de l'accomplir effectivement. L'animal, par la seule pente de son instinct, se précipite fatalement à agir lorsqu'il est mis en face d'un bien qui lui convient. Il est mû par quelqu'un qui est clairvoyant pour lui, par la Cause première, par Dieu, qui a posé en lui l'instinct adapté à ses besoins; mais l'animal ne peut pas se rendre compte de l'ordre rationnel de cette adaptation; il a l'élan, l'impulsion, mais pas l'intimation intelligente. Ia-IIæ, q. XVII, a. 1, ad 3um. Cet acte du précepte doit s'accomplir avec célérité. Lorsqu'on passe à l'action, il faut aller vite; une fois la décision prise, il n'y a plus qu'à se mettre à l'œuvre sans tergiverser. Pour réaliser, il faut une sollicitude empressée, une sorte d'animation fervente qui veut aboutir le plus vite possible. Saint Thomas oppose cette célérité à la lenteur majestueuse du conseil qui prend son temps, prolonge et ajourne au besoin ses délibérations. Il faut agir prestement, sans retard, parce que la réalisation est pleine de difficultés qui peuvent survenir, ne serait-ce que celle de notre propre faiblesse à soutenir la fatigue et la continuité de l'action. Ia-IIæ, q. XLVII, a. 9.

Passons maintenant à l'aspect volontaire de la mise en œuvre. Une fois porté le décret de réalisation par la raison préceptive, la volonté applique à l'acte les puissances exécutrices. Cette volonté agissante garde, dans l'exécution, la maîtrise d'elle-même, tout d'abord dans son fonds de liberté, car, au cours de l'action, nous demeurons libres de poursuivre celle-ci ou de la faire cesser. C'est aussi avec liberté que nous utilisons les puissances exécutrices sous la clairvoyance de la raison et en connaissance de cause. Nous déployons nos énergies, notre esprit ou nos forces musculaires, nous les mettons en exercice et en dirigeons l'activité. Ia-IIæ, q. XVI, a. 1. L'animal, au contraire, exécute automatiquement ce que son instinct le pousse à faire; il subit le déclenchement de ses puissances d'action sans en avoir la maîtrise ni la direction libre. *Ibid.*, a. 2, ad 2um. Intelligence et liberté, voilà ce qui fait chez l'homme la grandeur, mais aussi la responsabilité de son action.

2° *Ce qui perfectionne la prudence préceptive.* — Tous les perfectionnements signalés jusqu'à présent pour la perfection du conseil et du jugement : expérience de la vie, perspicacité, bon sens, etc., vont grandement servir à l'à-propos et à la clarté du précepte; mais sa perfection sera particulièrement assurée par trois habiletés caractéristiques de l'esprit : la prévoyance, la circonspection, la mise en garde avisée à l'endroit de toutes les embûches qui pourraient compromettre la réalisation.

1. *La prévoyance.* — L'action propre de la prudence est de diriger vers l'idéal moral les actions humaines, à travers les circonstances variables et multiples de la vie. Pour être prudent, il s'agit de discerner et de dicter une action vertueuse qui n'existe pas encore au moment où on la décrète. Prévoir une action qui n'est pas et l'ordonner comme devant être, parce qu'on la juge en accord avec la situation présente et avec l'opportunité des circonstances actuelles, voilà la prudence. Évidemment, cela exige de la prévoyance : il faut considérer et peser à l'avance les conséquences, les avantages ou les désavantages. Cette prévision est l'instant important de la prudence, et même le mot « prudence » signifie étymologiquement : prévoyance, providence. C'est pourquoi la prévoyance est essentielle à l'acte prudentiel principal : le précepte. A cette prévision perspicace de l'action future s'ordonnent toutes les démarches et toutes les habiletés de l'esprit pratique que nous avons étudiées. Pour être vraiment prévoyant, il faut d'abord l'avoir été dans le conseil et le jugement, qui étaient institués, eux aussi, en prévision de l'action future. L'expérience de la vie, la sagacité, la docilité, le bon sens avisé et la justesse du raisonnement, servent à bien prévoir, à bien juger d'avance l'action telle qu'elle sera et devra être. Être prévoyant, c'est être prudent. IIa-IIæ, q. XLIX, a. 6.

2. *La circonspection.* — Nous prévoyons exactement ce que doit être une action, quand nous la situons bien dans les circonstances qui vont l'entourer. Si nos actions devaient toutes se ressembler ou se répéter dans le même cadre et la même façon, la réflexion serait inutile. Mais, c'est un fait, elles varient continuellement; nous devons réfléchir, raisonner, aviser, pour nous adapter à cette continuelle variété. Il peut arriver en effet qu'une action, si on l'envisage en elle-même, soit bonne et conforme à la fin vertueuse, mais qu'elle devienne mauvaise et contraire à cette fin par suite des circonstances dans lesquelles elle se réalisera. Rien de plus plausible, par exemple, dit saint Thomas, lorsqu'on veut attirer l'affection de quelqu'un, de lui témoigner de l'amitié; mais ces témoignages amicaux deviendront inopportuns si l'on s'adresse à un orgueilleux qui voit en eux des honneurs qui lui sont dûs. Il faut donc être circonspect et attentif aux circonstances dans lesquelles se présentent et se déroulent les actions. Ia-IIæ, q. XLIX, a. 7.

Mais, objectera-t-on, cette circonspection risque de ne pas tomber juste, parce que les circonstances qui enveloppent nos actes peuvent varier à l'infini. Théoriquement parlant, ces circonstances peuvent sans doute varier à l'infini, en ce sens que nous pouvons concevoir une action, par exemple cet acte d'injustice, le vol, dans des circonstances les plus différentes. Mais, en fait, les circonstances qui affectent une action déterminée, concrète, réelle — celle que je vais accomplir tout de suite — sont en petit nombre et susceptibles d'être connues, considérées et par conséquent jugées et appréciées dans leur rapport et leur répercussion sur ce que nous allons faire. Et c'est particulièrement à l'égard de ces circonstances-là que la circonspection doit exercer son attention. L'homme circonspect est précisément celui qui sait discerner exactement les véritables circonstances d'une action, celles qui, ayant rapport à elle immédiatement, peuvent la modifier dans son opportunité, sa difficulté de réalisation et sa valeur morale. *Ibid.*, ad 1um.

3. *Mise en garde contre les embûches qui pourraient entraver l'action.* — L'action humaine, livrée à la contingence des circonstances, est en butte à des entraves possibles. Il faut donc être attentif à tout ce qui pourrait mettre obstacle à son accomplissement, dépister les intrigues, percevoir les pièges cachés, deviner ce qui se passe derrière les apparences. Nous comptons, par exemple, sur telle circonstance de temps, de lieu, de personne, et voici qu'en cours d'action ces circonstances

se modifient du tout au tout; ou bien, nous espérons une réalisation facile, et voici qu'en cours d'exécution d'inattendues difficultés se dressent, des complications surgissent; il faut donc parer, aviser, se garer, se reprendre, s'adapter. IIa-IIæ, q. XLIX, a. 8.

Une question se pose à propos de tous ces perfectionnements nécessaires à la réalisation des actions humaines : ces précautionnements en vue de la bonne exécution sont-ils efficaces? Pouvons-nous toujours et avec une absolue garantie et certitude prévoir toutes les circonstances, nous tenir suffisamment en garde contre toutes les difficultés qui peuvent survenir? Non, pas toujours : la perspicacité la plus éveillée peut être mise en échec. Tout ce que la sagesse humaine peut faire, c'est prévoir ce qui normalement et communément est susceptible d'arriver. Mais, à l'encontre de toute prévision, il y a des difficultés inattendues, venant du hasard des choses, des volte-face des personnes qui, sans doute, surgissent rarement, mais n'en sont pas moins déconcertantes. Nous ne pouvons pas tout prévoir : ce n'est pas là un manque de prudence, mais une déficience qui tient à notre condition humaine. Résignons-nous sereinement à ne pas toujours réussir, à nous tromper parfois. La prudence peut donc être défaillante vis-à-vis d'actions qui ont trait à des intérêts matériels ou vis-à-vis d'entreprises humaines; mais peut-elle l'être dans l'ordre de la sanctification personnelle? Heureusement, le don de conseil vient en suppléance des incertitudes et des imprévisibles de notre prudence surnaturelle, et il vient, non seulement dans le conseil et le jugement, mais encore dans les difficultés de la réalisation, nous faire réussir malgré les embarras survenus, pour qu'en toute hypothèse notre sanctification y trouve son profit et que notre salut n'en soit pas compromis. Le Saint-Esprit est prévoyant et circonspect à notre place; il nous met en garde contre les embûches qui entraveraient notre volonté de servir Dieu.

3° *La vertu de prudence est garantie en sa perfection par les autres vertus morales.* — Voilà donc les perfectionnements qui sont requis pour la prudence préceptive du côté de la raison. Que faudra-t-il du côté de la volonté? Car, dans la phase de la réalisation, la volonté doit avoir sa part et son rôle. La principale perfection qui lui est nécessaire, c'est son efficacité même, c'est-à-dire son énergie, sa force d'application dans la mise en œuvre des facultés qui accomplissent nos actions. Chez le vertueux, la volonté est tendue à aimer Dieu et à lui prouver son amour. Aussi, est-ce chez lui, et proportionnellement à la ferveur de sa charité, que se déploiera à son maximum l'énergie morale volontaire; car ce qui donne sa vigueur d'exécution et de motion à la volonté, lorsqu'elle bat son plein, à l'instant de l'action, ce ne sont pas seulement les perspicacités et les clartés qui viennent de l'intelligence, mais son potentiel d'énergie intime, c'est-à-dire la puissance d'amour qu'elle concentre et qu'elle déploie. C'est déjà cette volonté, à l'état d'amour, fixée sur la fin, qui applique l'esprit à discerner les moyens d'action, à déterminer le plus apte et enfin à ordonner la mise en œuvre. C'est elle encore et surtout qui, touchant le but, applique avec force les facultés à l'action. La vertu de prudence suppose l'amour de la fin, l'intention vertueuse. Et cette intention préside à toutes les phases du discernement et se retrouve, avec sa force totale, à l'heure de l'accomplissement pratique du devoir. On n'est pas vertueux dans la mesure où l'on est intelligent et perspicace à voir ce qu'il faut faire, mais dans la mesure de la puissance d'amour que porte en elle la volonté vertueuse. Quand cette puissance d'amour sera à sa plus haute tension, comme dans la charité fervente pour Dieu, la prudence aura elle-même son maximum de rendement. En fin de compte, la perfection de la volonté réalisatrice est en dépendance, dans la conscience surnaturelle, du degré de charité et, dans la conscience naturelle, de la force des convictions morales.

On voit maintenant ce que signifient les affirmations souvent répétées par saint Thomas dans son traité de la prudence : « La vertu de prudence suppose la volonté rectifiée », ou encore : « Il ne lui appartient pas d'assigner aux vertus morales leur fin, mais elle a besoin que ces vertus existent pour la perfection de son discernement », ou enfin : « Toutes les vertus morales sont connexes. »

La prudence, *à l'état de vertu*, suppose la volonté rectifiée, c'est-à-dire la volonté fermement résolue à l'accomplissement du bien, en quelque action qui se présente. D'où peuvent venir cette plénitude, cet universalisme et cette efficacité du vouloir? Si nous nous plaçons dans la conscience surnaturelle, nous dirons que les vertus théologales (et tout particulièrement la charité pour Dieu quand elle est fervente) unifient et tendent tous les vouloirs vers l'observance intégrale de la loi morale. Pour l'amour fort, il n'y a en effet qu'une seule consigne valable : se dévouer à l'être aimé et le servir de tout son cœur, de toute son intelligence et de toutes ses forces. La volonté finale d'être entièrement soumis à Dieu, stimulée et nourrie par la charité, inclut donc la volonté des fins vertueuses et, dans la mesure même de l'intensité de cette charité, consacre leur étroite liaison. Lorsqu'on aime Dieu vraiment, est-il possible de se livrer à la mortification et, en même temps, d'enfreindre les obligations de la justice et de la charité fraternelle par la médisance et la calomnie? Si cela arrive, cela prouve que la charité pour Dieu n'est guère vaillante et qu'elle n'est pas le premier mobile de la conscience. L'amour de Dieu, dans l'âme gouvernée par la grâce, est instigateur des désirs vertueux; il les confirme et leur assure efficacité. Plus cette charité est intense, plus s'unifient ces désirs dans une impérieuse volonté d'être fidèle à Dieu en toute chose. C'est pourquoi nous disons que la charité surnaturelle implique les vertus morales « infuses » et qu'en cette charité toutes ces vertus sont « connexes ». Dans la conscience incroyante ou dans la conscience à la foi « morte », nous n'avons pas cette armature de la charité et des vertus « infuses ». Cependant, peuvent y exister, nous le savons, des convictions morales et des dispositions vertueuses assez solides pour garantir une sérieuse droiture d'honnêteté. Ici encore, ces tendances vertueuses se renforcent mutuellement en s'unifiant dans une volonté décidée à accomplir le devoir partout où il se rencontre.

Ainsi donc, en toute conscience, les convictions morales et la bonne volonté du bien sont étayées par des tendances vertueuses déjà établies solidement. Le discernement moral ne peut avoir de clairvoyance habituelle que dans cette hypothèse : en d'autres termes, la vertu de prudence suppose les autres vertus. Je dis *vertu* de prudence, c'est-à-dire sécurité d'un discernement qui s'exercera à tout coup pour le bien et ne se laissera point aveugler ni dévier par aucun courant passionnel adverse. Il y a des gens habituellement peu vertueux, qui font parfois et même souvent acte de vertu, aux instants où ils ne sont point dominés par leurs tendances vicieuses; mais leur discernement est vite en déroute et abdique, quand leurs passions habituelles les talonnent et réclament leur assouvissement coutumier. Retenons donc que la perfection du discernement prudentiel n'est garantie que par l'assagissement vertueux.

Et comment les vertus, une fois stabilisées, contribueront-elles à la perfection du discernement ou, en d'autres termes, comment faciliteront-elles la lucidité et la fermeté d'une vertueuse prudence? De trois

façons : tout d'abord en empêchant le conseil et le jugement de la raison de défaillir dans la direction morale de notre action; puis en renforçant, par l'élan d'une sensibilité bien gouvernée, la force d'intimation et d'énergie volontaire qui doivent présider à nos réalisations vertueuses; enfin, en aiguisant la perspicacité du discernement prudentiel par l'expérience et l'expérimentation morales que les habitudes vertueuses ont acquises et qu'elles ne cessent d'enrichir.

1. Nos passions, lorsque la vertu n'en discipline pas la fougue, nous tirent à deux déviations possibles : suivre la logique de leurs convoitises en nous appliquant à raisonner en leur faveur à l'encontre du raisonnement de notre conscience, ou nous faire reculer devant les difficultés douloureuses de la pratique morale. Ne pas être aveuglé par nos passions, ne pas fléchir, à cause d'elles, devant le devoir : voilà ce que les vertus morales garantissent, en servant la perfection de notre prudence aussi bien dans le raisonnement de son conseil et de son jugement que dans l'impératif de sa décision. Supposons que nous ne soyons ni justes ni tempérants, mais égoïstes, rancuneux, vindicatifs, sans dévouement ni pitié, sans support ni désintéressement, irritables, violents, agressifs, cupides, sensuels, jouisseurs, amateurs de nos aises et ennemis de toute contrariété. Qu'arrivera-t-il, quand nous aurons à nous décider pour un acte difficile et qui s'oppose à ces sentiments d'injustice et à ces attraits de plaisir? Au lieu de raisonner pour le respect du droit des autres ou les obligations de notre devoir d'état, nous serons portés à raisonner pour nos intérêts égoïstes et nos paresseuses nonchalances; au lieu de juger nécessaire la mortification des sens, nous jugerons permis tout acte licencieux dont s'offre l'occasion. En ce débat intérieur, la conscience plaidera trop mollement sa cause et finira par abdiquer devant l'exigence de la passion. Supposons encore que, loin de posséder la vertu de force, nous soyons d'une volonté molle et indolente, que nous ayons peur de tout effort, sans courage dans la lutte, effondrés devant toute tâche un peu rude, incapables de supporter la moindre affliction : que pourra-t-il arriver, en ces conjonctures, quand il faudra agir tout de suite, rudement et âprement? On le devine : ce sera l'impossibilité de se résoudre, la tergiversation et peut-être l'abandon du devoir. On le voit, l'absence ou la médiocrité des vertus morales compromet la droiture de notre discernement à tous ces stades du conseil, du jugement et du précepte. Au contraire, sa rectitude est garantie, aux mêmes stades, par une volonté décidée à servir les convictions morales lorsqu'elles sont encadrées par des vertus vigoureuses.

2. Au surplus, il faut rappeler ici la théorie aristotélicienne et thomiste de la moralité de la passion. La vertu ne consiste pas à détruire en nous la sensibilité, en la considérant comme radicalement nuisible à l'action raisonnable, mais à tenir la sensibilité assez en gouverne pour en discipliner la force d'élan et l'utiliser sagement. Mais, nous n'avons pas à étudier ici ce bon usage vertueux de la sensibilité, dans la formation des convictions morales, dans l'application à la clairvoyance du discernement, enfin et surtout dans la dure impasse des réalisations. Voir art. PASSIONS, col. 2233. La passion, une fois matée et assagie, est une force puissante et entraînante qui vient renforcer le vouloir, galvaniser le courage, pour triompher des difficultés. Notre sensibilité, dressée à faciliter nos bonnes œuvres, nos entreprises, l'accomplissement de notre devoir, mettant en nous une ambiance de joie, d'euphorie, d'amour, d'enthousiasme, d'espérance, de désir, d'audace, d'endurance et même parfois de fougue et d'emportement : telle est l'honnête et vertueuse passion. Or, partout où, pour agir, nous devons tenir tête à diverses causes de défaillance, quand il nous faut lutter, attaquer ou nous défendre — et tant de nos actions nous obligent à ce combat obstiné — la passion modérée et disciplinée mais tendue et forte, parfois trépidante et violente, vient opportunément décupler notre énergie et forcer la victoire. Notons bien que l'emploi vertueux de la sensibilité est une nécessité de la bonne action humaine; quand cette utilisation est le fait d'une vertu « infuse » sous l'inspiration de la divine charité, elle devient surnaturellement méritoire. Il faut pousser, jusqu'à ce résultat, l'utilisation vertueuse des passions. Cf. H.-D. Noble. *Les passions dans la vie morale*, t. II, c. III, X, XI, XII, XIII.

3. Voici encore, par la présence des vertus dans l'âme, un renforcement du jugement prudentiel au point de vue de sa perspicacité. Ces vertus mettent la conscience en état d'amour, en état d'ardente et constante volonté du bien. Cet amour du bien est d'autant plus fort qu'il s'amorce, dans la conscience surnaturelle, à la charité pour Dieu et à une longue expérience de la pratique vertueuse. C'est même plus qu'une expérience, c'est toute une expérimentation d'une vie vécue dans la perfection morale. La conscience étant ainsi fixée et unifiée dans ses attraits n'a qu'un mot d'ordre : servir Dieu en l'aimant, ne rien faire qui lui déplaise, tout lui donner et lui subordonner en accomplissant, en toutes choses et en tous actes, ce qu'il commande. Cet amour vertueux, cette expérience morale accumulée, ce goût décisif du bien viennent nécessairement aiguiser la délicatesse du discernement, lui donner l'allure d'un flair divinateur et intuitif; car telle est la psychologie de l'amour lorsqu'il est ardent et qu'il sort d'une expérimentation amicale déjà longue. Celui qui aime, devine, sait, voit tout ce qui est de son amour et tout ce qui n'en est pas, ce qui en éprouve la solidité ou la compromet, et plus encore ce qui plaît à l'être aimé ou lui déplaît. Non pas que ce soit l'amour lui-même qui discerne et découvre; mais c'est lui qui, dans son impérieux attrait, applique la clairvoyance de l'esprit à servir son dessein qui est celui-ci : connaître pour mieux aimer et pour mieux prouver l'amour. Cette connaissance rendue perspicace par l'amour devient le fait du discernement prudentiel au service de la vertu désirée et aimée. Le vertueux non seulement veut avec amour être fidèle à sa vertu, mais, par l'expérience qu'il a déjà de celle-ci, il sait ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas. Il est familiarisé avec elle. Il en connaît les luttes et les victoires, les difficultés et les embûches, les circonstances défavorables et les meilleures chances. A cause de cette expérience, constamment enrichie par les faits et par l'attrait croissant de la vertu, le discernement de la prudence prend une sûreté singulière. Ayant, dans les solutions antérieures, une base de contrôle assurée, le vertueux juge plus facilement, comme par divination instinctive, les cas nouveaux sur les réussites précédentes : il a le coup d'œil, l'intuition, parce que son amour et son expérience le rendent attentif et sensible à tout ce qui touche à sa vertu, à tout ce qui la menace ou la favorise. IIa-IIæ, q. XLV, a. 2. Sur cette connaissance expérimentale et affective, voir H.-D. Noble, *L'amitié avec Dieu*, c. III. Ces données succinctes suffisent à marquer la nécessité des vertus pour la perfection du discernement moral en tous ses actes et spécialement en cette perfection terminale du précepte qui assure les décisives et efficaces réalisations.

1° *Ce qui peut nuire à la prudence préceptive.* — Nous avons vu qu'une fois l'action décidée par le jugement et le choix, après l'enquête du conseil, il faut intimer l'action et passer promptement à sa mise en exécution; ce qui suppose une sollicitude empressée à agir tout de suite. Pourquoi cela? Parce qu'agir est

difficile : il faut forcer les choses, s'imposer à soi-même, aux réalités et parfois aux personnes. Si ce zèle diligent fait défaut, la réalisation de l'action peut être compromise; en tardant et en tergiversant, on risque de se laisser surprendre par les fallacieuses persuasions susceptibles d'arrêter la bonne volonté.

A la sollicitude, s'oppose la *négligence* ou défaillance de la raison qui hésite à décréter l'action : c'est un manque de prudence préceptive, tant il est vrai que, dans cet ultime verdict, s'affirme au complet la perfection du discernement normal. Pareille négligence mène à la torpeur, à la paresse de la volonté exécutrice : on se traîne, on ne fait les choses qu'à moitié, ou — ce qui est pire — on arrive à l'abdication du vouloir, à l'omission de l'acte obligé, c'est-à-dire à la faute. Cette sollicitude tout empressée à agir vite et fortement est heureusement servie par la sensibilité devenue vertu, comme nous le disions plus haut : il en sort une intrépidité, un allant, un cran, qui renforcent l'énergie volontaire et font rebondir sa puissance dans les chocs immanquables de l'action difficile.

Cependant, une objection reste. Malgré tout, au moment de la réalisation, la passion mobilisée au service de cette réalisation ne supprime pas son émoi, sa tension psychique et son excitation organique. N'en résulte-t-il pas un trouble préjudiciable au discernement et à la réflexion *au cours même de l'exécution?* Certes, il y a des actions compliquées, qui doivent se dérouler lentement à travers des phases successives et ordonnées, et, à chacun de ces moments, la raison doit être prompte à s'adapter en parant à toute éventualité. Mais, nous nous plaçons dans l'hypothèse d'une action simple, préalablement réfléchie et décidée et qui est en cours d'exécution. Parvenue à ce point, cette action n'est plus à remettre en question ni en jugement; il n'importe plus que de l'accomplir. L'esprit serait-il à ce moment-là empêché, par l'exaltation de la passion, de raisonner et de réfléchir, où serait le mal puisqu'il n'y a plus qu'à agir et le plus promptement possible? Rien de plus légitime que de ne plus délibérer à propos d'une action en train de s'exécuter; trêve de conseils et de discours, l'action est lancée, il faut, avec passion, se jeter en avant pour l'achever et lui faire traverser hardiment le réseau des difficultés. La réalisation d'une œuvre risquerait d'être manquée si, en cours d'exécution, on se reprenait à délibérer sur la manière de la faire. Pour réaliser une œuvre technique, pour exercer un métier, accomplir une manœuvre même la plus compliquée, il y a un automatisme forcé, une mécanisation nécessaire. La délibération demande lenteur, et vouloir à tout prix l'exercer au cours d'une action qui ne peut être accomplie qu'avec célérité, c'est vouloir tout compromettre. La multiplicité et la promptitude de mouvements adaptés qui, en même temps ou successivement, se combinent au sein d'une action qui se réalise rendent impossible le jeu de la délibération. Le pianiste, le dessinateur, le chauffeur d'automobile, le pilote d'avion, le tisserand sur son métier, la paysanne qui tricote, n'ont que faire de délibérer sur toutes les façons dont leurs bras, leurs mains, leurs doigts, doivent se comporter durant le cours si rapide de leur exécution. La manière d'agir est sue depuis longtemps, elle est devenue quasi mécanique; ce n'est plus l'heure d'en dresser la technique. De même dans l'action vertueuse, dont la prudence a décidé l'opportunité et l'accomplissement immédiat, la réflexion de l'esprit a fini de jouer son rôle; place maintenant au vouloir réalisateur, aux forces que ce vouloir commande ! La sensibilité excitée vient ici augmenter l'énergie réalisatrice par l'élan de son impulsion. On voit l'envergure de cette doctrine dans la vie morale et la place très nette de la passion dans l'économie vertueuse. La passion est néfaste quand, déréglée et raisonnée, elle préside au discernement : elle aveugle l'esprit et le fourvoie. Elle est bienfaisante quand, mesurée et soumise, elle appuie l'attention et la clarté du discernement, en active la décision et surtout galvanise les forces exécutrices de l'action. *De verit.*, q. xxvi, a. 7, ad 3um.

Nous voici au terme de notre analyse du discernement moral. Peut-être s'étonnera-t-on que tant d'actes divers le composent et le compliquent : conseil, jugement, précepte, sans parler d'autres actes de l'esprit qui viennent assurer la perfection des trois actes principaux. Il n'en faut pas moins pour la bonne facture de l'action morale, pour qu'elle soit pleinement œuvre de raison. Au demeurant, cette complexité n'est qu'apparente. Une unité vivante relie toutes les étapes de la conscience vertueuse, dans une finalité profonde. L'amour du bien (amour de Dieu ou amour du devoir) est le principe d'impulsion sous la clarté des convictions morales (premiers principes de la loi naturelle, préceptes de la loi divine, résolutions vertueuses). Parce que, sous l'animation de cet amour, on veut vivre vertueusement, il suit que l'on veut se rendre compte, par un conseil bien informé, de toutes les meilleures possibilités de vertu. Mais on veut davantage : il s'agit, à travers un jugement clair et décisif, d'opter pour l'action vraiment adaptée aux circonstances et pour la plus raisonnable de toutes. Enfin, cette action, on veut la réaliser; il faut donc qu'en dernier ressort la raison en décide par l'intimation du précepte qui est l'acte principal de la prudence vertueuse. On le voit, intelligence et volonté se mêlent par interférence réciproque : leurs actes respectifs sont distincts, mais ils s'acheminent l'un vers l'autre; le conseil s'ordonne au jugement, qui lui-même prépare le précepte; le consentement est préalable au choix, qui postule la volonté réalisatrice. Une même intelligence, un même vouloir, du commencement à la fin, vont au même but : agir raisonnablement, vertueusement, c'est-à-dire moralement.

IX. Le manque de prudence. — Nous avons décrit le discernement prudentiel dans tous ses actes composants et les perfectionnements de ces actes. Il faut voir maintenant l'opposé de la prudence, c'est-à-dire l'imprudence ou le manque de prudence.

Ce manque de prudence se présente de bien des façons. Il peut y avoir absence radicale de prudence par impossibilité d'en exercer les actes, parce qu'on n'a pas l'usage ou du moins l'usage assez parfait de la raison. Le tempérament vient jouer un rôle important dans l'allure du discernement. Celui-ci peut être singulièrement desservi par la fâcheuse tournure de la mentalité, par le manque de justesse dans le raisonnement, de pondération dans le jugement et d'efficacité dans la volonté réalisatrice. La passion, avec ses partis-pris et son impulsivité, vient aisément troubler, sinon aveugler le discernement et l'empêcher de faire prévaloir les exigences de la conscience morale. Enfin, abstraction faite du tempérament et de la passion, il peut y avoir manque de prudence par omission volontaire du discernement quand on néglige de réfléchir à ce que l'on doit faire, quand on dédaigne habituellement ou passagèrement d'agir avec quelque réflexion.

1° *Impossibilité du discernement prudentiel.* — C'est tout d'abord, le cas des enfants avant l'usage de la raison. Ils n'ont pas l'exacte notion du bien, qui est une idée abstraite, que l'intelligence seule peut concevoir. Leur éducation morale demande longueur de temps. La raison réfléchie et délibérante, l'expérience de la vie, les complications de la psychologie humaine, réclament une clairvoyance d'esprit que non seulement l'enfance, mais l'adolescence et la prime jeunesse ne peuvent posséder. Toutefois, remarquons que

l'enfant reçoit, au baptême, avec la grâce sanctifiante, les vertus « infuses » et par conséquent la vertu de prudence sans qu'il puisse, d'ailleurs, en exercer les actes. Parvenu à l'âge de raison et, au delà de cet âge, le jeune homme et la jeune fille peu expérimentés du point de vue de la prudence naturelle, l'homme peu éclairé dans ses jugements et dont la raison reste puérile durant toute sa vie, possèdent et utilisent, s'ils sont dans la grâce, la vertu « infuse », qui leur assure un suffisant discernement en tout ce qui concerne leur salut et leur sanctification personnelle. Mais cette prudence surnaturelle, à laquelle s'adjoignent les lumières du don de conseil, ne donne aucunement aux jeunes ni aux esprits obscurs la prudence habile des affaires humaines : ils manquent d'objectivité et d'universalité dans leurs jugements; ils doivent recevoir les leçons de la vie, être éduqués, acquérir successivement. IIa-IIæ, q. XLVII, a. 14, ad 3um.

L'impossibilité d'exercer le discernement moral existe chez les déments et les insensés. Ce qui caractérise la débilité mentale, c'est le manque de « raison délibérante », l'incapacité de porter un jugement de conscience, l'absence de contrôle réfléchi sur l'action. La raison est « ligaturée » par l'anarchie des fonctions sensibles : les représentations ne correspondent pas à la réalité ou sont déformées par l'hallucination; les images sont incohérentes, illogiquement assemblées, toutes prêtes à fournir matière à l'extravagance du délire; l'affectivité est désaxée, ordinairement impulsive et violente. Il y a donc coupure entre la raison et l'action : celle-ci reste ingouvernée; elle sort sans motif, sans logique, sans explication, du chaos des images, des instincts et des passions. Cette absence totale de « raison délibérante » arrive de deux façons : ou bien par insuffisance de développement cérébral, comme chez les idiots, irrémédiablement condamnés à une vie végétative et instinctive, ou bien par obturation de l'esprit. Dans ce dernier cas, l'esprit subsiste; il pourrait, hors de l'état de démence, fournir une délibération motivée et un discernement de conscience, s'il n'y avait, pour annihiler toute activité de sa part, le détraquement des facultés sensibles. Cette « ligature » de l'intelligence, qui est congénitale et durable chez l'idiot, inguérissable dans certains états démentiels définitifs, peut n'être que temporaire et accidentelle chez les confus, hallucinés, phobiques, mélancoliques, maniaques et délirants.

Chez les « demi-fous », nous ne rencontrons plus un manque absolu de discernement, mais un discernement incomplet et amoindri, d'où ne peut sortir qu'un contrôle moral atténué. Et cette atténuation présente des nuances à l'infini. On sait la multiplicité des actes qui sont nécessaires à la prudence : réflexion, raisonnement, adaptation du jugement à la réalité concrète, comparaison du cas avec les normes morales, considération des circonstances, prévision des opportunités, des difficultés et des conséquences. Or, dans ce tout complexe, il peut y avoir, pour des causes pathologiques, déficience de l'un ou l'autre des éléments requis; il en résulte fatalement un jugement de conscience déficitaire, gauchi, inadéquat. Au surplus, la volonté et la sensibilité viennent parfois, par manque d'équilibre physico-psychique, rendre vacillant le jugement décisif de l'action. Cette imperfection, plus ou moins accusée, du contrôle rationnel se rencontre chez certains déments dans les périodes intercalaires de lucidité, mais spécialement chez les psychasthéniques qui ne connaissent pas, même transitoirement, de véritables accès de folie, mais dont l'appréciation morale reste rudimentaire ou en partie faussée, ou chez lesquels l'aboulie volontaire ou l'impulsivité émotive gêne l'à-propos du discernement ou précipite l'acte avec tant d'emportement que la raison, inerte et sidérée, ne peut le saisir ni l'apprécier.

Les psychopathies constitutionnelles, avant qu'elles tournent à l'hallucination et au délire, donnent lieu à ces discernements tendancieux où se mêlent le réel et l'irréel. Le mythomane travestit facilement les faits et juge d'après des situations pour une bonne part fictives. Chez l'hystérique, l'hypertrophie de l'imagination affaiblit l'appréciation morale, la rend fabulatrice et menteuse. Le cyclothymique, à l'esprit instable, manque de certitude et de continuité dans ses décisions pratiques. L'hyperémotif, à cause de l'intensité et de la célérité de ses réactions, n'a pas le temps de placer un discernement valable entre sa passion et ses actes. Le paranoïaque porte un jugement grossissant et déformant sur tout ce qui se rapporte à son idée de persécution et de revendication, alors qu'il demeure fort avisé à l'égard de tout autre objet. Le pervers instinctif se jette animalement à la satisfaction de son penchant, sans capacité d'advertance ni d'inhibition. Sur la responsabilité morale chez les psychopathes voir H.-D. Noble, *Les passions dans la vie morale*, t. I, c. XII; t. II, c. VI; on trouvera là les textes de saint Thomas qui se rapportent à la question.

2° *Le tempérament et le discernement.* — Nous ne parlerons ici du tempérament que par rapport au discernement moral. Sur la nature du tempérament, ses causes, ses influences favorables ou défavorables sur la moralité, voir H.-D. Noble, *op. cit.*, t. I, c. X; t. II, c. V. Tout d'abord il faut rappeler ce principe général : le tempérament, quel qu'il soit, serait-il la disposition la plus heureuse, doit subir, dans son inclination et son penchant, le contrôle de la raison prudentielle; il est à sens unique et déterminé. Or, l'action vertueuse, avec ses complications modifiables d'après les opportunités et les circonstances, a besoin d'une raison qui aille dans tous les sens, d'une raison qui réfléchisse, divise, compose, ordonne et unifie. Sans cette discrimination rationnelle qui, dans certains cas, doit créer à neuf les dispositifs de l'action, le tempérament n'est qu'impulsion, sans ordonnance ni mesure. Souvent le rôle de la prudence sera de rectifier le tempérament préjudiciable au conseil, au jugement et au précepte de la raison pratique ou encore à la fermeté de l'intention et du choix volontaire. Le tempérament le plus heureux ne pourra suppléer à la prudence. Celle-ci, dit saint Thomas, peut avoir à son service une aptitude native à la rectitude du jugement; mais cette aptitude doit être complétée par l'expérience, l'entraînement, voire par la grâce, c'est-à-dire par la vertu « infuse » de prudence et le don de conseil.

Cela étant rappelé, indiquons les allures diverses des tempéraments, pour autant qu'ils sont utiles ou nuisibles à la perfection du discernement moral. Indiquons cela brièvement, car recenser toutes les variétés des tempéraments serait un discours sans fin.

Il y a des esprits qui sont plus aptes que d'autres à la pénétration et à la sagacité requises au discernement. Ce ne sont pas précisément les gens abstraits, spéculatifs et théoriciens, mais les gens réfléchis et pondérés dans l'ordre pratique, esprits réalistes s'adaptant aux faits, observateurs, assimilateurs, critiques, habiles à dépister les difficultés, capables de renouveler des jugements préconçus, fertiles en trouvailles heureuses. De telles intelligences sont servies par une mémoire exacte et ordonnée, par une imagination disciplinée, un « sens commun » centralisateur et une « cogitative » riche d'expériences accumulées. L'intelligence souple et novatrice accuse son maximum de pénétration et de finesse à l'instant du jugement. Après le conseil, qui a exploré de tous côtés et proposé différents moyens d'aboutir à une fin donnée, le jugement doit, par une perspicacité nouvelle, comparer, distinguer, associer les éléments pour aboutir à la préférence

de l'action la meilleure et la plus opportune. Nous avons déjà cité cette observation de saint Thomas : « Beaucoup de gens sont habiles à instituer délibération et conseil et, en même temps, manquent de jugement. Déjà parmi les spéculatifs, nous voyons des esprits très ingénieux et fort prompts à multiplier les raisonnements, parce que leur imagination suscite facilement d'abondantes images, et cependant ils ne parviennent pas à bien juger, par défectuosité de leur « sens commun » qui ne sait pas organiser entre elles les sensations ». Saint Thomas réclame deux vertus pour cette réflexion intérieure : la vertu de conseil, puis la *synesis* (nous dirions le bon sens moral), preuve qu'avant ces deux vertus formées les dispositions qui les préparent diffèrent. IIª-IIæ, q. LI, a. 3.

Si, pour le conseil et le jugement prudentiels, certains hommes sont aidés par d'heureuses dispositions, d'autres hommes en sont dépourvus, et, s'ils ne corrigent point ce fâcheux tempérament, ils risquent fort de manquer de discernement, tout au moins dans les situations difficiles et les cas embarrassants. Ne parlons pas des esprits irrémédiablement puérils, presque incapables de se conduire, ni des étourdis qui se précipitent sans réflexion à agir n'importe comment, ni des confus et incohérents qui ne mettent deux idées ensemble que difficilement, ni enfin de ces indociles orgueilleux qui ne retiennent rien des leçons de l'expérience pas plus que de l'enseignement qui voudrait les éclairer. Il est des esprits qui ne manqueraient pas de justesse, s'ils n'étaient constamment troublés par une imagination désordonnée, qui déforme, invente et devient dupe de ses fictions, tandis qu'elle inspire des appréciations fantaisistes sans critique ni objectivité. D'où le manque de coordination, de pondération, d'ordre et de mesure dans le discernement, dès qu'il est obligé de s'appliquer rigoureusement aux faits et de serrer de près les circonstances mouvantes ou inattendues. La tendance à l'automatisme intellectuel ne favorise pas la faculté d'ajustement qui doit présider au discernement : les esprits systématiques procèdent à priori et partent de vues théoriques et d'opinions toutes faites; ils ne distinguent pas, ne confrontent pas et sont insensibles aux imprévus de l'action; ils jugent des cas pratiques abstraitement, articulent toujours les mêmes déterminations, n'apprécient qu'avec lourdeur, raideur et étroitesse; aucune expérience ne les instruit; leur mémoire mécanique répète les mêmes sentences routinières, et leur jugement est tout d'une pièce et sans nuance. Dans l'ordre pratique, ce sont des esprits faux, dont les décisions ne présentent aucune sécurité, quelle que soit par ailleurs leur envergure d'intelligence spéculative.

La différence des tempéraments affectifs se marque encore dans la plus ou moins grande objectivité de la délibération morale. Il y a des gens qui ont un mal inouï à se dégager de leurs partis pris d'affection, de leurs points de vue intéressés et de leurs buts préférés quand ils doivent porter un jugement sur d'autres qu'ils n'aiment pas, sur une situation qui gêne la leur, sur des événements qui vont à l'encontre de leur attente. Au demeurant, c'est une tare de notre psychologie humaine que cette tendance à juger dans le sens de nos utilités, de nos convenances et de nos amours. Mais la vertu a précisément pour économie de corriger nos désirs et nos inclinations et de ne les laisser passer que dans une direction raisonnable approuvée par le discernement prudentiel. Quand celui-ci se laisse guider par la passion, il manque infailliblement de rectitude et d'objectivité. Les passionnés sont exposés au jugement faux, autant, sinon plus, que les esprits automates et systématiques.

Les tempéraments se présentent donc comme favorables ou défavorables à ces deux premiers actes de la prudence : le conseil et le jugement. Mais l'aide ou l'entrave se continuent à propos du troisième acte : le précepte ou décision impérative. Étant acte de l'intelligence, les modes de celle-ci auront sur lui leur immédiate influence : la mise en garde contre les embarras et les difficultés de la réalisation, la perspicacité qui veille sur les circonstances et les conséquences de l'action seront singulièrement desservies par la tendance de l'esprit à l'inattention, à l'inconsidération, au manque d'objectivité ; mais elles seront facilitées par les qualités contraires.

Si le précepte est clairvoyance intellectuelle sur les opportunités et les modes de la réalisation, cette clairvoyance ne devient verdict d'exécution que par l'appoint de l'efficacité volontaire. Les tendances qui renforceront le vouloir ou énerveront son efficacité auront donc leur répercussion sur l'acte dernier et principal de la prudence. Au point de vue général de la disposition à agir, nous trouvons des gens dont le tempérament est tourné à l'action. Il faut qu'ils agissent, qu'ils remuent et se dépensent. Entreprenants, aimant la lutte, pas découragés par les difficultés, confiants dans le succès, ils vont de l'avant, abattent de l'ouvrage, ne s'arrêtent jamais. Ce goût de l'action peut prendre une allure vive, hardie, exubérante, batailleuse, ou une allure plus calme, plus lente, et plus tenace dans sa persévérance. Quand ce penchant sera contenu, modéré et ordonné par la vertu de force — qui est la vertu des réalisations — il sera un auxiliaire puissant pour la phase décisive de discernement : le précepte impératif. Au contraire, cette vertu de force aura bien du mal à s'implanter chez ceux qui, par nature, sont inactifs, inertes, mous, languissants, toujours fatigués, découragés d'avance de ce qu'ils entreprennent, dépourvus de constance et de persévérance, craintifs des difficultés réelles mais aussi des difficultés qu'ils se forgent illusoirement.

La volonté elle-même est tributaire, pour la densité de son énergie, de dispositions variables selon les individus, dispositions qui résultent de la plus ou moins bonne facture de l'esprit, de l'imagination, de la mémoire, de la cogitative, du sens commun et de la sensibilité. Le vouloir, en effet, résume toutes les forces de la conscience et il les rassemble pour sa propre efficacité. Chez les grands volontaires, qui agissent résolument, avec persistance dans la durée et âpreté dans la lutte, avec une continuité qu'aucune contrariété ne déconcerte, il y a certainement, pour expliquer ces résolutions actives et durables, une intelligence lucide établie dans des convictions solides, fixée à des buts précis et à des mobiles généraux inchangeables; il y a aussi un discernement souple qui sait adapter les circonstances nouvelles aux fins acceptées, résoudre les difficultés inattendues en maintenant toujours les décisions prises. Le type le plus accompli du volontaire, dans l'ordre moral, c'est le vertueux, dont toute la conscience est ordonnée au bien, avec des habitudes enracinées et une prudence rectifiée : là se rencontrent toutes les garanties du puissant et efficace vouloir. A l'encontre, les esprits confus, illogiques, automates, les imaginatifs, les passionnés, les impulsifs, ne sont pas préparés à l'énergie du vouloir : volontés faibles, chancelantes, mobiles, aussitôt défaites que formées, entêtées parfois, reculant devant l'effort, déconcertées par la résistance, sans constance ni persévérance.

Ce n'est pas ici le lieu d'apprécier la valeur morale des actes, fruits du tempérament, et nous n'en dirons que quelques mots. En principe, le tempérament natif, normalement parlant, n'est qu'une disposition qui incline à l'action, mais ne lui enlève pas sa liberté ni sa responsabilité. Entre la tendance et

l'action, la réflexion et le discernement peuvent et doivent intervenir et prendre leur droit de contrôle. Il y a lieu, dans certains cas, d'envisager une responsabilité atténuée dans la mesure où ce contrôle a moins d'aisance et de sûreté. Le tempérament est corrigible, surtout lorsqu'il affecte les modes de la sensibilité et de la volonté, et il y a obligation de s'employer à cette éducation qui demande continuité et patient labeur. Les déficiences du côté de l'esprit et du jugement pratique sont moins réparables et donnent souvent lieu à une responsabilité diminuée. Cependant, celui qui a peu de garanties sur ce point trouvera dans sa bonne volonté l'indication opportune de se défier de son propre jugement et de prendre conseil. N'oublions pas non plus que, dans la conscience en état de grâce, la vertu « infuse » de prudence et le don de conseil sont toujours prêts à assister le discernement, à donner leur suppléance en tout ce qui a trait à la sanctification personnelle.

3° *La passion et le discernement.* — Indépendamment de ces prédispositions favorables ou défavorables au discernement, celui-ci peut manquer de facilité et de clarté par le fait de la passion « antécédente », c'est-à-dire antérieure à ce discernement, passion non retenue ni maîtrisée dans son attraction et sa vivacité. La complaisance donnée à cette passion entrave la délibération morale et risque de la troubler, sinon de l'aveugler. Avec saint Thomas voyons, à travers les actes successifs du discernement, les perturbations que peut causer la passion. Nous supposerons un état de passion qui laisse subsister la responsabilité volontaire.

Il faut rappeler tout d'abord cette loi générale de notre psychologie : toute passion, par nature, en raison de sa force d'attrait et de l'émoi physiologique et psychique qu'elle produit, tend à concentrer sur son objet l'attention de la conscience, l'application de l'esprit et l'entraînement du vouloir. Cela ne veut point dire que la raison ne puisse plus s'exercer ni la volonté résister — nous sortirions de l'hypothèse — mais, dans la conscience tenue en haleine par l'attrait prépondérant, la raison est stimulée à approuver la passion; elle se trouve plus débile à la désapprouver parce que les considérants qui inculquent cette désapprobation amoindrissent le relief de leur valeur. Cette loi générale de l'absorption de la conscience par l'attrait de la passion étant rappelée, il est aisé de voir comment la passion vive compromet tous les actes dont se compose la perfection vertueuse du discernement prudentiel. Saint Thomas désigne quatre actes de l'intelligence pratique et les examine tour à tour dans leur conflit avec la passion.

1. Le premier de ces actes est préalable à la prudence elle-même, mais il la commande toute. C'est le jugement qui dénonce la valeur d'attrait de la fin morale, oriente l'intention vertueuse et se prononce pour le devoir à l'encontre du plaisir, pour la loi de Dieu à l'encontre de la satisfaction déréglée, par exemple l'intention qui opte pour le pardon et non pour la vengeance, pour la continence et non pour la jouissance sensuelle. Cette estimation, cette mise en préférence des finalités vertueuses, suppose que la raison se prononce, en connaissance de cause, pour les valeurs spirituelles de la moralité, pour Dieu contre le péché, pour l'esprit contre la chair, pour la vertu même crucifiante contre le plaisir même enivrant. Si la passion surgit dans cet état d'âme et, par son attrait vif et impérieux, retient l'attention et la complaisance de la conscience, si elle appuie pour que la raison se désiste de ses rigueurs morales et approuve plutôt les plaisirs réclamés par la passion, cette même raison sera tentée de voir avec moins de relief la plus-value des fins spirituelles et vertueuses; les convictions morales seront ébranlées et menaceront de vaciller. En dehors de l'état de passion, en dehors de cette passion qui, présentement, nous secoue et nous trouble, rien n'est plus clair, devant la conviction, que l'obligation de préférer la vertu au plaisir; mais, sous l'empire et parfois la tyrannie de la passion, les points de vue changent d'aspect et de couleur; le bien moral rallie moins notre enthousiasme; notre bien véritable le plus tentant ne nous apparaît plus celui que tout à l'heure notre raison proclamait, à froid et dans la paix de la conscience, mais celui que vient offrir la passion, bien qui ne se présente pas à l'état abstrait, mais à l'état de sensation immédiatement éprouvée. IIa-IIæ, q. CLIII, a. 5.

2. Le deuxième acte de raison dans la conscience vertueuse, le premier de la prudence, c'est le conseil intérieur qu'elle doit instituer en face de l'embarras des circonstances et des alternatives. La perfection de ce conseil n'est pas d'ordinaire chose aisée. Nous savons qu'une vertu y est requise et à quelles conditions nombreuses est liée sa perfection : il y faut la mémoire du passé, l'intelligence des circonstances présentes, la prévision sagace des conséquences éventuelles, l'habile comparaison des alternatives, la docilité à recueillir opportunément l'avis des hommes éclairés et expérimentés, toutes choses qui réclament la pondération de l'esprit. Se jeter à l'action sans contrôle, en suivant, sans plus, l'impulsion première, se précipiter à satisfaire sa vengeance, sa gourmandise, sa volupté, rentrent bien dans les mœurs courantes de la passion, surtout si la passion est vive. Le passionné ne veut pas réfléchir, il ne veut rien entendre, il n'écoute ni remontrances ni avis, il refuse de s'entendre lui-même, de s'arrêter à un instant de réflexion qui risquerait de lui faire manquer le plaisir dont il est avide. *Ibid.*

3. Le jugement est le deuxième acte de la prudence et il clôt le conseil par la détermination de la meilleure alternative, par la décision du choix. Il y faut, nous l'avons vu, une particulière rectitude de la raison, une intuition décisive et sagace, qui réclament une attentive considération de tout l'esprit. On peut s'enfermer dans un conseil qui rumine avec lenteur et agite entre elles toutes les alternatives sans qu'on aboutisse à en sortir. Il faut avoir mûrement considéré toutes circonstances et toutes éventualités pour arriver à bloquer toutes les considérations autres que celle qui l'emporte en valeur et provoque le jugement décisif. Or, que la passion surgisse, et voici que le jugement en sa faveur semble bientôt le seul en situation, le seul qui offre des motifs valables. Cette insistance à vouloir refouler toute autre considération et cette application à énerver toute idée de résistance amènent bien souvent la faillite du jugement de conscience, du jugement moral, que seul pourtant devrait adopter le vertueux. *Ibid.*

4. Enfin, la prudence a un acte dernier et principal : le précepte, qui intime les réalisations vertueuses. Nous connaissons les difficultés que présente ce passage de l'intention à l'action, du discours moral intérieur à la vie morale pratique. C'est le problème moral lui-même, dans tout son réalisme et son acuité : seul est vertueux celui qui produit des actes de vertu. La prudence n'est la prudence que lorsqu'elle mène la conscience au delà de cette impasse où tant de belles résolutions trouvent leur pierre d'achoppement. Or, c'est ici précisément que la passion concentre sa force d'arrêt, fait jouer son mirage et déploie son ensorcellement pour interdire une décision qui viendrait contredire sa convoitise. Qu'on le remarque, il peut arriver que la passion, même impérieuse, n'ait pas abouti à troubler le conseil ni à fléchir le jugement du discernement : on voit clairement qu'il faut repousser cette suggestion, renoncer à ce péché, à cette injustice, à cette vengeance, à cette sensualité; le jugement d'action est tout prêt à s'identifier au jugement de

conscience. Oui, mais il y a loin de la coupe aux lèvres, loin des résolutions prises aux résolutions inébranlablement tenues; car la passion est toujours là avec son attrait et son effervescence; le vouloir demeure subjugué, et le cœur captif. Pour le sacrifice demandé par la conscience, il faudrait par exemple fuir cette occasion, rompre la présence, etc. Et la passion insiste toujours. Et il arrive que, soudain, les belles résolutions tombent : on est repris, on succombe. C'est le rien qui retourne tout. Saint Thomas cite ici Térence : quelqu'un proteste très haut vouloir se séparer d'une tentatrice et voici : *Hæc verba falsa lacrymula restinguet.* « Une petite larme feinte met en déroute tous ces beaux discours. » *Ibid.; De malo*, q. xv, a. 1.

La culpabilité de ce manque de prudence sous l'influence de la passion est celle du péché commis. Tout dépend de la loi morale à laquelle on désobéit, de la matière grave ou légère, de la part d'advertance et de volontaire que l'on apporte. Sur cette part d'advertance et de volontaire, il y a de multiples distinctions à faire, selon la force impulsive de la passion et la clarté plus ou moins grande du jugement de raison. Voici, sous forme schématique, les diverses situations qui se peuvent présenter :

a) Exceptionnellement, avant tout contrôle de conscience, la passion surgit, excessive, anormale, ébranlant le cerveau par sa commotion et empêchant momentanément l'exercice de la raison et par conséquent, tout discernement. Pas de responsabilité, sauf si l'on est cause, par certains actes volontairement et antérieurement posés, de l'excitation de la passion et de son extraordinaire véhémence.

b) Avant le contrôle de la conscience, la passion se déclare : cette fois, elle ne supprime pas l'exercice de la raison et la possibilité du discernement; néanmoins, elle est assez violente pour troubler le jugement de la raison. Responsabilité atténuée par manque de volontaire parfait.

c) La passion se produit avant l'intervention de la raison; celle-ci garde la clarté de son jugement, mais l'attrait passionnel attire son approbation, entrave la perfection du discernement. C'est le cas dont nous venons de tracer la psychologie : responsabilité et possibilité de péché grave ou léger selon matière du péché. Toutefois, le péché de passion, bien qu'il puisse être un grave péché, est cependant moins grave, toutes choses égales, que le même péché commis par habitude ou malice.

d) Si la passion est excitée par la raison elle-même, si elle est pleinement voulue, flattée, encouragée, il y a cette fois entière responsabilité. Le manque de prudence est ici parfaitement volontaire. Voir H.-D. Noble, *op. cit.*, t. II, c. I, II, III.

4° *Le manque de prudence par négligence volontaire.* — Ce manque de prudence par négligence s'entend de l'omission volontaire des actes nécessaires au bon discernement.

Nous savons ce qu'il faut d'actes réfléchis et successifs pour le bon discernement de l'action humaine dans des circonstances un peu compliquées. L'action humaine doit être raisonnée; c'est ce qui fait sa valeur, sa responsabilité, c'est-à-dire sa moralité, son caractère vertueux. Il est impossible d'être homme et d'agir en ne voulant pas raisonner ses actes. Il y a faute dans une pareille attitude, surtout si elle est habituelle; c'est mépriser l'ordre naturel et providentiel que de se précipiter à faire n'importe quoi, alors que nous devons réfléchir et motiver nos actions en connaissance de cause. Sans doute, l'imprudent ne veut pas explicitement agir déraisonnablement : il n'érige pas la déraison en principe de conduite; mais il accepte implicitement qu'il en soit ainsi, puisqu'il néglige sciemment de réfléchir, avant d'agir, à la façon dont il doit agir. IIa-IIæ, q. LIV, a. 1, 2 et 3.

Ce manque de prudence par négligence volontaire se spécialise en différents travers, selon que la déficience affecte l'un ou l'autre des actes de raison nécessaires à la prudence. A l'investigation réfléchie, que réclame le conseil qui enquête sur les alternatives d'une action et qui suppose attention à l'expérience de la vie, docilité aux enseignements des sages, s'oppose la *précipitation* ou témérité. Au bon sens et à la perspicacité, qui doivent assurer en toute situation la rectitude du jugement pratique, s'opposent l'*inconsidération* et le *manque de circonspection*. A l'intimation préceptive, qui est l'acte propre de la prudence et dicte les réalisations, s'opposent la négligence, la paresse, l'inconstance. La *négligence* est le manque d'empressement à impérer la réalisation d'une action décidée par le jugement. La *paresse* est l'attardement et la mollesse au cours de la réalisation. L'*inconstance* est l'arrêt en cours d'exécution : on ne poursuit pas, on n'achève pas le bien commencé. La négligence est une faute du côté de l'intelligence; c'est une défaillance de la raison qui ne se décide pas à intimer la réalisation de l'action, tandis que la paresse et l'inconstance sont des déficiences de l'énergie du côté volontaire. *Ibid.*, a. 2, ad 1um. Pour ce qui est de la gravité de la faute d'imprudence par précipitation, inconsidération, négligence, paresse, inconstance, il faut voir à quelle omission d'actes ou bien à quels actes fautifs ce manque de prudence aboutit. Ici jouent les normes courantes du dosage des responsabilités : Quelle loi a été enfreinte? Est-ce en matière grave ou en matière légère? Avec quelle conscience et quel volontaire a-t-on ainsi manqué à la prudence?

X. Les fausses prudences. — Nous avons étudié le manque de prudence par déficience ou par imperfection notoire des actes nécessaires au discernement. Il faut étudier maintenant les fausses prudences, qui utilisent avec habileté tous les actes de la raison discernante, mais pour un mauvais résultat : la « prudence de la chair », la prudence astucieuse et rusée, la prudence excessive.

1° *La « prudence de la chair ».* — La « prudence de la chair », selon saint Paul, est opposée à la « prudence de l'esprit ». Rom., VIII, 7. Il ne faut pas l'entendre d'un habile raisonnement au service des péchés sensuels. Il ne s'agit même point de la prudence pécheresse dans sa recherche raisonnée d'une occasion de péché, mais plutôt de ce principe général de conduite : viser, comme but unique de toute sa vie, la possession et la jouissance des biens sensibles. Chercher en tout et partout le bien-être corporel, ordonner à cette poursuite ses intentions, son labeur et ses actes, en dédaignant de voir en Dieu la fin dernière, à la possession de laquelle devraient s'ordonner les intentions définitives : telle est la « prudence de la chair ». IIa-IIæ, q. LV, a. 1. On le voit, c'est un état de conscience, point de départ d'habituels discernements. Au demeurant, la qualité discursive et l'armature psychologique du discernement et de tous ses actes s'affirment ici et quelquefois même de façon beaucoup plus avisée qu'au service de Dieu. « Les fils de ténèbres, disait Notre-Seigneur, sont plus prudents que les fils de lumière. » Luc., XVI, 8.

Quelle est la culpabilité de cette « prudence de la chair »? Si l'on entend par celle-ci la volonté habituelle et arrêtée de répudier Dieu comme fin dernière et de vouloir avant tout les prospérités de ce monde et les jouissances sensibles qui en dérivent, cette intention générale de mépris envers Dieu et de dédain vis-à-vis des valeurs spirituelles et éternelles — à condition qu'il y ait là consentement plein et délibéré — se présente comme une perversion volontaire de conscience

qui est un péché très grave, et l'on comprend que saint Paul dise de la « prudence de la chair » qu'« elle est ennemie de Dieu ».

Souvent, la « prudence de la chair » n'est pas, dans la conscience, à l'état de consentement réfléchi et explicite, mais à l'état de tendance prédominante qui implicitement ordonne, de fait, les intentions et les actes à la possession des biens de ce monde et, par elle, au bien-être corporel. Il y a des croyants à la foi nonchalante et engourdie qui, sans doute, ne répudient pas Dieu définitivement, mais qui pratiquement le tiennent pour un étranger qu'ils négligent : ils se conduisent comme s'ils n'étaient pas destinés à la vie éternelle, mais seulement à jouir le mieux possible de ce monde. Leur faute est moins grave. Ils se convertiront à la « prudence de l'esprit » plus facilement que les obstinés dans le dédain de Dieu, encore que ces derniers puissent venir à résipiscence.

Au demeurant, les uns et les autres, dans leur volonté explicite ou implicite d'être surtout des « mondains » et des jouisseurs, ne sont pas condamnés à faire œuvre de péché dans toutes leurs actions. Les consciences les plus vertueusement reliées à Dieu peuvent amoindrir leur fidélité et même se commettre, quelquefois et plus ou moins gravement, dans la « prudence de la chair », jusqu'au sursaut de conversion et de grâce qui les ramène à la « prudence de l'esprit ». Pareillement, ceux qui jouissent de la vie en dédaignant de placer en Dieu leur suprême intérêt ne se comportent pas, en toutes leurs actions, sous l'influence de cette volonté pécheresse : un bon naturel, une éducation d'honnêteté ou des dispositions heureuses, les préservent de penchants désordonnés; sur certains points, leur vie morale peut être fort louable : tel individu, qui est un « sensuel » au sens péjoratif du mot, ne manque pas de probité, ni de loyauté, ni de dévouement à l'égard d'autrui, ni de conscience dans ses devoirs d'état familiaux et sociaux. Tel autre, qui est un « sacripant » au point de vue religieux, présente des mœurs privées assez correctes, voire sévères.

Il est donc bien entendu qu'il faut qualifier de péché grave la « prudence de la chair » quand, dans un sens absolu, elle est la visée du bien-être corporel comme but unique et dernier de toute la vie, avec aversion et répudiation du but final en Dieu, car il ne peut y avoir plusieurs fins ultimes. Il ne s'agirait de « prudence de la chair » que dans un sens très relatif, si, la complaisance en Dieu comme but suprême étant sauvegardée dans la conscience, celle-ci se laissait aller, avec excès, à l'attrait du bien-être corporel, mais sans vouloir, pour autant, se détourner complètement de Dieu et mettre dans cette jouissance son but définitif. Dans ces conditions, rechercher ce bien-être avec exagération n'est que péché véniel.

Une prudente sollicitude dans cet ordre de choses, loin d'être blâmable, est parfaitement licite : user avec mesure des biens sensibles et goûter le plaisir qu'ils apportent sont commandés par une fin morale. La vertu de tempérance nous prescrit de veiller avec soin sur la nourriture de notre corps, sur notre santé, sur le confort, l'hygiène, les aises et l'agrément de la vie : c'est nécessaire pour le bon travail intellectuel ou manuel, pour la contemplation comme pour l'action, pour faire rendre leur maximum à nos volontés et à nos activités humaines. Ici, ne parlons pas de « prudence de la chair », mais de vertueuse prudence. IIª-IIæ, q. LV, a. 2.

2° *La prudence astucieuse* — Dans la « prudence de la chair », la faute n'est pas de manquer de discernement, mais de l'utiliser au service de cette fin mauvaise : l'unique souci de jouir de la vie. D'ordinaire, le jouisseur va à ses plaisirs sans passer par des voies tortueuses. Il cherche à accroître son bien-être, à le raffiner chaque jour davantage par des moyens appropriés dont il ne cache pas le jeu. C'est son art à lui de découvrir les bonnes occasions et d'en tirer tout le profit de jouissance qu'elles recèlent. Parfois cependant — surtout quand il y a difficulté d'extorquer chez un autre une complicité de plaisir — des moyens illicites, frauduleux, hypocrites, et menteurs peuvent être longuement ruminés, puis mis en œuvre. A la « prudence de la chair » s'ajoute alors la prudence astucieuse.

L'astuce n'est pas liée de soi à la recherche des satisfactions d'ordre sensible; elle peut avoir cours dans le discernement de toute action qui se rapporte à autrui; elle trompe cet autrui quand, lui voulant du mal, elle paraît employer des moyens honnêtes. Elle le trompe encore quand, lui voulant du bien, elle y procède par des moyens illicites. L'astuce a deux étapes : il y a tout d'abord la préméditation intérieure, parfois longuement raisonnée, de ces moyens trompeurs : c'est l'astuce proprement dite, de même que la prudence véritable est la méditation réfléchie et sagace des moyens loyaux de la vertu. Mais il ne suffit pas de ce conseil sur les moyens trompeurs qu'on se propose d'employer, il faut mettre ceux-ci à exécution, réaliser effectivement la tromperie, soit par la ruse des paroles, soit par la fraude des actes. IIª-IIæ, q. LV, a. 4; cf., a. 3, 5. Il y a des gens méchants qui ne dissimulent point leurs projets malveillants et qui découvrent tout de suite leurs batteries, surtout lorsqu'une violente passion les anime. La colère et l'orgueil sont ostentatoires et proclament d'avance leur plan de vengeance et de domination, si bien que celui qui risque d'en être victime peut s'en garer à temps. La passion sensuelle est plus rusée; il lui arrive de viser de très loin ses proies, mais ses desseins et ses procédés sont toujours si banalement les mêmes qu'il est assez facile de les éventer. L'astucieuse tromperie, avec ses paroles rusées et ses actes fraudeurs ou frauduleux, a son champ privilégié dans les fautes d'injustice à l'égard d'autrui : roueries employées pour dénigrer le prochain, paroles à double entente, réticences calculées, louanges amoncelées à plaisir pour mieux lancer le trait empoisonné, échanges commerciaux qui falsifient la quantité et la qualité des marchandises, paroles menteuses ou captieuses dans les mille façons d' « estamper » le client.

Que ceux qui n'ont pas scrupule de léser injustement leur prochain aient recours aux mensonges rusés, rien de bien étonnant; mais que l'on se serve d'une astucieuse prudence, avec de bonnes intentions et dans le but d'être bienfaisant pour autrui, voilà qui surprend davantage. Même en vue du bien, l'astuce des moyens employés est une faute, à cause de sa simulation et de son manque de vérité. Il y a des personnes, d'ailleurs bienveillantes et bien intentionnées, qui ne jouent presque jamais franc jeu dans leurs rapports avec nous. Malgré leurs paroles aimables, nous ne saisissons pas au juste ce qu'elles pensent ni ce qu'elles veulent. Devant leurs compliments flatteurs et leur empressement d'affabilité, nous sommes portés à nous défier, devinant qu'au delà de ces protestations d'amitié elles méditent de nous demander un service qui nous coûtera. Si effectivement elles nous demandent ce service, c'est en alléguant des motifs qui ne sont pas vrais ou qui ne sont qu'à demi vrais. Toute une diplomatie est déployée où se mêlent mensonge, simulation et dissimulation, afin de capter notre assentiment. Pour nous extorquer un secret que nous sommes tenus de garder, elles plaident le faux pour savoir le vrai, affirment être renseignées sur ce qu'elles ignorent. Pour nous toucher et nous prendre, elles affichent des sentiments d'intérêt, d'amitié, de tristesse ou de contentement, qu'elles n'éprouvent point, etc.

Sans doute il y a une prudence de la vérité. Une certaine diplomatie est souvent nécessaire dans nos rapports avec autrui, de même que le ménagement des personnes et l'accommodation aux cas individuels. Mais la prudence astucieuse, avec son art des faux semblants et des procédés trompeurs, est blâmable et fautive

3° *Excessive prudence à l'endroit des biens temporels.* — Il y a des prudences excessives par la trop grande sollicitude qu'elles impliquent, surtout quand elles visent des biens relatifs, auxquels nous n'avons droit que dans une juste mesure et dont l'obtention est souvent hors de nos prises. Telle est la sollicitude inquiète et affairée à l'endroit des biens temporels.

Certes, nous avons un strict besoin des biens temporels pour sustenter notre vie. Rien de plus légitime que ce souci : nous sommes en dépendance de ces biens pour vivre non seulement selon le strict nécessaire, mais encore selon les convenances de notre état de vie, de nos responsabilités et de nos charges. Il nous les faut, afin de pouvoir remplir tous nos devoirs personnels, familiaux et sociaux. Nous devons être soucieux d'avoir ces biens en suffisance, de ne pas les laisser péricliter, de les accroître par tous les moyens honnêtes qui les mèneront jusqu'à la prospérité. Dans les âmes ouvertes à la foi, qui savent que les biens éternels sont premièrement et définitivement désirables, la prudence surnaturelle est obligée de se départir d'une excessive sollicitude à l'endroit des biens temporels. La sollicitude est une préoccupation de l'esprit qui s'absorbe dans la pensée de conquérir un bien ou de le conserver. Cette préoccupation est d'autant plus inquiète que plus grande est la crainte de manquer ce bien ou de le perdre, car, si l'on possède celui-ci dans la sécurité, nécessairement la sollicitude doit diminuer, sinon s'apaiser. Il suit de là que la sollicitude à l'endroit des choses temporelles peut être illicite d'une triple façon :

1. Tout d'abord, il y a excès lorsque s'affirme la préoccupation exclusive des valeurs matérielles, des prospérités humaines appréciées comme les seuls biens valables, alors que Dieu et les réalités spirituelles apparaissent comme aussi peu dignes d'intérêt que possible. Dans ce rejet, explicite ou seulement implicite, de la véritable fin dernière, nous retrouvons quelque chose du péché de la « prudence de la chair », dont nous avons parlé plus haut. Tel est le cas, avec des nuances individuelles bien diverses, de ces croyants dont la foi « morte » est sans influence sur leur vie morale. Continuellement oublieux de Dieu, ils ne vivent que pour l'argent qu'ils gagnent et les richesses qu'ils amassent. Ce n'est qu'en face de la mort et devant la perte définitive de tout, qu'ils penseront peut-être à élever leur espoir vers les réalités éternelles.

2. La sollicitude des choses temporelles est encore illicite, quand la préoccupation de se les procurer est à ce point absorbante qu'elle ne laisse plus de place à la préoccupation des biens spirituels. Il s'agit ici d'un affairement intérieur, dans une pensée continuellement tendue et cupide, et non du manque de temps pour les pratiques religieuses de stricte nécessité. Il y a des existences absorbées chaque jour, du matin au soir et même le dimanche, par un labeur continu, et qui n'en sont pas moins fidèles à Dieu et qui vivent de l'espérance du ciel. Il y a, au contraire, des vies désœuvrées, qui sont perpétuellement hantées de leurs profits, de leur lucre, des succès de leurs spéculations bancaires. Par cette continuelle obsession, la conscience s'habitue à se désaffectionner des biens surnaturels, du moins à ne plus les apprécier à leur juste valeur.

3. Enfin, la sollicitude à l'endroit des biens temporels est illicite quand, ayant apporté toute la diligence possible à se les procurer, on persiste, quoiqu'on les possède en suffisance, dans l'agitation et dans la crainte continuelle de manquer du nécessaire. Dans cette inquiétude apeurée, il y a un manque de possession de soi-même et de vue raisonnable : les biens humains sont caducs; autant ils sont difficiles à gagner, autant ils sont faciles à perdre. Mais, tout en veillant avec soin aux causes réelles ou menaçantes de perte, il ne faut pas en créer d'imaginaires et ainsi se tourmenter à vide. Cet excès de trouble est, au surplus, un manque de confiance en la Providence. Notre-Seigneur le réprouve en faisant valoir les bienfaits dont Dieu gratifie le corps et l'âme de l'homme, au delà de la sollicitude que celui-ci peut avoir, la protection que Dieu accorde aux animaux et aux plantes qui se passent de toute aide humaine, enfin la Providence qui ne manque jamais à personne. C'est parce qu'ils ne connaissent pas cette providence divine que les hommes sans foi sont si fréquemment affairés à la poursuite des biens temporels. Et c'est pourquoi il faut conclure, avec le Seigneur, que notre principale sollicitude doit se tourner vers les biens spirituels, avec la ferme espérance que le nécessaire ne nous manquera pas, si nous faisons, dans ce but, tout ce que nous devons. IIa-IIæ, q. LV, a. 6.

4° *Excès de sollicitude à l'endroit de l'avenir.* — Saint Thomas cite encore un autre cas de prudence excessive : celle qui s'inquiéterait intempestivement des éventualités de l'avenir.

Il n'y a pas d'œuvre vertueuse qui ne soit revêtue des circonstances qu'elle exige, et le discernement doit en avoir une connaissance exacte. Parmi les circonstances d'une action, il y a le temps opportun et précis, dans lequel elle doit se dérouler. « A chaque affaire son temps et son opportunité », dit l'Ecclésiaste, et cela s'applique non seulement à l'œuvre extérieure elle-même, mais encore à la sollicitude intérieure qui doit présider à l'ordonnance de cette œuvre. A chaque temps, doit donc s'adapter une sollicitude spéciale : en été, on doit prendre souci de la moisson et, en automne, de la vendange. Si, au temps d'été, on était déjà préoccupé de la vendange, ce serait une sollicitude de l'avenir véritablement excessive. Le Seigneur défend pareil excès quand il dit : « Ne soyez pas en sollicitude de demain », car il ajoute : « Demain réclamera sa spéciale sollicitude », c'est-à-dire celle qui suffira à l'attention de l'âme. « A chaque jour suffit son mal », c'est-à-dire son pénible souci. IIa-IIæ, q. XV, a. 7.

Pourquoi la sollicitude de l'avenir doit-elle ainsi se limiter? Tout d'abord, parce qu'il y a là une préoccupation inutile et donc déraisonnable; si elle porte sur ce qui, de l'avenir, est imprévisible, c'est une inquiétude en pure perte. D'autre part, nos actions sont assez compliquées et assez enchevêtrées dans leurs circonstances immédiates pour que nous leur donnions toute notre attention; autrement, c'est risquer de mal faire ce qui nous incombe dans le temps présent. Évidemment, il faut ici se tenir dans la juste mesure; il y a des choses que l'on doit opportunément prévoir; la fourmi a raison de travailler en été pour se nourrir l'hiver. En somme, tout ce qui est normalement prévisible des événements futurs, même à longue échéance, doit retenir notre attention. L'excès est dans l'inquiétude agitée qui se nourrit de pures imaginations et d'hypothèses qui ne se rattachent à aucune réalité certaine ni même vraisemblable.

Ces fausses prudences, que nous venons d'analyser, font valoir, par contraste, à quoi tient la vertueuse prudence. Celle-ci ne consiste pas seulement dans un correct raisonnement : le prudent « selon la chair » et l'astucieux sont d'excellents et avisés raisonneurs, mais ils raisonnent pour servir des fins illicites. Ne détachons jamais la prudence de sa base, c'est-à-dire des convictions morales, que son sagace discernement s'emploie tout entier à servir. D'autre part, ce discer-

nement prudentiel est essentiellement réaliste : c'est le vrai pratique qu'il doit dicter; c'est une action bien encadrée de ses circonstances réelles qu'il doit saisir avec netteté. Dès que l'esprit fait entrer en ligne de compte des événements hypothétiques, des vues à priori, des prévisions imaginaires, son discernement devient flottant, il s'agite dans le vide et porte à faux.

IX. Les diverses espèces de prudence. — La prudence est-elle une vertu strictement individuelle, faite seulement pour assurer la moralité personnelle; ou bien, à côté de cette prudence individuelle, en existe-t-il d'autres qui envisagent nos rapports de conduite à l'endroit des différents groupes sociaux auxquels nous appartenons et des différentes fonctions que nous avons à remplir?

L'homme ne vit pas seul; il est englobé dans des groupements divers. Nous pouvons avoir à diriger et à commander, ou tout simplement à obéir. Ces groupes plus ou moins élargis qui enveloppent notre individualité ont respectivement leur but à atteindre et, par conséquent, une moralité collective dont nous ne pouvons nous désintéresser. Sans doute, quelques-unes de nos actions morales sont strictement privées, mais une foule d'autres ont un retentissement social. D'ailleurs, notre moralité privée elle-même n'est pas sans rapport, au moins indirectement, avec la moralité sociale. La question est donc de savoir si, outre la prudence individuelle qui dirige la moralité de chaque homme, il n'y a pas lieu d'envisager la nécessité d'autres prudences ordonnées à des discernements spéciaux, comme celui de gouverner, comme celui d'obéir, comme celui de diriger une famille, etc.

1° *La prudence sociale.* — Il s'agit ici d'une prudence dont le discernement se rectifie sur un bien commun à « plusieurs ». Ce bien commun, ici, ce n'est pas le bien général de l'humanité. Il varie selon les différents groupements qui entourent l'homme; celui-ci a une famille, une cité, une patrie; il appartient à divers groupes collectifs. Chaque groupe a une directive d'ensemble vis-à-vis de laquelle chacun de ses membres doit être rectifié moralement. Il est bien clair que la prudence de celui qui détient l'autorité et préside au bien commun doit porter plus loin que sa prudence strictement individuelle. On peut savoir se conduire et ne pas être apte à exercer l'autorité; on peut être un honnête homme, un bon chrétien, et n'être qu'un mauvais administrateur. La prudence gouvernementale demande des savoirs multiples, une longue expérience des hommes, un sens avisé de l'intérêt général et une adaptation souple aux individus et à leurs ressources diverses : il y faut une sagacité toute particulière qui n'est pas l'apanage de tous. IIa-IIæ, q. XLVII, a. 10; q. L, a. 1.

Sans doute, la prudence individuelle peut être une préparation lointaine à la bonne direction des autres, surtout s'il s'agit d'une direction où doit dominer le point de vue moral. Le vertueux, qui sait se gouverner lui-même, est en soi plus apte à gouverner les autres que celui qui a peu de vertu; mais l'un n'implique pas l'autre absolument. Des dons naturels heureux, assurant du savoir-faire et une compréhension des intérêts généraux, peuvent suffire, en dehors de la vertu personnelle, à exercer l'autorité. Ce n'est pas là un idéal, mais du moins c'est une preuve que la prudence « politique » diffère de la prudence individuelle. Au demeurant, commander aux autres et les diriger vers le bien commun et, à travers lui, vers leur bien personnel est, pour celui qui commande, une continuelle exhortation à prendre souci de sa propre moralité, afin que celle-ci concoure à la prospérité commune. IIa-IIæ, q. XLVII, a. 10, ad 2um; a. 11, ad 2um.

Il semblerait que cette prudence sociale dût être exclusivement dans le chef et que le subordonné n'en eût pas besoin, puisqu'il n'a qu'à se soumettre, se plier et obéir. Cependant, dit saint Thomas, si cette prudence sociale doit éminemment se trouver dans le chef, elle doit aussi se trouver dans le subordonné, qui a le devoir de bien obéir, d'obéir avec toute sa raison, avec un discernement éclairé qui lui dictera de servir le bien commun à travers les ordres du chef. Celui-ci décrète les lois, il est comme l'architecte qui conçoit le plan et l'impose. C'est donc en lui d'abord que doit être la prudence « politique »; mais elle est, par dérivation, dans le subordonné qui, comme l'ouvrier, s'assimile le plan et l'exécute. Non pas que la prudence du subordonné soit identique dans ses formules et ses points de vue de discernement à celle du chef : le subordonné accomplit les actions que commande le chef; mais le chef, en les commandant, s'inspire de raisons qui sont plus universelles que les raisons qui motivent la prudence du subordonné; le même chef, en vue du bien commun, soumet à des obédiences diverses la multitude de ses sujets, semblable en cela — pour reprendre la même comparaison — à l'architecte qui commande tous les ouvriers, lesquels exécutent le plan d'ensemble par des travaux différents. IIa-IIæ, q. L, a. 2, corp. et ad 2um.

Pour mieux saisir la nécessité et la nature exacte de la prudence « politique », chez le subordonné, il faut faire état d'une autre vertu qui lui est préalablement nécessaire : la justice « légale », par laquelle comme membre d'une collectivité, comme partie d'un tout, il ordonne ses activités, ses œuvres, son dévouement, voire sa moralité personnelle à l'intérêt général. Ce n'est pas le lieu de décrire de quelle façon et jusqu'à quel point il importe que s'accomplisse ce devoir. En tout cas, celui-ci est certain, et il n'est pas si facile. Pour certains caractères, individualistes à l'excès, ce souci du bien commun et cette active collaboration à l'intérêt général ne sont pas une tendance spontanée, il y faut un effort persévérant et l'acquisition lente d'une vertu éprouvée. Or, précisément, la prudence « politique » vient servir, par son discernement intelligent, les réalisations vertueuses de la justice « légale » qui observe les lois et obéit aux ordres de l'autorité. Elle est à la justice « légale » ce que la prudence individuelle est aux vertus morales individuelles. IIa-IIæ, q. XLVII, a. 10, ad 1um.

2° *La prudence du chef.* — Le chef fait régner la justice, qui a trait au bien commun, sous la direction de sa prudence. C'est pourquoi les vertus qui lui sont le plus nécessaires sont la prudence et la justice IIa-IIæ, q. L, a. 1, ad 1um. Ici, par justice, il faut entendre l'ordonnance de toutes choses à la prospérité du bien commun par les lois et commandements qui assurent cette prospérité. A ce bien commun, concourent tous les membres du groupe, et ils en reçoivent bénéfice pour leur bien personnel. Aussi, le chef doit-il viser à faire atteindre leur fin à ses subordonnés. Il est élevé au-dessus d'eux pour assurer leur perfection humaine et divine. Dans ses ordonnances, il aura soin de ne pas viser son intérêt propre, mais l'intérêt général et, en cette vue, l'intérêt bien entendu de ses sujets. Il s'affranchira de ses préjugés affectifs et de toute partialité, soucieux d'objectivité et d'une répartition équitable des bénéfices communs, des fonctions et des charges, selon les mérites, les qualités ou les aptitudes de chacun. Dans sa prudence, il aura une claire vue des possibilités et des ressources de ses inférieurs : on ne dirige pas d'une façon uniforme et automatique des hommes libres et très différenciés dans leur personnalité. Le chef d'un groupement à finalité morale, et surtout à finalité surnaturelle, doit s'aviser de tous les comportements et conditionnements de ceux qu'il dirige et qu'il doit conduire à leur perfection en assurant les intérêts supérieurs du bien commun.

Pour être vertueuse, la prudence gouvernementale devra être rectifiée sur l'extension et la limite de l'autorité qu'elle détient et met en œuvre. On ne peut imposer à quelqu'un d'accepter comme étant une vérité ce qui est une erreur, comme étant raisonnable ce qui, devant le clair bon sens, est manifestement absurde. On ne peut pas commander pour soi la sympathie ni l'amour : l'amitié est un don libéral et jamais une dette; Dieu seul a le droit de commander pour soi l'amour. L'autorité humaine n'a pas prise sur les droits humains essentiels, droits à la vie, à la subsistance, à la liberté morale. On n'a pas pouvoir de vie et de mort sur ses subordonnés, on ne peut compromettre leur santé, les affamer, les séquestrer. Les parents ne peuvent pas imposer à un enfant un mariage qui ne plairait qu'à eux, ni empêcher un autre de leurs enfants d'entrer en religion. L'autorité sociale, en cas d'injuste agression contre la nation, peut commander au citoyen de partir en guerre et de s'exposer à la mort : répondre à cet ordre est d'ailleurs le devoir strict du citoyen.

Tout en ne dépassant pas les limites de sa juridiction, le chef peut imposer à ses subordonnés l'observation de la loi morale commune, du moins dans ses actes extérieurs. Par exemple, un supérieur religieux doit réprimer le mensonge, les procédés injustes ou injurieux, l'intempérance, le dénigrement, toute faute qui est publique et scandaleuse. Il peut commander l'observance de la loi divine positive : la sanctification du dimanche, l'abstinence, et en punir les infractions. Après cela, son domaine de commandement est celui de la constitution qui régit la communauté et son genre spécial de vie : par exemple, pratique des vœux religieux, observances régulières, y compris celles qui viennent des coutumiers et des réglementations diverses. Il peut porter des lois et interpréter les lois existantes en vue de leurs applications pratiques. A sa sagesse de voir ce qui est nécessaire ou opportun, selon les circonstances, étant donné le bien général sur lequel il doit toujours se régler.

Si le chef a le droit et le devoir de commander, il a conséquemment le droit et le devoir de punir les infractions à la loi et aux ordres qu'il donne. Il saura, ici, allier la fermeté à la clémence, la sévérité à la mansuétude. Il ne sera ni brutal ni violent, mais il résistera avec force aux récalcitrants et châtiera, pour leur amendement, les délinquants. IIa-IIæ, q. CIV, CVIII, CLVII. Ces brèves notes, très incomplètes, sur l'exercice vertueux de l'autorité, veulent surtout marquer la nécessité, chez le chef, d'une prudence spéciale et appropriée, qui lui dictera d'être profondément raisonnable, c'est à dire de mettre d'accord son commandement avec les exigences du bien commun dont il est le gardien responsable.

3° *La prudence du subordonné.* — Le subordonné devra, lui aussi, être profondément raisonnable dans le service du bien commun et dans la soumission aux ordres du chef. A cet effet, lui est nécessaire une prudence « politique » qui réponde à celle du supérieur : par elle, il s'ordonne à l'intérêt général, en se soumettant aux lois posées par la prudence de l'autorité. Il n'a pas qu'à se gouverner lui même par sa prudence privée, mais à prendre sa part des obligations créées par le bien commun, à y dévouer ses actions, ses œuvres, sa vie. Sa prudence « politique », rectifiée sur cette fin, doit donc employer son actif discernement à réaliser ces deux attitudes vertueuses qui conviennent au subordonné : le respect de l'autorité et l'obéissance à ce qu'elle commande.

Le chef, en tant qu'il gouverne, représente une certaine excellence. Puisqu'il a pour fonction de diriger ses sujets, il est au dessus d'eux; car ce qui meut, dit saint Thomas, est supérieur à ce qui est mû : le pilote qui tient le gouvernail est supérieur au navire qu'il conduit. Précisément, cette situation éminente, cet état de dignité dans lequel il est constitué exigent que ces subordonnés lui témoignent, comme une dette, honneur et respect.

Ce n'est donc pas à cause de ses qualités personnelles, dons naturels de l'esprit, science humaine, vertus privées, caractère sympathique, que nous devons au supérieur cet honneur révérenciel, mais parce qu'il est à notre tête pour nous gouverner. Il détient l'autorité et, tant qu'il la détient légitimement, il doit être honoré, et, à travers lui, doit être honorée toute la communauté aux destinées de laquelle il préside. Il nous arrive d'estimer quelqu'un pour sa valeur morale ou intellectuelle sans qu'il soit notre chef. Cette estime n'est qu'une marque d'« honnêteté » et qui pourrait se traduire ainsi : « cela convient »; mais ce n'est pas une obligation de justice comme le respect à l'égard du supérieur. A celui qui nous régente, à cause de cela même et indépendamment de sa valeur personnelle, nous devons considération et révérence. Ce dû de justice indique que l'on peut nous y contraindre : le supérieur a non seulement le droit, mais le devoir de punir ceux qui lui manqueraient de respect et tout particulièrement dans l'exercice de son autorité. IIa-IIæ, q. CIII, a. 2 et 3.

La prudence « politique » impose au subordonné non seulement le respect de l'autorité, mais encore l'obéissance à ce qu'elle commande. L'obéissance vertueuse est caractérisée par l'acquiescement intérieur, la soumission pleine et entière de la volonté à la volonté du supérieur. Exécuter passivement un ordre reçu, accomplir matériellement ce qui est commandé sans l'acceptation intérieure de la dépendance, c'est-à-dire sans l'intention, applaudie par la conscience, d'agir parce que telle est la volonté du chef, cela suffit peut-être pour ne pas être réprimandé ou puni, mais cela ne suffit point pour l'obéissance vertueuse. Certes, l'obéissance passive peut ne pas manquer de valeur humaine par les tâches qu'elle accomplit : on a exécuté une consigne, mais il reste qu'on n'a pas obéi vertueusement. Le raisonnable de l'obéissance est la remise entière de sa volonté à celle du supérieur. Ce raisonnable de l'obéissance ne consiste pas à comprendre d'avance les motifs du commandement qui est donné, ni surtout à en demander raison. L'inférieur n'a pas à poser la question : « Pourquoi me demande-t-on cela et est-ce raisonnable? » C'est affaire à la vertueuse sagesse du chef de ne commander que ce qui est raisonnable par rapport au bien commun. Il n'est souvent ni prudent ni même permis à celui qui exerce l'autorité de dévoiler les raisons de ses ordres. Il peut le faire, certes, s'il le juge bon et opportun, mais il ne le doit pas. Le sujet, s'il est vertueux, n'a pas à le réclamer; il présumera toujours le bien fondé du commandement : c'est dans la volonté de se soumettre, et dans cette soumission même, que résident la valeur et la vertu de son obéissance. IIa-IIæ, q. CIV.

Si nous écrivions un traité en règle de l'obéissance et surtout de l'obéissance religieuse, il faudrait apporter bien d'autres considérations, montrer par exemple ce que la charité surnaturelle ajoute à la prudence « infuse » sociale, chez le supérieur et chez l'inférieur, et encore ce que peut devenir l'obéissance lorsqu'elle est consacrée par le vœu religieux et se présente comme un acte d'hommage, le plus haut qui puisse être offert à Dieu, dans le sacrifice complet de soi même. Mais, présentement, nous marquons simplement la nécessité d'admettre diverses espèces de prudences, venant s'ajouter à la prudence individuelle.

Saint Thomas en nomme encore d'autres : la prudence familiale, par laquelle on gère parfaitement un foyer en tous ses intérêts humains et divins, IIa-IIæ,

q. L, a. 3; la prudence militaire chez ceux qui ont à veiller à la sauvegarde de la nation en jugeant et en décidant de la guerre, *ibid.*, a. 4; la prudence diplomatique chez les ministres d'État. On pourrait, sans aucun doute, continuer l'énumération. Quand, dans certaines fonctions éminentes, le discernement de la bonne action est particulièrement difficile, parce qu'il demande une expérience de vie et même un savoir technique qui n'est pas l'apanage commun, il y a lieu de distinguer une prudence qui, dans son ordre et dans son cadre d'objet, doit s'ériger comme une vertu distincte. Le même individu peut cumuler plusieurs de ces vertueuses prudences, obligé qu'il est d'être à la fois un homme moral, un chef, un père de famille etc. Dès qu'il doit dépasser la zone de la moralité individuelle, le vertueux discernement doit entrer dans des spécialisations qui ont besoin, chacune, d'une information, d'une compétence et d'une dextérité de jugement qui ne s'improvisent pas à la légère et ne sont pas interchangeables.

C'est d'après saint Thomas que nous avons étudié la vertu de prudence. Voici, dans l'œuvre du Docteur angélique, les références qui ont trait à cette vertu : Dans son *Commentaire des livres des Sentences*, saint Thomas traite incidemment de la prudence, *III Sent.*, dist. XXXIII, q. II, a. 2, 3, 4 et 5; q. III, a. 1; dist. XXXIV, q. I, a. 2; dist. XXXV, q. II, a. 4. — Le *Commentaire* de saint Thomas sur *le VIe livre des Éthiques* d'Aristote doit être étudié de près par celui qui veut se rendre compte de l'influence prépondérante du Stagirite dans la formation de la théorie thomiste de la prudence. — Saint Thomas consacre, dans la *Somme théologique*, un traité *ex professo* à la prudence, IIª-IIæ, q. XLVII-LVI. Mais la prudence est vertu de l'acte humain; par conséquent tout ce qui, dans la Iª-IIæ, étudie l'acte humain, la vertu et les vertus, doit être connu. Voir spécialement l'analyse des actes d'intelligence et des actes de volonté dont l'interaction constitue la trame psychologique de la prudence, q. X-XVII; la théorie générale de l'habitude et de la vertu, q. XLIV-LVI; les vertus de l'intelligence, q. LVII; la différence entre les vertus intellectuelles et les vertus morales, q. LVIII; les vertus morales, q. LIX, LX, LXI; les causes de la vertu, q. LXIII; la connexion des vertus morales entre elles sous la commune direction de la prudence, q. LXV. — Dans les *Questions disputées*, saint Thomas ne consacre pas de traité spécial à la vertu de prudence, mais ses traités *De la vérité*, q. XVI, XVII, *Des vertus en général*, q. I, et *Des vertus cardinales*, q. I, renferment des indications précieuses sur la syndérèse, la conscience, les vertus intellectuelles et morales, leurs causes, leurs rapports et leur connexion.

Dans cet article, nous avons étudié la vertu de prudence telle que l'expose saint Thomas, sans relater ce qu'en ont dit les théologiens antérieurs. Sur cette histoire doctrinale, on devra lire l'article de dom O. Lottin : *Les débuts du traité de la prudence au Moyen Age*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, Louvain, 1932, p. 293-307. Le premier théologien qui se soit préoccupé de scruter quelque peu le concept de la prudence est Guillaume d'Auxerre (vers 1220). Le chancelier Philippe écrit le premier traité systématique sur la matière. En dépendance de ce dernier auteur, saint Albert le Grand étudie la prudence dans sa *Summa de bono* (inédite). Un peu plus tard, il reprend la question, sur un plan nouveau, dans son *Cours sur la morale à Nicomaque* recueilli et rédigé par son jeune élève Thomas d'Aquin. Celui-ci achèvera puissamment ce que son maître avait ébauché.

Parmi les ouvrages modernes relatifs à la vertu de prudence citons :

Th. Pègues, O. P., *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, t. IX, Paris, 1916; H.-D. Noble, O. P., *La prudence*, Somme théologique de saint Thomas, texte lat. et trad. franç., notes et append. Paris, 1925; *Le discernement de la conscience*, coll. *La vie morale d'après saint Thomas d'Aquin*, 4e sér., Paris, 1934; A.-D. Sertillanges, O. P., *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin* (le c. VII de cet ouvrage est consacré à la vertu de prudence, p. 219-232), Paris, 1906; E. Gilson, *Saint Thomas d'Aquin*, coll. *Les moralistes chrétiens* (dans cet exposé par textes et commentaires de la morale de saint Thomas, il est question de la prudence au c. II de la IIe part., p. 266-280), Paris, 1925; M.-A. Janvier, O. P., *La prudence chrétienne*, carême de 1917 à Notre-Dame-de-Paris, Paris, 1917; A. Gardeil, O. P., *Le gouvernement personnel et surnaturel de soi-même*, dans *Rev. thomiste*, 1918, p. 57-73, 111, 143, 203-216; le même, *Le gouvernement personnel et surnaturel de soi-même par la vertu de religion*, *ibid.*, 1919-104-124, 214-225, 342-355; R. Bernard, O. P., *La vertu*, Somme théologique de saint Thomas, texte latin et trad. franç. (il est parlé de la vertu de prudence au t. I, append. II, p. 438-445), Paris, 1933; P. Merkelbach, O. P., *Quelle place assigner au traité de la conscience?* (en cet article de la *Rev. thomiste*, avril 1923, p. 170-183, l'auteur montre que l'on doit rattacher, en théologie morale, le traité de la conscience au traité de la prudence).

De très nombreuses études de psychologie normale et pathologique, parues en ces dernières années, peuvent utilement servir à l'étude des prédispositions natives ou acquises, favorables ou défavorables au discernement de la prudence. A titre d'exemples citons : P. Malapert, *Les éléments du caractère*, Paris, 1897, Ire part., c. IV, *Les modes de l'intelligence*; docteur Deschamps, *Les maladies de l'esprit et les asthénies*, Paris, 1919, Ire part., Ire sect., c. I, *Les opérations intellectuelles*, p. 41-107; c. II, art. 2, *Les jugements pratiques et la réaction-volonté*, p. 200-224; A. Delmas et M. Boll, *La personnalité humaine, son analyse*, IIe part., *Les éléments de la personnalité*, p. 52-238, Paris, 1922; G. Dumas, *Traité de psychologie*, t. II, l. II, c. III, *La psychologie des caractères*, par G. Poyer, p. 575-707, Paris, 1924.

H. D. Noble.

1. PRUDENCE, poète chrétien de la fin du IVe siècle. — I. Vie. — *Aurelius Prudencius Clemens* naquit en 348, probablement à Saragosse, d'une famille distinguée et, semble-t-il, chrétienne. Ses études furent celles de tous les jeunes gens de ce temps-là; elles le préparèrent à l'exercice des fonctions publiques, dans lesquelles il s'éleva rapidement. Lui-même, dans la préface de ses poésies, s'explique ainsi sur les charges qu'il occupa : « Deux fois j'ai gouverné de nobles cités sous l'autorité des lois, rendant la justice aux bons, terrifiant les coupables. Enfin, la bonté du prince m'honora d'un grade élevé dans la milice et me plaça au premier rang auprès de sa personne. » On conclut de ces paroles que Prudence fut peut être gouverneur de province et *comes primi ordinis*, par la faveur de Théodose.

Vers l'âge de 50 ans, il se mit à réfléchir sur la destinée humaine, renonça aux honneurs et employa son talent à exposer ou à défendre en vers la doctrine chrétienne. En 405, il publia une édition complète de ses œuvres, précédée d'une préface où il en explique la genèse et en indique le contenu : « Que les hymnes s'enchaînent au jour le jour et que nulle nuit ne s'écoule sans louer le Seigneur; que ma voix combatte les hérésies, défende la foi catholique, foule aux pieds les sacrifices des païens, prépare, ô Rome! la chute de tes idoles, dévoue ses vers aux martyrs et loue les apôtres! » Après avoir ainsi fait connaître ses œuvres au public, Prudence disparaît de l'histoire. Nous ne savons rien sur la date de sa mort.

II. Œuvres. — Les œuvres de Prudence sont généralement classées en poésies lyriques et en poésies didactiques. On peut se tenir à cette division.

1° *Cathémérinon*. — C'est un recueil de douze hymnes pour les différentes heures du jour : I, pour le chant du coq; II, pour le matin; III-IV, avant et après le repas; V, pour l'heure où l'on allume les lampes; VI, avant le sommeil; pour les différentes circonstances de la vie; VII-VIII, sur le jeûne et son efficacité bienfaisante; IX, action de grâces envers le Christ; X, sur la résurrection; pour les fêtes chrétiennes de Noël (XI) et de l'Épiphanie (XII). Ces hymnes sont fort longues, variant de quatre-vingts vers (VIII) à deux cent huit (XII); elles sont aussi de facture assez compliquée; aussi la liturgie n'en a-t-elle retenu que quelques fragments : *Ales diei nuntius* à laudes du mardi (I); *Nox et tenebræ et nubila* à laudes du mercredi (II); *Lux ecce surgit aurea*, à laudes du jeudi (II);

Quicumque Christum quæritis, à la Transfiguration (XII); *O sola magnarum urbium*, à l'Épiphanie (XII); *Audit tyrannus anxius* et *Salvete, flores martyrum* (XII) à la fête des saints Innocents. D'autres passages ont encore figuré à certaines époques dans les bréviaires locaux, spécialement dans le bréviaire mozarabe ; cf. A. S. Walpole, *Early latin hymnes*, Cambridge, 1922, p. 115-148.

2° *Péristéphanon*. — Nous avons là une série de quatorze poèmes destinés à chanter les « couronnes » des martyrs. La seconde moitié du IVe siècle avait été marquée à Rome, en particulier, par un renouveau de ferveur envers les anciens martyrs. Le pape Damase avait recherché leurs tombes et les avait fait orner de vers de sa composition : il en était résulté un grand élan de piété pour ces premiers témoins du Christ. Prudence s'associa à cet élan, et le *Péristéphanon* est destiné à raconter la mort glorieuse d'un certain nombre de martyrs. Le patriotisme espagnol du poète l'amène à chanter plusieurs de ses compatriotes : Émeritus et Célidonius, Eulalie de Mérida, les dix-huit martyrs de Saragosse, le diacre Vincent de Saragosse, l'évêque Fructuosus de Tarragone, les martyrs de Calahorra, et aussi des saints particulièrement honorés en Espagne : Quirinnus de Siscia, Romain de Césarée, Cyprien de Carthage. Les autres pièces du recueil sont écrites à la gloire de martyrs romains et ont été inspirées à l'auteur par un voyage qu'il fit vers 400-402 dans la capitale du monde chrétien : saint Laurent, saint Camers, saint Hippolyte, saint Pierre et saint Paul, sainte Agnès.

Il ne faut pas chercher, dans ces poèmes, des renseignements historiques. Prudence ne sait, sur les martyrs, que ce que lui apprennent les traditions populaires, et ces traditions, il ne fait aucun effort pour les vérifier. Bien au contraire, il les amplifie, car il manifeste un goût prononcé pour le tragique, pour l'effrayant : aucun genre de supplice n'est trop douloureux ou trop atroce, et ses descriptions affichent un réalisme qui fait reculer nos sensibilités délicates. Les interminables discours qu'il place dans la bouche des martyrs ne sont que des déclamations oratoires, écrites au mépris le plus entier de la vraisemblance. Mais, lorsqu'on a fait ces réserves, il faut ajouter que le poète manifeste un merveilleux talent littéraire; il déploie une extraordinaire virtuosité dans l'emploi des rythmes les plus variés et les plus compliqués; il est, dans l'histoire de la littérature latine, un des derniers à savoir correctement utiliser les mètres les plus savants de la poésie lyrique. Ajoutons que les hymnes du *Péristéphanon* sont un important témoignage du culte rendu aux martyrs et qu'à ce titre ils ne sont pas sans intérêt pour le théologien.

3° *Apothéosis*. — Précédée d'une double préface, l'*Apothéosis*, dirigée contre les hérétiques et les juifs, combat en mille quatre-vingt-quatre hexamètres un certain nombre d'erreurs opposées à la Trinité et à la divinité du Christ. Prudence commence par combattre les patripassiens (1-177) et les sabelliens (178-320) puis il s'attaque aux juifs, négateurs de la Trinité (321-550); aux ébionites, qui rejettent la divinité du Sauveur (551-781); aux manichéens, qui nient la réalité de son humanité (952-1061). Les vers 782-951 forment une digression sur la nature de l'âme. On s'est étonné parfois de voir Prudence s'attaquer, dans cet ouvrage, à des hérésies anciennes, et l'on a supposé qu'il voulait en réalité atteindre le priscillianisme. Cette hypothèse est peu vraisemblable, et les allusions que l'on a cru découvrir à l'enseignement de Priscillien sont trop vagues pour la fortifier. En réalité, Prudence se contente de versifier des écrits antérieurs, en particulier l'*Adversus Praxean* et le *De carne Christi* de Tertullien. Il se soucie peu d'avoir affaire à des hérétiques actuellement dangereux; il lui suffit d'exposer sa foi, qui est celle de l'Église, en vers sonores et d'illustrer, par des images souvent très heureuses, des idées abstraites.

4° *Contra Symmachum*. — Les deux livres *Contre Symmaque*, écrits en 402 ou 403, ne sont pas davantage des écrits de circonstance : à cette date, en effet, il y avait une vingtaine d'années qu'était définitivement réglée l'affaire de l'autel de la Victoire, et l'on n'a pas de raison décisive pour supposer que Symmaque eût essayé de l'ouvrir de nouveau. Ici encore Prudence a vu, dans cet incident, matière à de beaux développements poétiques. Le premier livre, après une préface de quatre-vingt-neuf asclépiades, condamne en six-cent cinquante-huit hexamètres le paganisme romain et, en particulier, le culte de Mithra; le second livre, précédé d'une préface en soixante-six vers glyconiques, réfute, en onze cent trente-et-un hexamètres, la relation de Symmaque : ici Prudence suit de très près saint Ambroise, et il n'est pas sans intérêt de comparer l'œuvre de l'évêque et celle du poète. Disons seulement que celui-ci a été rarement mieux inspiré que dans cette œuvre, où il trouve des accents d'une vraie éloquence pour chanter la gloire immortelle de Rome, la mission providentielle de l'empire, le renouvellement du monde par le christianisme. Le patriotisme le plus ardent a servi merveilleusement Prudence.

5° *Psychomachia*. — Le poète décrit ici en neuf-cent-quinze hexamètres que précèdent, en guise d'introduction, soixante-huit trimètres iambiques, la lutte qui met aux prises, dans les âmes, les vertus chrétiennes et les vices païens. Tour à tour, nous voyons combattre la Foi et l'Idolâtrie, la Pudeur et l'Impureté, la Patience et la Colère, l'Humilité et la Jactance, la Sobriété et la Luxure, la Miséricorde et l'Avarice, la Concorde et la Discorde ou Hérésie. Finalement la Foi triomphe de ce dernier ennemi, et toutes les vertus sont invitées à élever au Christ un temple magnifique. Malgré la virtuosité déployée par Prudence, le poème reste souvent froid et languissant. Les allégories des vertus et des vices n'ont rien de vivant, et le dénouement est trop prévu, malgré les incidents qui le retardent, pour attiser la curiosité. Nous sommes aujourd'hui tentés de nous montrer sévères pour la *Psychomachie*. Nous ne devons pas oublier, avant de porter sur elle un jugement définitif, que le Moyen Age l'a beaucoup lue et beaucoup goûtée; elle a été, pendant des siècles, une des sources où allèrent puiser à l'envi moralistes, lettrés et artistes, et les cathédrales gardent encore les marques de l'influence exercée par Prudence sur leurs sculpteurs.

6° *Hamartigénia*, en neuf cent soixante-six hexamètres que précèdent soixante-trois trimètres iambiques. Prudence examine ici, contre Marcion, le problème de l'origine du mal. Au dualisme de son adversaire, il oppose la réponse chrétienne : le père du mal est Satan, qui a entraîné l'homme au péché et Dieu a permis la faute pour apprendre à l'homme à se gouverner lui-même. Ici encore le poète s'inspire de Tertullien, dont l'*Adversus Marcionem* est souvent mis à contribution. Mais, comme le problème moral ne cesse jamais d'être actuel, il multiplie les allusions aux vices de son temps, qu'il fustige avec vigueur; les descriptions du ciel et de l'enfer qui terminent le poème sont parmi les plus détaillées que nous possédions.

7° *Dittochæon*. — Ce titre, un peu mystérieux, désigne un recueil de quarante-neuf quatrains en hexamètres destinés, semble-t-il, à être inscrits sous des tableaux représentant des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les vers sont médiocres; mais le recueil est intéressant, car il jette un jour assez neuf sur l'ornementation des églises chrétiennes à la fin

du IVe siècle. Nous apprenons par lui quelles scènes étaient représentées sur leurs murs et même comment y étaient traitées les thèmes classiques.

Nous n'avons pas ici à porter de jugement littéraire sur l'œuvre de Prudence : qu'il nous suffise de dire qu'on est d'accord pour voir en lui le plus grand poète du IVe siècle. Les théologiens liront utilement ses œuvres, qui sont d'intéressants témoins de la foi d'un laïque cultivé aux environs de l'an 400; ils n'y trouveront sans doute pas d'aperçus originaux, mais ils y apprendront comment un fidèle s'inspirait des enseignements de l'Église et comment il les traduisait pour l'édification de ses frères. C'est surtout comme moraliste que Prudence a exercé une influence durable : la *Psychomachie* marque le point de départ de toute une littérature.

L'édition, définitive sans doute, des œuvres de Prudence est désormais celle de J. Bergman, *Aurelii Prudentii carmina*, dans le *Corpus* de Vienne, Vienne et Leipzig, 1926.

L'ouvrage d'A. Puech, *Prudence*, Paris, 1888, est classique. On verra encore E.-B. Lease, *A syntactic, stylistic and metrical study of Prudentius*, Baltimore, 1898; J. Bergman, *A. Prudentius Clemens, der grösste christliche Dichter des Altertums*, Tartu, 1922 ; P. Allard, *Prudence historien*, dans *Rev. des quest. histor.*, t. XXXV, 1884, p. 345-385; le même, *Rome au IVe siècle d'après les poèmes de Prudence*, *ibid.*, t. XXXVI, 1884, p. 5-61; A. Rösler, *Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens, Ein Beitrag zur Kirchen-und Dogmengeschichte des IV. und V. Jahrhunderts*, Fribourg, 1886; M. Lavarenne, *Étude sur la langue du poète Prudence*, Paris, 1933; le même, *Prudence, Psychomachie*, introduction, texte et traduction française, Paris, 1933.

G. BARDY.

2. PRUDENCE DE TROYES, évêque de cette ville au milieu du IXe siècle († 861). I. Sa personne. II. Ses œuvres. III. Ses idées théologiques.

I. SA PERSONNE. — Son vrai nom est Galindo. Comme beaucoup de ses contemporains, il prit un surnom : Prudence, sous lequel il est plus connu. Espagnol d'origine, il vécut à la cour de Louis le Débonnaire, où il exerçait sans doute les fonctions de chapelain palatin. Sous Charles le Chauve, il devint évêque de Troyes. La date n'est pas facile à préciser. En 846, nous trouvons pour la première fois sa signature sur un acte officiel : une confirmation des privilèges de l'abbaye de Corbie, par un concile de Paris. Hefele pense avec beaucoup de raison que ce concile eut lieu en février 846. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. IV, p. 126; pour le texte, cf. *P. L.*, t. CXX, col. 30 D. D'autre part, la lettre XLIe de Loup de Ferrières, adressée à l'évêque Prudence (éd. Levillain, dans *Les classiques de l'hist. de France au Moyen-Age*, t. I, p. 172), nous apprend que Prudence et Loup ont été chargés d'une visite d'inspection et de réforme dans divers monastères. Cette lettre, datée par M. Levillain du début d'avril 845, fait allusion à une autre mission accomplie par les mêmes l'année précédente. Cependant, comme on trouve le nom du prédécesseur de Prudence au bas d'un privilège de 843, on ne peut faire remonter plus haut que cette date, sa nomination au siège de Troyes. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, t. II, p. 452. Sur la part qu'il a prise à la controverse prédestinatienne voir l'art. PRÉDESTINATION, § IV, passim, et spécialement col. 2912, 2921, 2925.

Prudence figure parmi les évêques marquants du royaume de Charles le Chauve. Il meurt en 861. Son nom se trouve en divers martyrologes, mais pas au martyrologe romain.

II. ŒUVRES. — Elles sont publiées dans *P. L.*, t. CXV, col. 965-1458.

1° *Breviarium Psalterii* (col. 1449-1458). « Abrégé du psautier » ou mieux « Fleurs des Psaumes », *Flores psalmorum*. C'est une œuvre de piété. Le prologue explique que l'auteur a composé ce recueil à la demande d'une « noble dame » éprouvée; mais cet abrégé pourra servir aussi aux voyageurs et à ceux qui sont empêchés de réciter les heures canoniales. Dümmler pense que la « noble dame » pourrait bien être l'impératrice Judith et donne comme dates possibles 830 ou 833. Voir *Mon. Germ. hist.*, *Epistol.*, t. V, p. 323, note 4.

2° *Florilegium ex sacra Scriptura* (col. 1421-1440). Avec des citations de l'Ancien et du Nouveau Testament, Prudence, devenu évêque de Troyes, composa à l'usage des candidats au sacerdoce un recueil d'instructions diverses : *Præcepta*. A la suite de ces *præcepta*, Migne donne, d'après dom Martène, des extraits d'un pontifical de Prudence; le mot exact serait « rituel ». Il n'est pas sûr d'ailleurs que Prudence soit l'auteur de ce rituel. D'après dom Vilmart, il s'agirait en réalité d'un missel du XIe siècle. Cf. *Rev. bénéd.*, 1922, p. 282, et Cabrol, *Les livres de la liturgie latine*, p. 53, 54.

3° *Sermo de vita et morte gloriosæ virginis Mauræ* (col. 1367-1376). Panégyrique d'une sainte que Prudence avait connue. Cf. Molinier, *Sources de l'hist. de France*, t. I, p. 257.

4° *Œuvres poétiques et correspondance.* — Rien ou presque rien ne nous en a été conservé. Un petit poème sur les évangiles indique son origine espagnole : *Hesperia genitus, Celtas adductus et altus.* Voir *P. L.*, t. cit., col. 1419-1420, et *Mon. Germ. hist.*, *Poetæ*, t. II, p. 679. Ce poème précédait une histoire évangélique offerte par Prudence à son église de Troyes. — La seule lettre qui lui soit attribuée est adressée à son frère, évêque aussi, sans doute resté en Espagne. *P. L.*, t. cit. col. 1367.

5° *Continuation des « Annales de Saint-Bertin »*, de 835 à 861, dans Pertz, *Mon. Germ. Hist.*, *Scriptores*, t. I, p. 419 sq., reproduit dans *P. L.*, t. cit., col. 1377-1420. « Chronique officielle très exacte et le plus souvent très impartiale », dit Molinier, *op. cit.*, p. 246. Ce n'était pas l'avis de l'archevêque Hincmar, qui fut le continuateur des *Annales* après la mort de Prudence. Avant de reprendre l'œuvre, il exprime en termes assez durs son opinion sur son prédécesseur. Pertz, *loc. cit.*, p. 455; *P. L.*, t. CXXV, col. 1203. Il écrit : « Galindo, surnommé Prudence, évêque de Troyes, espagnol d'origine, fut un esprit très cultivé. Pendant quelques années, il combattit Gottescalc le prédestinatien, mais ensuite, rempli d'amertume contre certains évêques qui combattaient avec lui l'hérétique, il se fit le défenseur acharné de l'hérésie elle même. Il composa alors d'assez nombreux écrits peu cohérents entre eux et contraires à la foi. Quoique épuisé par une longue maladie, il n'a cessé d'écrire qu'en cessant de vivre. »

En ce qui concerne l'affaire de Gottescalc, Hincmar jugea donc nécessaire de retoucher l'œuvre de Prudence. A la date de 849, le compte rendu du synode de Quierzy qui condamna Gottescalc ne lui parut point assez sévère pour l'hérétique. Voir les variantes données par Migne, *P. L.*, t. CXV, col. 1402.

A la date de 859 (*ibid.*, col. 1418), Prudence affirme que le pape Nicolas donna son approbation à la thèse de la double prédestination et du sang du Christ répandu *pro credentibus omnibus*. De cette approbation papale Hincmar déclare dans une lettre à Égilon, archevêque de Sens, ne connaître aucun autre témoignage : *Quod per alium non audivimus nec alibi legimus.* Il prie donc Égilon de s'en informer auprès du pape lui même, car, dit-il, il serait scandaleux que le pape approuvât l'opinion de Gottescalc. *P. L.*, t. CXXVI, col. 70 B.

C'est en effet sur la question de la grâce et de la prédestination que se concentre l'activité théologique de Prudence, à propos de l'affaire de Gottescalc, affaire qui occupa l'Église des Gaules depuis le concile de Mayence, en 848, jusqu'à la mort de Gottescalc,

en 858 ou 859. Il va sans dire que l'archevêque Hincmar était lui-même trop personnellement engagé dans le conflit, pour qu'il nous soit possible de souscrire à tous ses jugements

6° *Textes relatifs à la querelle prédestinatienne.* — La pensée de Prudence s'exprime dans trois ouvrages :

1. *Epistola ad Hincmarum et Pardulum* (col. 971-1010). Prudence n'assistait pas au synode de Quierzy de 849, qui condamna Gottescalc. Son nom ne figure pas en effet sur la liste donnée par Hincmar dans son compte-rendu. Hincmar, *De prædestinatione*, *P. L.*, t. cxxv, col. 85. D'autre part, Flodoard dit que, après ce synode, Hincmar écrivit à Prudence pour lui demander son avis et spécialement s'il fallait accepter Gottescalc à la communion pascale. *Histor. Rem. Eccl.*, *P. L.*, t. cxxxv, col. 205 D. On ne sait si Prudence répondit à cette lettre.

Cependant Gottescalc écrivait dans sa prison, et ses écrits se répandaient, au point que Hincmar crut devoir rédiger une réfutation qu'il adressa *Ad reclusos et simplices*. Il parut alors à plusieurs théologiens de marque que Hincmar poussait trop loin ses thèses et s'écartait de la tradition augustinienne. Telle fut l'opinion de Ratramne, de Loup de Ferrières et de Prudence. Prudence seul nous intéresse ici; il écrivit à Hincmar et à Pardulus, son suffragant de Laon qui s'était rangé à ses côtés, un long mémoire où il insiste sur la nécessité de rester fidèle à la doctrine d'Augustin sur la double prédestination. Le ton est cordial et ne sent pas la polémique. Hincmar ne fut pas satisfait et communiqua le mémoire à Raban Maur, qui déclara lui aussi ne pouvoir accepter les conclusions de Prudence. Voir la lettre de Raban Maur à Hincmar, dans *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. v, p. 490-499; *P. L.*, t. cxii, col. 1519 A.

2. *De prædestinatione contra Joannem Scotum* (col. 1109-1366). — Hincmar et Pardulus avaient désiré connaître l'opinion de personnages compétents et organisé dans ce but une sorte d'enquête. Jean Scot, sollicité, avait répondu en 851 par un *De prædestinatione*, dans lequel il prit position contre Gottescalc, mais d'une manière telle que l'on put croire que la doctrine catholique elle même se trouvait atteinte. Scot était pour Hincmar un allié dangereux, et sans doute celui-ci regretta de l'avoir consulté. Voir l'art. Érigène. Scot a le mérite de montrer comment les mots : prédestination, prescience, sont équivoques et expriment mal la connaissance et la volonté de l'Être suprême pour qui on ne peut parler que d'éternel présent; mais, plus philosophe que théologien, il évite mal le panthéisme, et l'on ne voit plus comment il peut y avoir péché et sanction dans son système. Le problème est supprimé radicalement.

En 852, Prudence entreprit donc une réfutation de Scot. Wénilon, archevêque de Sens, lui avait envoyé dix-neuf propositions tirées de l'ouvrage de Scot et qui lui semblaient hérétiques. Prudence déclare que ces dix-neuf propositions le sont en effet et de plus, dans un vaste travail, il reprend l'ensemble de l'œuvre de Scot : point par point, il expose l'opinion de son adversaire et en fait la critique. A la fin, dans une récapitulation de tout l'ouvrage, il condense, toujours sous la même forme quasi dialoguée, les éléments essentiels du problème théologique. Voir art. Prédestination, col. 2912 sq.

3. *Epistola tractoria ad Wenilonem.* — Dans le concile tenu à Quierzy en 853, Hincmar avait rédigé les propositions où il était affirmé qu'il n'y a qu'une prédestination, que la liberté est guérie par la grâce, que Dieu veut sauver tous les hommes, que le Christ a souffert pour tous. *Ibid.*, col. 2920 sq. Le même Hincmar assure que Prudence signa ces quatre propositions. *De prædestinatione*, *P. L.*, t. cxxv, col. 182 C, 268 D. Quoi qu'il en soit de l'exactitude de ce renseignement, nous voyons, quelque temps après, Prudence opposer aux propositions d'Hincmar quatre contre-propositions adressées à Wénilon, archevêque de Sens. Les évêques de la province de Sens s'étaient réunis (à Paris ou à Sens) pour le sacre d'Énée, évêque de Paris. Prudence, malade, ne put se rendre à ce concile, mais il y envoya un de ses prêtres porteur de sa lettre. *P. L.*, t. cxv, col. 1365-1368. Prudence n'est pas seul d'ailleurs à refuser les propositions d'Hincmar : Remi de Lyon et le concile de Valence de 855 se prononcent contre elles. En 859, à Langres, puis à Savonnières, elles seront encore écartées. Mais après 853 la participation de Prudence à la controverse est difficile à déterminer.

III. Idées théologiques. — La querelle prédestinatienne ne devait se terminer qu'avec le concile de Thuzey, en 860. Elle s'acheva non par une solution définitive d'un problème qui n'en comporte pas, mais par un accord des controversistes qui, au lieu d'opposer thèse à thèse, surent dégager les éléments communs de leur foi orthodoxe.

Pour Prudence, Ratramne, Ébon de Grenoble et Rémi de Lyon, non seulement Hincmar se montre à l'égard de Gottescalc d'une sévérité excessive, mais aussi, dans son ardeur à combattre ses idées, il devient suspect de semi-pélagianisme. Quant à Hincmar, nous avons vu qu'il place nettement Prudence parmi les partisans de Gottescalc et le traite en hérétique.

La question reste toujours pendante de savoir dans quelle mesure Gottescalc fut hérétique. En tout cas, à l'estimation de Prudence, il se montra simplement « augustinien » : ses thèses et l'argumentation qui doit les établir sont reproduites de la doctrine du maître. Celle-ci avait été comme consacrée par le concile d'Orange de 529; il semblait donc aux meilleurs théologiens qu'il suffisait de s'y tenir. Par suite, en présence des thèses de Gottescalc qui semblait pousser hors des limites de l'orthodoxie la doctrine de la double prédestination, les théologiens augustiniens furent moins inquiets des outrances reprochées à Gottescalc que de la manière dont on les combattait. Pour eux, puisque d'aucune manière on ne pourra sortir du mystère, il importe de tenir ferme les vérités certaines que l'on possède : sur la maîtrise absolue de Dieu à l'égard de l'homme et du monde, sur sa toute puissance, sur sa liberté, sur l'initiative divine en matière de salut. Sans doute, en face de l'être divin, il faut aussi considérer l'homme et sa propre liberté, mais qu'est-ce que l'homme par rapport à Dieu? Un essai de conciliation ne doit pas porter atteinte aux « droits de Dieu ». Si le dogme est mystère, c'est-à-dire ombre et lumière, l'essentiel est que l'être divin soit dans la zone éclairée : attitude peu humaniste mais essentiellement théocentrique.

L'attitude psychologique d'un augustinien à l'égard du mystère divin étant ainsi indiquée, on peut synthétiser comme il suit la pensée de Prudence sur la grâce et la prédestination.

Par le péché originel, toute la masse humaine en nos premiers parents a été perdue, justement condamnée. Dieu pouvait légitimement abandonner toute cette humanité pécheresse à sa perte éternelle. Dans sa miséricorde, il n'a pas voulu qu'elle fût perdue tout entière. Il a donc prévu, prédestiné, préparé ceux que, par sa grâce et par le sang de son Fils, il tirerait de cette masse et amènerait à la vie éternelle. Parallèlement, il a prévu, prédestiné, préparé pour ceux qu'il ne tirerait pas de cette masse, les peines éternelles méritées par leurs péchés. Et, ce faisant, il ne les condamne pas à pécher, mais, à cause des péchés qu'ils commettent librement, il les condamne au juste châtiment. *P. L.*, t. cxv, col. 976 A. On reconnaît ici la

double prédestination : l'une à la gloire, l'autre, non pas au péché, mais à la peine méritée par le péché soit originel, soit actuel.

Le principe posé, deux questions subsidiaires doivent être examinées :

a) Le sang du Christ a-t-il été versé pour tous, ou seulement pour quelques-uns? — Il n'a été versé, disent Prudence et ses amis, que pour quelques-uns : les prédestinés à la gloire. Le texte de l'institution de l'eucharistie donné par les trois synoptiques est formel : *pro multis* dans Matthieu et Marc; *pro vobis* dans Luc. *P. L.*, t. cxv, col. 976 C. Cependant, saint Paul, I Tim., ii, 4, dit *qui vult omnes homines salvos fieri.* Il n'y a pas contradiction entre ce qu'enseigne le Maître et ce qu'affirme l'apôtre : le mot important est *vult.* Dieu *veut* et il n'arrive que ce que Dieu veut, sinon où serait sa toute puissance? Mais Dieu peut vouloir de diverses manières : il peut « vouloir » d'une volonté globale, générale et d'une volonté particulière, individualisée. Ainsi, puisque certains hommes ne sont pas sauvés, c'est parce qu'il n'a pas voulu les sauver et donc que sa volonté salvifique n'est pas générale et globale, mais particulière, individuelle. *Ibid.*, col. 977 A-979 B.

b) Que devient la liberté humaine? — La première proposition formulée dans l'*Epistola tractoria ad Wenilonem* semble dire que, comme châtiment de la désobéissance, l'homme a perdu le libre arbitre : *liberum arbitrium in Adam merito inobedientiæ amissum.* Col. 1366 B. On se rappelle que les quatre propositions formulées dans cette lettre s'opposent aux quatre propositions de Hincmar au concile de Quierzy en 853. Or, ici, on peut penser que Prudence fait une concession excessive à Hincmar, qui avait écrit (2e prop.) : *Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum Dominum nostrum recepimus.* L'affirmation un peu inquiétante de Hincmar avait été relevée par Rémi de Lyon, qui s'exprime ainsi : ce qui est perdu, c'est seulement la volonté pour le bien, mais non la volonté pour le mal et les plaisirs naturels. La formule de Prudence en cet endroit est donc fautive parce qu'elle est trop sommaire.

Un autre texte nous donne plus explicitement sa pensée sur ce point : à Jean Scot, qui constatait que supprimer la volonté libre, c'était supprimer la nature, il répond, avec saint Augustin : *Perdidit liberum arbitrium, id est, libertatem voluntatis ad boni electionem non autem perdidit libertatem voluntatis ad mali electionem ac perpetrationem. Contra Scotum*, col. 1056 A.

Enfin, la conclusion du mémoire adressé à Hincmar et à Pardulus, nous présente une formule heureuse (col. 1010 B), empruntée à Gennade, *P. L.*, t. lviii, col. 986 A : « L'initiative de notre salut vient de la miséricorde de Dieu, mais l'adhésion à cette inspiration salutaire vient de nous. Pour que nous obtenions ce que l'avertissement divin nous a fait désirer, il faut un autre don de Dieu. Quand ce don du salut nous a été accordé, nous avons, pour ne pas le perdre, notre effort personnel et l'assistance divine, *sollicitudinis nostræ est et cælestis pariter adjutorii.* Mais, si nous le perdons, c'est à nous seul et à notre lâcheté qu'il faut en attribuer la responsabilité. »

En définitive, Prudence nous apparaît comme un des représentants les plus décidés de l'augustinisme rigide, au ixe siècle. Encore insuffisamment nuancé, ignorant les distinctions que la théologie ultérieure finira par introduire, son enseignement se contente de reproduire avec exactitude l'un des aspects de la doctrine augustinienne, dans les formules de laquelle il se coule tout naturellement. La science théologique de l'évêque de Troyes n'a pas laissé néanmoins de faire grande impression sur ses contemporains.

I. Textes. — L'ensemble des textes relatifs à la prédestination a été donné pour la première fois par le président Mauguin; le tout a été publié de nouveau et complété tellement quellement dans *P. L.*, t. cxv; à quoi il faut ajouter les quelques fragments, signalés au cours de l'article, parus dans les *Monumenta Germaniæ historica.*

II. Travaux. — Se reporter aux art. Augustinisme, Érigène, Gottescalc, Hincmar, Loup et surtout Prédestination, § IV. — Outre cela : Sirmond, *Historia prædestinatiana*, Paris, 1648, et ses contradicteurs (voir l'art. Prédestinatianisme); Ellies du Pin, *Hist. des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le IXe siècle*, Paris, 1694, dom Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, édition Vivès, t. xii ; *Hist. littér. de la France*, t. v; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. iv *a*; Ebert, *Hist. génér. de la littérature du Moyen Age en Occident*, trad. Condamin, t. ii; M. Manitius, *Gesch. der lat. Literatur des Mittelalters*, t. i, Munich, 1911, surtout p. 344-348. — Sur la question dogmatique voir Schwane, *Hist. des dogmes*, trad. Degert, t. v; J. Turmel (avec précaution), *La controverse prédestinatienne au IXe siècle*, dans *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1905.

H. Peltier.

PRUNIANUS Jules, frère mineur conventuel du xvie siècle, professeur et prédicateur célèbre. Originaire de Ferrare, il commenta en 1578 les livres *De republica* de Platon dans ses leçons à l'université de cette ville. L'année suivante, il fut agrégé au collège des théologiens de la même ville et y fut promu professeur de théologie après la mort de Corneille Martin en 1593. Il réussit à se gagner les bonnes grâces d'Alphonse II, duc de Ferrare, qui se l'adjoignit comme confesseur et aumônier. Il exerça aussi la charge d'inquisiteur à Sienne. Il mourut le 12 octobre 1595, à Ferrare. D'après les historiens franciscains, il serait l'auteur de plusieurs ouvrages se rapportant aux différentes branches des sciences sacrées; ainsi il aurait composé des commentaires *In universalia Porphyrii; In prædicamenta et posteriora Aristotelis; In universam philosophiam; In formalitates Scoti; In Ecclesiasten; Super symbolum apostolorum.* Il faudrait lui attribuer enfin un recueil de prédications. Du temps de Wadding, ces différentes œuvres étaient conservées dans la bibliothèque du couvent Saint-François, à Ferrare.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. xxiii, Quaracchi, 1934, an. 1595, n. lxxii; le même, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 157; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. ii, Rome, 1921, p. 159.

A. Teetaert.

PRUTENUS Louis, dit aussi *Louis de Prusse*, frère mineur de l'observance, du xve siècle. Il est encore désigné sous le nom de *Louis de Hilsberg*, d'où certains concluent qu'il est probablement originaire de Heilsberg-sur-l'Alle, en Prusse Orientale. Peu de détails de sa vie sont connus avec précision et peuvent être déterminés avec exactitude au point de vue chronologique. Nous savons qu'il s'appelait Jean Wohlgemuth. Les principales sources biographiques de ce franciscain sont les deux lettres qui précèdent l'édition de son ouvrage *Trilogium animæ*, dont l'une fut écrite, en 1496, par Paulin de Lemberg, alors vicaire de la province des observants de Bohême, à Nicolas Glassberger, confesseur à Nuremberg, dans laquelle il lui demande de vouloir faire imprimer le dit ouvrage dans cette ville. La seconde lettre, datée du 20 février 1498, contient la réponse de Glassberger. De ces documents, il résulte que Louis de Prusse étudia à l'université de Cologne, où il fut promu vers 1457 (*ante 39 annos*, dit la première lettre). En 1456, il y assistait à une dispute, dans la quelle on souleva la question si Aristote et d'autres païens qui ont vécu avant le Christ peuvent être comptés parmi les élus. Il enseigna ensuite et dirigea les *Studia* de Posen, de Thorn et d'ailleurs. La date de son entrée chez les observants ne peut être déterminée avec certitude. D'après

J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, p. 193, il faudrait la placer en 1466; d'après Greiderer, *Germania franciscana*, t. I, n. 277, en 1464. Il tint une allocution au chapitre général de Florence en 1493. Il fut aussi le maître du célèbre Alex de Breslau, O.F.M., mort en odeur de sainteté. L'année de sa mort ne peut être fixée avec précision. Il paraît toutefois qu'il faut la placer entre 1496 et 1498. En effet, dans la première lettre, citée ci-dessus, il est encore considéré comme vivant, tandis que dans la seconde il semble relégué parmi les morts.

Si nous ne pouvons refaire avec précision et exactitude la biographie de Louis de Prusse, nous possédons toutefois quelques détails plus précis sur son activité littéraire. Il est en effet l'auteur d'un traité intitulé *Trilogium animæ*, qui présente un intérêt particulier pour l'histoire littéraire. Il le composa au *Studium* du couvent Saint-Bernardin de Brünn et le termina en 1493. Il l'emporta la même année au chapitre général de Florence pour le soumettre à l'approbation des capitulaires. Le censeur Louis de Turre le retint trois années et dans son rapport ne tarit pas d'éloges à son sujet. Le vicaire de la province de Bohême transmit cet ouvrage en 1496 à Nicolas Glassberger, à Nuremberg, avec la prière de le faire imprimer en cette ville. Le 20 ou le 22 février 1498, ce dernier répondit qu'il avait donné le traité à l'imprimerie Koberger, qui l'édita encore la même année (in-4°, 351 p.) avec le titre significatif : *Trilogium animæ non solum religiosis verum etiam sæcularibus prædicatoribus, confessoribus, contemplantibus et studentibus lumen intellectus et ardorem affectus administrans.* De ces paroles il résulte que l'auteur a voulu écrire un manuel pratique, dans lequel il rassemble toutes les connaissances nécessaires ou utiles aux prêtres, aux prédicateurs et aux confesseurs, non seulement pour illuminer leur intelligence, mais aussi pour enflammer leurs cœurs.

Ce traité est divisé en trois parties, comme le fait supposer le titre. La première partie traite de la noblesse de l'âme et de ses puissances tant sensibles que spirituelles, de son origine, de son union avec le corps (52 chap.); la seconde est consacrée aux passions en général et, en particulier, à l'amour qui unit l'âme à Dieu et qui est envisagé sous toutes ses formes (32 chap.); la troisième est dédiée aux *habitus*, grâce, vertus théologales, cardinales, morales (principalement la sagesse et la prudence), dons du Saint-Esprit, béatitudes, etc. (33 chap.). Dans l'exposé de ces différentes matières, tout en ne négligeant point les données de la philosophie et de la théologie spéculative, Louis de Prusse ne laisse pas de montrer sa prédilection pour la théologie mystique, la « théosophie », comme il l'appelle. Il a recours à cette dernière dans presque tous les chapitres et s'efforce de fonder sur elle les différentes théories exposées au cours du traité; ne s'agit-il pas d'enflammer les cœurs de l'amour divin et de les exciter à l'union intime avec Dieu? Les théories mystiques de l'auteur ne sont cependant point sentimentales, elles reposent sur les fondements solides de la philosophie chrétienne et de la théologie scolastique. Une des notes les plus caractéristiques de ce traité est d'ailleurs que son auteur cite abondamment les philosophes et les théologiens qu'il a utilisés, ce qui est rare chez les écrivains de cette époque. Parmi les philosophes, Louis de Prusse dénote une prédilection marquée pour Aristote, auquel il emprunte d'ailleurs la division tripartite de son ouvrage. Parmi les théologiens, il allègue le plus souvent Hugues et Richard de Saint-Victor, le traité *De spiritu et anima*, saint Bernard, Pierre Lombard, saint Thomas d'Aquin, saint Albert le Grand, Nicolas de Lyre, Pierre d'Aquila, Gerson, saint Bernardin de Sienne, Henri de Hesse, Jacques du Paradis, mais surtout saint Bonaventure et Alexandre de Halès. Duns Scot n'est cité que rarement et encore dans des questions controversées entre franciscains et dominicains. Dans les théories débattues entre écoles, Louis se rattache généralement à saint Bonaventure et à Alexandre de Halès, comme par exemple pour la composition de l'âme de matière et de forme, la définition et le but de la théologie, l'identité de la grâce et de la vertu, etc.

Ce traité fournit aussi des données caractéristiques sur quelques scolastiques. Ainsi il cite la *Summa de creaturis* d'Albert le Grand sous le titre de *Liber de quatuor coævis* (IIIe part., c. XIII). Il ne tarit pas d'éloges pour la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès. Pour en démontrer la haute valeur, Louis de Prusse cite les témoignages caractéristiques de Gerson et de Thomas d'Aquin. Ce dernier toutefois ne paraît pas être authentique. Il tient en outre que saint Thomas dépend en grande partie d'Alexandre, surtout, dit-il, dans la IIa-IIæ. Les quatre parties de la Somme sont attribuées indistinctement à Alexandre. La *Summa de anima* de Jean de Rupella n'est pas citée. Il y est affirmé que la *Métaphysique* d'Aristote ne comporte que douze livres, alors qu'en réalité elle en comprend quatorze, d'où il faut conclure que probablement, au milieu du XVe siècle, douze livres seulement de cette *Métaphysique* étaient traduits en latin et connus. Louis de Prusse est un fervent disciple de saint Bonaventure et fait des efforts répétés pour le faire accepter comme maître préféré dans les *Studia* de l'ordre parce que sa théologie n'est pas purement intellectuelle comme celle de saint Thomas et de Duns Scot, mais aussi et avant tout mystique. En parcourant cet intéressant traité, on rencontre une foule d'autres détails non moins importants sur les scolastiques et leurs doctrines.

Il est à remarquer enfin que le c. VI de la troisième partie n'est pas de Louis de Prusse, mais de Nicolas Glassberger lui-même. On y examine l'opinion émise par l'augustin Jacques-Philippe de Bergame, d'après laquelle saint François d'Assise aurait été le disciple de Jean Bonus de Mantoue, aurait reçu de lui l'habit et fait profession entre ses mains de la règle de saint Augustin. L'auteur prouve que cette opinion doit être rejetée comme contraire aux données de l'histoire.

D'après J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, p. 193, et H. Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1008, Louis de Prusse aurait encore composé deux petits traités intitulés *De immaculata conceptione B. M. V.* et *De usu liberi arbitrii B.M.V. in utero matris.* Il paraît toutefois plus probable que ces deux opuscules ont été extraits du grand ouvrage *Trilogium animæ*, dans lequel sont traitées ces mêmes questions.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. XV, Quaracchi, 1933, an. 1494, n. LXIII, p. 103; le même, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 164; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 193; V. Greiderer, *Germania franciscana*, t. I, Insprück, 1777, l. IV, n. 277 et 345, p. 734 et 773-774; Pierre Rodolphe de Tossignano, *Historia seraphicæ religionis*, l. III, Venise, 1586, p. 328 *v*; N. Glassberger, *Chronica*, dans *Analecta franciscana*, t. II, Quaracchi, 1887, p. VI-IX; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. II *a*, Berlin, 1925, n. 10 315; W.-A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium*, Ire part., Berlin, 1926, p. 306; P. Minges, *Das « Trilogium animæ » des Ludwig von Preussen, O.F.M.*, dans *Franzisk. Studien*, t. I, 1914, p. 291-311; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1008.

A. Teetaert.

PSAUME Nicolas (aussi *Pseaume* et *Pseaulme*), abbé de Saint-Jean de Verdun, de l'ordre de Prémontré, évêque de Verdun († 10 août 1575. I. Biographie. II. Ouvrages.

I. Biographie. — Nicolas Psaume est une des

figures marquantes de la Contre-Réforme en France. Il naquit en 1518 à Chaumont-sur-Aire, dans le duché de Bar, au diocèse de Verdun, de parents de condition modeste. Son éducation scientifique fut confiée à son oncle, François Psaume, abbé du monastère de Saint-Paul de Verdun, de l'ordre de Prémontré, qui l'envoya plus tard aux universités de Paris, d'Orléans et de Poitiers. A son retour à Verdun, son oncle résigna en sa faveur, en 1540, l'abbaye de Saint-Paul. Nicolas Psaume en devint abbé commendataire. Il lui répugnait cependant de rester un étranger pour la communauté qui lui était subordonnée et, dès le 25 janvier 1540, il fit profession dans l'ordre entre les mains de Nicolas Goberti, évêque de Panéade, abbé commendataire de Saint-Vanne et évêque suffragant de Verdun. Pendant le carême suivant, Nicolas Psaume fut promu aux saints ordres, et après Pâques, il reçut la bénédiction abbatiale. Il alla ensuite compléter ses études à Paris, où il obtint le titre de docteur en droit canon le 16 décembre 1541.

Dès son retour à Verdun, l'abbé Psaume entra d'emblée dans la haute direction de l'ordre de Prémontré. A ce moment l'abbaye chef avait à sa tête, comme abbé commendataire, François de Pise, cardinal diacre de Saint-Marc, qui avait obtenu cette abbaye en cour de Rome, nonobstant le concordat de 1516 qui spécifiait qu'aucune abbaye chef d'ordre, en France, ne serait donnée en commende. Au chapitre général de l'ordre, réuni à l'abbaye de Saint-Martin de Laon en 1542, Psaume fut délégué pour présenter au roi les doléances de l'assemblée et obtenir son intervention à Rome pour libérer Prémontré. François Ier accueillit favorablement la requête et acquiesça au désir des ministres de voir nommer Psaume abbé général de Prémontré. Un contrat avec le cardinal de Pise aurait laissé à Psaume, de concert avec Josse Coquerel, abbé de Saint-Just-en-Beauvaisis, la haute direction de Prémontré et de l'ordre et conféré une pension annuelle au cardinal. Mais celui-ci profita des troubles qui agitaient la France pour rétracter ses engagements. Le roi députa alors Psaume à Rome, en qualité de procureur de l'ordre, afin de faire confirmer par le Saint-Siège la nomination arrêtée par le roi. Ce n'est qu'en 1543 que l'abbé put partir pour Rome, où il devait en même temps s'occuper de la canonisation de saint Norbert. Il ne put cependant mener à bonne fin sa double mission. C'est à Rome qu'il se lia avec les jésuites Salmeron et Postel.

L'ordre délégua Psaume pour le représenter au concile de Trente et lui adjoignit l'abbé Josse Coquerel pour cette mission. Mais l'abbé Psaume fut empêché par le cardinal Jean de Lorraine, qui lui transmit l'évêché de Verdun, avec l'agrément de Paul III, le 13 juin 1548. Il prit possession de son siège le 13 juillet et fut sacré le 26 août. Il céda l'abbaye de Saint-Paul au cardinal Charles de Guise, en échange des revenus de l'évêché, tout en se réservant la juridiction spirituelle sur le monastère. Comme les trois villes épiscopales de Metz, Toul et Verdun relevaient encore de l'empire, Psaume encourut l'indignation de Charles-Quint pour avoir accepté l'évêché de Verdun sans l'agrément du suzerain. Pour renouer les liens, Psaume se rendit à Bruxelles et y reçut l'investiture laïque du comté de Verdun, le 5 octobre 1548. En 1549, fut tenu le synode provincial de Trèves, convoqué par l'archevêque Jean d'Isembourg. Psaume s'y employa à la rédaction des statuts. De retour à Verdun, il s'en procura une édition (1549), qu'il fit distribuer à tout son clergé. Entre temps, il rebâtit le palais épiscopal et récupéra nombre de biens aliénés de la mense.

Lorsque le concile de Trente fut convoqué derechef, en 1551, Psaume fut délégué par l'empereur (lettre ou 23 mars 1551) et par l'archevêque de Trèves (lettre du 4 avril 1551) pour y assister. Il devait excuser ce dernier auprès des légats pontificaux. Psaume arriva à Trente le 3 mai, deux jours après l'ouverture de la Ire (XIe) session. Le rôle de l'évêque de Verdun, pendant cette seconde période, ne le mit point au premier rang. Ce n'est qu'à la congrégation générale du 23 novembre 1551 qu'il se fit remarquer par un discours persuasif contre les commendes. « Si cet abus ne cessait, dit-il, toutes les réformes projetées resteraient superflues et irréalisables. » Quand le 14 janvier 1552 une commission fut formée pour la rédaction des canons sur la messe et l'ordre, Psaume se trouva au nombre des dix-sept députés et eut une part active dans le travail.

A la suspension du concile, l'évêque revint dans son diocèse. Ce fut pour être mêlé très intimement aux négociations qui amenèrent l'entrée dans Verdun du roi de France, Henri II (12 juin 1552). La déception ne tarda pas. Pour assurer la défense de la place contre les troupes que l'empereur avait ralliées, le gouverneur fit détruire toutes les habitations des faubourgs et les églises voisines des murs d'enceinte. Dans ce désastre disparut l'église abbatiale de Saint-Paul, une merveille d'architecture. Cette destruction se fit si rapidement que Psaume eut à peine le temps de faire prendre copie des inscriptions à l'intérieur de l'abbatiale. Le même sort échut à l'abbaye même, ainsi qu'à l'église et à une partie du monastère des dominicains. Ce qui resta des bâtiments de ces derniers servit d'asile aux prémontrés expulsés de Saint-Paul, tandis que les dominicains furent forcés de se retirer dans l'hôpital de la ville.

La ruine spirituelle du diocèse, occasionnée par ces troubles, retint l'attention de Nicolas Psaume. Il réunit en 1553 un synode pour s'opposer à la propagande hérétique; il parcourut et visita tout le diocèse et édita un *Exposé de la messe*. Il lutta contre les meneurs calvinistes Jean Poincignon et le gouverneur Beucard, en s'appuyant tantôt sur la loi française, tantôt sur les édits impériaux, tantôt sur la force des armes. Pour s'assurer l'intégrale adhésion à la foi catholique chez ses subordonnés, il fit imprimer une profession de foi qu'il présenta à la signature du clergé, de la noblesse, des magistrats et des citoyens.

Lors de la nouvelle convocation du concile de Trente en 1562, Psaume répondit à l'appel aussi vite que le lui permirent les événements. Il quitta Verdun, le 2 octobre, à l'appel du cardinal de Lorraine et rejoignit les prélats français à Dijon. Ensemble, ils firent route à travers la France et le nord de l'Italie et arrivèrent le 13 novembre à Trente, où les Pères du concile les accueillirent avec enthousiasme. La présence du grand cardinal français était un gage d'union et une assurance pour l'achèvement de l'œuvre de réforme. Aussitôt installé à Trente, Psaume eut une part importante aux travaux et discussions conciliaires. Il annota et résuma avec le plus grand soin toute la suite des délibérations dans un journal ou *diarium*, que nous possédons encore, et qui permet de souligner le rôle que joua l'évêque de Verdun dans cette assemblée.

Le concile s'occupait en ce moment de formuler les canons qui avaient rapport au sacrement de l'ordre en même temps qu'il discutait la question de la résidence des évêques. Dès le 2 décembre, Psaume prit la parole, après le cardinal de Lorraine, pour appuyer les recommandations que celui-ci avait faites aux Pères de procéder avec calme et modération à l'examen de ces graves et difficiles questions. Dans la séance du 4 decembre, le cardinal avait parlé avec autant de profondeur que d'éloquence de l'institution divine de l'épiscopat et de la primauté du pape. Le lendemain, l'évêque de Verdun défendit également avec une grande hauteur de vues les droits divins du Saint-Siège. Il fit valoir les mêmes arguments que Jacques Laynez, S. J., théologien du pape, avait exposés dans la séance du

20 octobre et qu'il résuma dans celle du 9 décembre.

A la séance du 21 janvier 1563, parmi les députés chargés de l'élaboration des décrets sur la résidence, Psaume se trouve le premier dans la série des évêques. Les réunions dans ce but eurent lieu chez le cardinal de Lorraine, et Psaume commença par y déclarer qu'il n'y assisterait plus si l'on n'allait pas de l'avant. Dans cette commission, il fut chargé de faire une rédaction officielle du résultat des délibérations. Le 3 février, il s'indigne de la proposition de l'évêque de Mantoue de différer les séances jusqu'après Pâques. Le 23 février, les appariteurs du concile annoncèrent à l'évêque de Verdun qu'il venait d'être désigné pour faire partie de la commission qui devait rédiger les canons *de abusibus circa ordinem*. En conséquence il devait être présent aux réunions qui se tiendraient à l'hôtel de l'ambassadeur du roi de Pologne, avec les autres membres de la commission, lesquels étaient, outre cet ambassadeur, le patriarche de Venise, les archevêques d'Antibes, de Grasse et de Sens, les évêques d'Orense, de Parme et quelques autres. On leur donnerait communication des articles proposés dans ce but. A cette réunion, Psaume fut sous-délégué par les autres députés pour faire la rédaction demandée; la hâte première fut d'ailleurs calmée par la mort de Seripando : il fallut attendre l'arrivée d'un nouveau légat. Les affaires ayant traîné jusqu'au 21 avril, l'évêque d'Ermland — l'homme que Pierre Casinius nomme le meilleur évêque de son temps — proposa de ne recommencer les séances que le 3 juin suivant; mais le cardinal de Lorraine exigea comme date extrême, le 20 mai. Psaume, énervé par tous ces retards, prit la parole pour dire que ces tergiversations étaient un scandale pour les catholiques et une risée pour les adversaires, et il insista pour que les conclusions des députés fussent examinées sans retard, en vue d'aboutir à une rédaction définitive. Ce programme fut enfin réalisé le 12 mai, et quand, à la séance du 22 mai, la rédaction fut soumise à l'approbation, Psaume prit la parole pour la défendre. A la séance générale du 9 juillet, fut soumis tout le programme *de doctrina et canonibus ordinis et de decreto residentiæ*. Dans la discussion, sur l'institution divine de l'épiscopat et sur le « droit divin » de la résidence, Psaume ajoute au texte qu'il a annoté, *quod utrumque verissime tamen credo* et il prend la parole pour faire adopter dans le texte, à la place d'*ordinatione divina*, *institutione divina*. Pour la question de la loi de résidence, il trouve qu'on est trop indulgent et insinue quelques petits changements dans le texte proposé. A la session générale du 16 juillet, l'évêque de Verdun défendit de nouveau tout son programme et insista sur la nécessité d'ériger des « pédagogies scolastiques » ou séminaires et sur la conservation des différents ordres mineurs dans l'ordination. Le 8 septembre il traite de la préface à placer avant les canons, au sujet du sacrement de mariage, et le 17 septembre il propose quelques modifications aux canons pour la réforme dans la même matière.

Enfin, le 2 décembre, à propos du c. XIX de la XXIVe session, il prend la parole pour s'élever contre le fléau de la commende et il trouve que le texte proposé à ce sujet était peu digne : « Il faut le biffer et adopter le texte formulé dans le dernier concile du Latran. » Cf. le discours contre la commende par Psaume publié par Le Plat, *Monumenta concilii Tridentini*, t. V, p. 585-592, placé au 5 déc. 1562.

Au début de son séjour à Trente, Nicolas Psaume s'était hâté de se rendre, le 11 décembre 1562, à Inspruck, où séjournait Ferdinand Ier qui avait été élu empereur. Le prince-évêque de Verdun devait recevoir de ses mains l'investiture du comté de Verdun. A cette cérémonie, le 19 février, le vassal adressa un discours latin à l'empereur et s'excusa de n'avoir pu se présenter plus tôt devant son suzerain, surtout à cause de la rebellion des hérétiques. Malgré les occupations du concile, l'évêque entretenait avec ses représentants à Verdun, et avec « ses bons amys », comme il appelle ses ouailles, une correspondance active. Elle est publiée par N. Frison dans la *Petite bibliothèque verdunoise*, au t. III.

A la clôture de la dernière session du concile, le 4 décembre, Psaume donna sa signature pour les décrets publiés. Il quitta Trente le 12 décembre. Le voyage de retour se fit par le Tyrol, la Souabe et Trèves; Psaume était à Verdun le 2 janvier 1564. Le peuple se porta en foule à sa rencontre, mais le chapitre, froissé de ce que l'évêque avait attaqué l'exemption des corps canoniaux durant les sessions, s'était abstenu. Le dimanche 3 janvier, l'évêque présida une procession solennelle, à l'occasion de laquelle il fit, à l'église des franciscains, une longue allocution, dans laquelle il rendit compte des travaux du concile en faveur d'une réforme stable et demanda des prières pour le succès de l'application des décrets. Le 10 février, il réunit son chapitre pour lui communiquer officiellement les décrets de réforme publiés au concile. Pour enlever tout prétexte d'ignorer ces décisions, il réunit à Verdun, le 11 avril, un synode diocésain, dans lequel il insista spécialement sur les décisions ordonnant la visite régulière des paroisses et des organisations corporatives religieuses. Sans attendre que l'autorité du Roi Très Chrétien s'occupât de la chose, il exigea dans son diocèse une application intégrale des décrets. Dans ce but, il réunit lui-même une rédaction des décrets du concile, qu'il fit éditer en 1564, avec une dédicace au cardinal de Lorraine. Entre temps il insistait auprès de l'archevêque de Trèves pour qu'il réunît un concile provincial et il se rendit au synode convoqué à Reims en 1564 par le cardinal de Lorraine.

Les dernières années de l'évêque Psaume furent assez mouvementées. En 1567, le monastère des bénédictins de Saint-Vanne fut détruit par un incendie. En 1568, la peste fit de grands ravages dans la ville de Verdun. Bien que souvent ses ordonnances réformatrices fussent reçues froidement, il ne se départit jamais de la ligne de conduite qu'il s'était tracée. Il parcourait son diocèse, visitait les paroisses et, à la demande du cardinal de Lorraine, qui n'en était que l'administrateur laïque, il veilla en même temps au bien spirituel du diocèse de Metz. Après la défaite des huguenots près de Moncontour, le 3 octobre 1569, il plaça les hérétiques de son comté devant le choix de quitter le pays ou de professer la religion catholique. En 1570, il fonda à Verdun un collège qu'il confia aux jésuites et il en bâtit un autre à Pont-à-Mousson en 1574. Cette même année il écrivit le *Portrait de l'Église*, qu'il envoya au cardinal de Lorraine. Il n'oubliait pas les intérêts temporels de ses sujets : en 1571, il donna à sa cité de Verdun une nouvelle constitution qui réorganisait la justice et l'administration, régularisait l'usage des antiques libertés, auxquelles Henri II avait porté atteinte en 1552. Il promulgua en outre d'utiles ordonnances pour la manutention des vivres, pour la prospérité de l'industrie et du commerce, pour la protection de la moralité publique.

Le cardinal de Lorraine mourut à Avignon le 24 décembre 1574 ; il avait institué Psaume exécuteur testamentaire. De concert avec le cardinal Louis de Guise, Psaume se rendit à Reims, où il reçut la dépouille mortelle de son ami et présida aux cérémonies de l'enterrement, le 30 janvier 1575. De retour à Verdun, il fit demander des prières publiques pour obtenir la protection du ciel contre les menaces d'invasion qui venaient de l'Allemagne. Il se rendit aussi à Pont-à-Mousson, où, en vertu d'une bulle de Grégoire XIII du 5 décembre 1572, une université confiée aux jésuites avait été inaugurée au mois d'octobre 1574 sous sa pré-

sidence, et où il publia, le 3 mars 1575, la bulle de fondation, en présence de deux illustres princes, premiers élèves de l'institut : Charles, fils du duc de Lorraine, et Charles, fils du comte de Vaudémont, qui devinrent dans la suite, tous les deux cardinaux.

Depuis quelque temps Psaume était atteint de quelques infirmités. Le 27 juin, il tomba gravement malade. Ses dernières forces se concentrèrent en ce moment autour d'un point de son programme qu'il n'avait pu mettre en exécution : la fondation d'un séminaire pour la formation de son clergé. Mais la maladie empira, et il mourut le 10 août 1575. Son corps fut inhumé à l'église cathédrale, dans le mausolée que de son vivant il s'était fait construire dans la chapelle du Saint-Sacrement.

Nicolas Psaume fut un évêque de grande érudition et d'une vie irréprochable. Son zèle et sa piété le placent aux premiers rangs parmi les apôtres de la restauration catholique au XVIe siècle. Les fluctuations de sa politique, qui hésitait entre l'empire et la France, s'expliquent par les temps troublés où il a vécu.

II. OUVRAGES. — Nicolas Psaume est surtout connu par le *Journal* qu'il a rédigé du concile de Trente; nous mentionnerons à la suite d'autres ouvrages publiés ou encore inédits :

1° *Le « Diarium »*. — 1. *Les manuscrits*. — Au XVIIe siècle on conservait à Saint-Vanne de Verdun les mss. suivants : *a) Actes et journaliers du concile de Trente*, depuis le 1er mars 1551 jusqu'au 28 avril 1552, de la main de l'évêque, in-fol., papier (semble perdu). — *b) Actes et journaliers* du 13 novembre 1562 à la conclusion du concile, décembre 1563, in-fol. — *c)* Les mêmes actes et journaliers, mieux écrits, et des éclaircissements des congrégations du concile de Trente.

Actuellement on possède les mss. suivants : *Paris. lat. 3774 A*, parch., in-8°, XVIe siècle, autographe de Psaume. — *Paris. lat. 1559*, grand format, p. 168-204, est un autographe. — *Paris. lat. 1532*, parch., in-fol., XVIIe siècle. — *Paris. lat. 1533*, pet. in-fol. — *Paris. lat. 1531*, in fol., transcription du précédent. — *Paris.* (fonds nouv.) *11 612*, XVIIe siècle, transcription du précédent. — Un manuscrit de la bibliothèque municipale de Saint-Mihiel, in-4°.

2. *Les éditions*. — C. L. Hugo, dans ses *Sacræ antiquitatis monumenta*, t. I, Étival, 1725, p. 215-411, donne la *Collectio actorum et decretorum sacri œcumenici concilii Tridentini in duas partes divisi : Prima continet acta et canones ab anno MDLI ad annum MDLII* (p. 215-325). *Secunda medullam votorum et sententiarum patrum concilii super præcipuis materiis propositis in congregationibus ab adventu eminentissimi cardinalis Lotharingici cum episcopis Gallis, ab anno MDLXII ad finem concilii, autore Nicolao Psalmæo, canonico Præmonstratensi, abbate Sancti Pauli et Virdunensi episcopo, ejusdem concilii secretario et canonum redactore* (p. 327-411). De la p. 412 à la p. 426 suivent les *Elucidationes nonnullorum locorum sacri concilii Tridentini a sanctæ romanæ Ecclesiæ cardinalibus, dicti concilii interpretibus, nonnullis prælatis et aliis concessæ collectore Nicolao Psalmæo episcopo Virdunensi.*

Cette seconde partie, le *Diarium* proprement dit, a été rééditée par J. Le Plat, dans ses *Monumentorum ad historiam Tridentini concilii amplissima collectio*, t. VII, Louvain 1787, p. 69-135 (le t. V contient quelques documents épars primitivement réunis au *Diarium*). — Un texte critique a été donné dans *Concilii Tridentini diariorum pars secunda*, éd. Merkle, Fribourg-en-B., 1911, p. 721-890. On a accusé C.-L. Hugo d'avoir donné dans son édition du *Diarium* un texte mutilé et Phil. Wolker, dans *Ungedruckte Berichten und Tagebücher zur Geschichte des Concils von Trient*, dans *Coll. Döllinger*, Nordlingen, 1876, t. II, p. 172 à 237, a fourni une édition des parties de texte qui semblaient faire défaut. On admet actuellement que Wolker s'est inspiré du *Parisinus 11 612*, qui n'est pas le texte original de Psaume, mais un texte annoté par Math. Husson l'Écossais, conseiller de Verdun et historiographe († vers 1674), alors que Hugo a édité le manuscrit original, actuellement le *Parisinus 3774 A*. Le *Diarium* de 1551 à 1552 ne fut jamais édité, et le ms. a disparu.

2° *Autres ouvrages de Psaume*. — 1. *Canones et decreta sacrosancti œcumenici et generalis concilii Tridentini, quæ ante sparsim et absque ullo ordine prout occurrebant negocia fuere diversis temporibus sub Paulo III, Julio III et Pio IIII pontificibus max., nunc demum renovata et in artem et ordinem et in rubricas certaque capita convenienti methodo digesta... authore Reverendissimo in X° Patre D. D. N. Psalmeo, episcopo comite Virdunensi ad illustrissimum principem reverendissimumque cardinalem a Lotharingia*, Verdun, Bacnetius, 1561, in-4°, 4 feuillets non numérotés, 238 p. et 4 feuillets non numérotés; 2e éd., Paris, 1564, in-8°; 3e éd., Reims, 1561, in 4°. — 2. *Elucidationes nonnullorum locorum sacri concilii Tridentini*, ms. *16* de la bibliothèque municipale de Verdun, XVIIe siècle, édité par C.-L. Hugo, *Sacræ antiquitatis monumenta*, t. I, p. 412-126. — 3. *Exhortationes variæ D. N. Psalmæi abbatis ad fratres S. Pauli, incipiendæ die 13 decembris 1540*, ms. *15* de Verdun (autographe), éd. par Liégault, 1661. — 4. *Libri eorum quæ ab episcopo Virdunensi officium celebranti et eidem assistenti in ecclesia sua cathedrali tam in horis vespertinis quam matutinalibus et supplicationibus cantanda sunt*, ms. *91* de Verdun, pet. in fol. (appelé d'ordinaire le Pontifical de Psaume). — 5. *Canones et decreta provincialis concilii Trevirensis*, imprimé à Verdun pour être distribué au clergé. On n'en a pas retrouvé d'exemplaire et l'on suppose qu'il s'agit peut-être de l'ouvrage suivant. — 6. *Acta et decreta synodorum Virduni celebratarum per R. P. D. D. Nicolaum Psalmeum episcopum et comitem Virdunensem, 1549, 1554, 1557, 1559, 1561, 1564, 1562 (in synodis archipresbyterialibus quas vocant), 1566, 1567, 1568, 1571, 1572, 1573, Visitatio diœcesis Virdunensis (1556)*, ms. *145* du séminaire de Nancy, in-fol. sur papier, d'après A. Vacant, *La bibliothèque du grand séminaire de Nancy*, Nancy, 1897, p. 74. — 7. *Statuts de Nicolas Psaume*, en 217 feuillets, imprimés en fascicules séparés pour les années 1561, 1562, 1566, 1567, 1570, 1571, 1572, 1573, 1574, 1575, en ms. pour les années 1549, 1550, 1553, 1554, 1557, 1559, 1560, 1562, 1564, 1565, 1568, ms. *146* du séminaire de Nancy (probablement le même que les *Constitutiones editæ in synodo Virdunensi celebrata per R. P. D. N.. Psalmeum episc.... anno D. 1564* pet. in 4°). — 8. *Missale secundum usum, ritum et consuetudinem insignis Ecclesiæ et diœcesis Virdunensis novissime per R.P. D. Nicolaum Psaume... sedulo recognitum et quanta potuit diligentia emendatum*, Paris, Guillaume Merlin, 1554, in fol. Une gravure en tête de ce missel représente Psaume agenouillé devant la Mère de Dieu. — 9. *Institutio catholica, quam vulgus Manuale vocat, secundum usum diœcesis Virdunensis, continens rationem administrandi sacramenta ecclesiastica, cum aliis quam plurimis salutaribus documentis*, Paris, Merlin, 1554, in-4°. 15 p. non numérotées et 180 p. — 10. *Exposition de la messe*, d'après Hugo, imprimé en 1554, ou peu après. On n'en connaît pas d'exemplaire imprimé, mais l'ouvrage manuscrit existe en appendice au n. 6. — 11. *Breviarium secundum usum insignis Ecclesiæ Virdunensis... de mandato Rmi Nicolai Psalmæi*, Verdun, Bacnetius, 1560. — 12. *Amuletum adversus religionis mutationem*, Verdun, 1563, in-8°; *Préservatif contre les changemens de religion*. D'après Hugo, cet ouvrage aurait été imprimé à Trente, mais on n'en connaît pas d'exemplaires. Il en existe une édition de La Haye, Elzevier, in-18; une autre, La Haye, A la Sphère, 1682, in-12. Il s'agirait d'un opuscule en deux

langues. — 13. *Forma precationum pro tribulatione ecclesiæ et populi quam in diœcesi et comitatu Virdunensi vult observari in supplicationibus (sic) generalibus R. D. D. N. Psalmæus episcopus*, Verdun, Baenetius, 1564, pet. in-4°, 12 feuillets non numérotés. — 14. *Advertissement à l'homme chrestien pour cognoistre et fuir les hérétiques de ce tems lesquelz desrobent le paradis aux ames des fidelles de la parole de Dieu, par N. Psaume, evesque de Verdun*, Reims, Jean de Foigny, 1564, in-8°, 12 feuillets. — 15. *Preces aliquot et orationes quas R. P. D. Nicolaus Psalmæus episcopus et comes Virdunensis fundator eum Deum propitium tum in vita, tum etiam post mortem nitteretur, pro vivis et mortuis instituit et hæ ut perpetuo statis anni temporibus persolvantur in cathedrali et collegiata beate Marie Magdalene ecclesia civitatis Virdunensis, tum illustrissimi cardinalis Caroli a Lotharingia tum suo nomine curavit*, Verdun, Martin Mercator, 1572, pet. in-4°, 14 feuillets. — 16. *Le portrait de l'Église*, 1571, ms. offert au cardinal de Lorraine en 1574. On doute s'il fut jamais édité. — 17. *Recueil des sépultures anciennes et epitaphes de Saint-Paul de Verdun*, fait en 1552, par l'ordonnance de M. Psaulme, évêque de Verdun, publié en 1779 avec un *Avis a la noblesse*, par l'abbé Lionnois, Nancy, 1865, in-12, 28 p.

C.-L. Hugo, *Sacræ antiquitatis monumenta*, t. I, Étival, 1725, p. 9-21, non numérotées de la préface; — Gabriel, *Étude sur Nicolas Psaume, évêque et comte de Verdun*, Verdun, 1867; M. Husson, *Hist. verdunoise*, dans *Petite biblioth. verdunoise*, par l'abbé Frison, Verdun, 1885-1889, 5 vol.; I. Van Spilbeeck, *Nicolas Psaume, évêque de Verdun, de l'ordre de Prémontré (1516-1575)*, dans les *Précis historiques*, 1888-1889 (tire à part, 1889, in-8°, 59 p.); L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, Bruxelles, 1903-1911, t. II, 1903, p. 66-70; t. III, 1909, p. 170; t. IV, 1911, p. 271-272; *Concilii Tridentini diariorum pars secunda*, éd. Merkle, Fribourg-en-B., 1911, p. CXLVII sq. (cette biographie suit pas à pas la *Continuation de l'hist. verdunoise de Richard de Vassebourg, soubz la vie de M. Nicolas Psaume, evesque et compte de Verdun*.... par Matthieu Husson l'Escossoys, ms. de la bibliothèque municipale de Verdun).

A. ÉRENS.

PSAUMES (Livre des). — Dans la Bible hébraïque, il fait partie de la classe des *ketoubîm* ou « hagiographes », qui forme la IIIe section du canon de l'Ancien Testament. Actuellement, il vient en tête de cette section; il en était peut-être ainsi du temps de Jésus, Luc., XXIV, 44, où les psaumes paraissent désigner la IIIe partie du canon juif: Josèphe, *Cont. Ap.*, I, 8, nomme aussi « les lois, les prophètes et les hymnes ». Cependant, l'ordre des hagiographes a beaucoup varié : parfois Ruth ouvre la section, comme dans la première liste rabbinique, *Baba Bathra*, 14 *b*; saint Jérôme, dans son *Prologus galeatus*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 553, cite comme premier livre, parmi les hagiographes, Job et il ajoute : *Secundus a David, quem quinque incisionibus et uno Psalmorum volumine comprehendunt;* par contre, dans son *Epist. ad Paulinum*, 7, *P. L.*, t. XXII, col. 517, Jérôme est plus en accord avec la tradition hébraïque, lorsqu'il met en tête des hagiographes le livre de David. Indépendamment de leur ordre réciproque, Psaumes, Proverbes et Job forment une trilogie à part, ainsi que le souligne leur système spécial d'accentuation hébraïque. Les Septante placent généralement les Psaumes en tête des Livres sapientiaux; dans la Vulgate clémentine, le livre des Psaumes vient après Job. — I. Généralités. II. La théologie des psaumes (col. 1114).

I. GÉNÉRALITÉS. — 1° *Décisions de la Commission biblique*. — Le 1er mai 1910, la Commission biblique a rendu sur le psautier un décret qui résume ce qu'un catholique doit admettre en ce qui concerne les psaumes. Le voici avec ses huit questions et réponses :

Dubium I. — Utrum appellationes *Psalmi David*, *Hymni David*, *Liber psalmorum David*, *Psalterium Davidicum*, in antiquis collectionibus et in conciliis ipsis usurpatæ ad designandum Veteris Testamenti Librum CL psalmorum, sicut etiam plurium Patrum et Doctorum sententia, qui tenuerunt omnes prorsus psalterii psalmos uni David esse adscribendos, tantam vim habeant, ut psalterii totius unicus auctor David haberi debeat?

Resp. — Negative.

I. — Les appellations *Psaumes de David*, *Hymnes de David*, *Livre des psaumes de David*, *Psautier de David*, usitées dans les anciens recueils et dans les conciles eux-mêmes pour désigner le Livre des CL psaumes de l'Ancien Testament, ainsi que l'opinion de plusieurs Pères et Docteurs, qui pensèrent que tous les psaumes du psautier sans exception doivent être attribués au seul David, ont-elles une valeur telle que David doive être regardé comme l'auteur unique de tout le psautier?

Rép. — Non.

Dubium II. — Utrum ex concordantia textus hebraici cum græco textu alexandrino aliisque vetustis versionibus argui jure possit titulos psalmorum hebraico textui præfixos antiquiores esse versione sic dicta LXX virorum; ac proinde si non directe ab auctoribus ipsis psalmorum, a vetusta saltem judaica traditione derivasse?

Resp. — Affirmative.

II. — De la concordance du texte hébreu avec le texte grec alexandrin et les autres versions anciennes, peut-on à bon droit conclure que les titres des psaumes placés en tête du texte hébreu sont plus anciens que la version des Septante et que, dès lors, ils viennent, sinon en droite ligne des auteurs mêmes des psaumes, au moins d'une antique tradition juive?

Rép. — Oui.

Dubium III. — Utrum prædicti psalmorum tituli, judaicæ traditionis testes, quando nulla ratio gravis est contra eorum genuitatem, prudenter possint in dubium revocari?

Resp. — Negative.

III. — Les titres susdits, témoins de la tradition juive, peuvent-ils, lorsque nulle raison grave ne s'oppose à leur authenticité, être prudemment révoqués en doute?

Rép. — Non.

Dubium IV. — Utrum si considerentur sacræ Scripturæ haud infrequentia testimonia circa naturalem Davidis peritiam, Spiritus sancti charismate illustratam in componendis carminibus religiosis, institutiones ab ipso conditæ de cantu psalmorum liturgico, attributiones psalmorum ipsi factæ tum in Veteri Testamento, tum in Novo, tum in ipsis inscriptionibus, quæ psalmis ab antiquo præfixæ sunt, insuper consensus Judæorum, Patrum et Doctorum Ecclesiæ, prudenter denegari possit præcipuum psalterii carminum Davidem esse auctorem, vel contra affirmari pauca dumtaxat eidem regio psalti carmina esse tribuenda?

Resp. — Negative ad utramque partem.

IV. — A considérer la multiplicité des témoignages de la sainte Écriture relatifs au talent naturel de David éclairé par le charisme de l'Esprit-Saint dans la composition de poèmes religieux, les institutions fondées par lui relativement au chant liturgique des psaumes, les attributions qui lui sont faites de psaumes, soit dans l'Ancien Testament, soit dans le Nouveau, soit dans les inscriptions mises depuis longtemps en tête des psaumes, et, en outre, le consentement des Juifs, des Pères et des Docteurs de l'Église, peut-on nier prudemment que David soit le principal auteur des poèmes du psautier; ou bien, par contre, est-il loisible d'affirmer que quelques-uns seulement de ces poèmes doivent être attribués au psalmiste royal?

Rép. — Non sur les deux points.

Dubium V. — Utrum in specie denegari possit Davidica origo eorum psalmorum, qui in Veteri vel Novo Testamento diserte sub Davidis nomine citantur, inter quos præ ceteris recensendi veniunt psalmus II : *Quare fremuerunt gentes*; psalmus XV : *Conserva me Domine*; psalmus XVII : *Diligam te Domine, fortitudo mea*; psalmus XXXI : *Beati quorum re-*

V. — Peut-on spécialement dénier une origine davidique aux psaumes qui dans les citations de l'Ancien ou du Nouveau Testament sont clairement attribués à David, et en tête desquels il faut signaler le ps. II, *Quare fremuerunt gentes*; le ps. XV, *Conserva me Domine*; le ps. XVII, *Diligam te Domine, fortitudo mea*; le ps. XXXI, *Beati quorum remissæ sunt*

missæ sunt iniquitates; psalmus LXVIII : *Salvum me fac, Deus;* psalmus CIX : *Dixit Dominus Domino meo?*

Resp. — Negative.

Dubium VI. — Utrum sententia eorum admitti possit qui tenent, inter psalterii psalmos nonnullos esse sive Davidis sive aliorum auctorum, qui propter rationes liturgicas et musicales, oscitantiam amanuensium aliasve incompertas causas in plures fuerint divisi vel in unum conjuncti; itemque alios esse psalmos, uti *Miserere mei, Deus,* qui, ut melius aptarentur circumstantiis historicis vel solemnitatibus populi judaici, leviter fuerint retractati vel modificati, subtractione aut additione unius alteriusve versiculi, salva tamen totius textus sacri inspiratione?

Resp. — Affirmative ad utramque partem.

Dubium VII. — Utrum sententia eorum inter recentiores scriptorum qui, indiciis dumtaxat internis innixi vel minus recta sacri textus interpretatione, demonstrare conati sunt, non paucos esse psalmos post tempora Esdræ et Nehemiæ, quin imo ævo Machabæorum, compositos, probabiliter sustineri possit?

Resp. — Negative.

Dubium VIII. — Utrum ex multiplici sacrorum Librorum Novi Testamenti testimonio et unanimi Patrum consensu, fatentibus etiam judaicæ gentis scriptoribus, plures agnoscendi sint psalmi prophetici et messianici, qui futuri liberatoris adventum, regnum, sacerdotium, passionem, mortem et resurrectionem vaticinati sunt; ac proinde rejicienda prorsus eorum sententia sit, qui indolem psalmorum propheticam ac messianicam pervertentes, eadem de Christo oracula ad futuram tantum sortem populi electi prænuntiandam coarctant?

Resp. — Affirmative ad utramque partem.

iniquitates; le ps. LXVIII, *Salvum me fac Deus;* le ps. CIX, *Dixit Dominus Domino meo?*

Rép. — Non.

VI. — Peut-on admettre l'opinion de ceux qui pensent que, parmi les psaumes, il en est quelques-uns, soit de David soit d'autres auteurs, qui, pour des raisons liturgiques et musicales, par la négligence des scribes, ou pour d'autres causes inconnues, ont été, soit divisés en plusieurs, soit réunis en un seul; ou encore que d'autres psaumes, par exemple le *Miserere mei, Deus,* pour être mieux adaptés aux circonstances historiques ou aux solennités du peuple juif, ont été légèrement retouchés ou modifiés, par la soustraction ou l'addition de l'un ou l'autre verset, sans atteinte toutefois de l'inspiration du texte sacré tout entier?

Rép. — Oui sur les deux points.

VII. — Peut-on soutenir comme probable l'opinion de ces écrivains modernes qui, s'appuyant uniquement sur des indices internes ou sur une interprétation inexacte du texte sacré, se sont efforcés de démontrer que nombre de psaumes ont été composés après l'époque d'Esdras et de Néhémie, et même au temps des Machabées?

Rép. — Non.

VIII. — Faut-il, sur les témoignages multiples des saints Livres du Nouveau Testament, du consentement unanime des Pères et de l'aveu même des écrivains de race juive, reconnaître plusieurs psaumes prophétiques et messianiques, prédisant l'avènement, le règne, le sacerdoce, la passion, la mort et la résurrection du futur libérateur? Et, par suite, faut-il rejeter absolument l'opinion de ceux qui, dénaturant le caractère prophétique et messianique des psaumes, restreignent ces oracles sur le Christ à des prédictions concernant uniquement l'avenir du peuple élu?

Rép. — Oui sur les deux points.

2° *Titre du psautier.* — Dans la Bible massorétique, le livre des Psaumes porte actuellement le nom de *ṭehillîm;* le titre usité par les Juifs est *Séfér ṭehillîm* (contracté quelquefois en *Tillim*). Le mot de *ṭehillîm* ne se présente nulle part ailleurs : il est de même racine (*hâlal,* « louer ») que *ṭehillâh,* « louange », qui fait au pluriel *ṭehillôṭ* (ce dernier terme se trouve employé dans Ps., XXII, 4); si l'on voulait mettre une nuance entre *ṭehillîm* et *ṭehillôṭ,* sans doute pourrait-on voir dans le premier mot la forme de la composition, et dans le second le sujet traité; quoi qu'il en soit, l'expression *Séfér ṭehillîm* signifie « Livre des louanges ». Le ps. LXXII, 20, contient cette formule : « Les prières (*ṭefillôṭ*) de David, fils d'Isaï, sont terminées. » Le mot de *ṭefillôṭ* pourrait servir à désigner le contenu des Psaumes, pourvu qu'on le prenne au sens large de prières, aussi bien la prière de supplication ou de demande, que celle de louange. L'expression *Séfér ṭehillîm,* pour dénommer le livre des Psaumes, est attestée par Origène, dans le canon qu'il a placé en tête de son commentaire sur les Psaumes, sous la forme Σέφερ θιλλίμ, *P. G.*, t. XII, col. 1084; cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, XXIV. 2, *P. G.*, t. XX, col. 581, et aussi par saint Jérôme, qui écrit à Sophronius, en tête de sa traduction des Psaumes *juxta hebraicam veritatem : Nam et titulus ipse hebraicus* SEPHAR THALLIM, *quod interpretatur* VOLUMEN HYMNORUM, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1124.

Notre mot de psaumes vient des Septante qui emploient le terme de ψαλμοί comme titre de notre livre de l'Ancien Testament. Le vocable ψαλμός correspond à l'hébreu *mizmôr,* qui désigne un chant avec accompagnement d'instruments à cordes; l'hébreu *mizmôr* se présente dans les titres de cinquante-sept psaumes. Dans le grec des Septante, l'expression Βίβλος ψαλμῶν est l'équivalent de l'expression hébraïque *Séfér ṭehillîm* et c'est sous cette forme Βίβλος ψαλμῶν que notre livre est cité deux fois dans le Nouveau Testament, Luc., XX, 42, et Act., I, 20.

Quant au terme de psautier, on le trouve dans le *Codex Alexandrinus :* ψαλτήριον; ce nom était à l'origine celui d'un instrument à cordes.

3° *Nombre et division des psaumes.* — Tant dans le texte massorétique que dans les Septante, les psaumes sont au nombre de cent cinquante.

Toutefois la numérotation n'est pas tout à fait la même dans le texte hébraïque que dans les Septante et les versions qui en dérivent. De part et d'autre, les huit premiers et les trois derniers ont des chiffres qui se correspondent; mais les Septante réunissent avec raison les ps. IX et X de l'hébreu, qui sont les deux parties d'un psaume alphabétique; ils joignent ensuite, mais cette fois à tort, les ps. CXIV et CXV du texte hébraïque, puis séparent en deux, sans que cette division soit justifiée, le ps. CXLVII de l'hébreu. L'on a ainsi le tableau de correspondance suivant :

Hébr.	LXX
I-VIII	I-VIII
IX-X	IX
XI-CXIII	X-CXII
CXIV-CXV	CXIII
CXVI	CXIV-CXV
CXVII-CXLVI	CXVI-CXLV
CXLVII	CXLVI-CXLVII
CXLVIII-CL	CXLVIII-CL

Nous suivrons la numérotation du texte massorétique dans toutes les citations que nous ferons des psaumes au cours de notre article.

Les divergences que nous constatons entre le texte massorétique et celui des Septante prouvent qu'une latitude relative a régné dans la composition des psaumes. Mais il y a plus.

On peut remarquer, en effet, que certains psaumes, qui sont séparés dans le texte hébreu et le texte grec actuels, seraient à rapprocher. Par exemple, les ps. XLII et XLIII formaient manifestement un seul poème, puisque le rythme et le refrain de ces deux psaumes sont les mêmes. On a proposé aussi de réunir CXIII et CXIV, CXVII et CXVIII, CXXXIV et CXXXV, mais les preuves qu'on en donne ne sont pas suffisantes.

Par contre, d'autres psaumes gagneraient à être divisés et ils l'étaient peut-être à l'origine : par exemple, le ps. XIX, dont les ℣. 8-15 sont une louange de la loi de Jahvé (Vulg. : *Lex Domini immaculata*); le ps. VII dont les ℣. 7-12 changent brusquement de thème (Vulg. : *Exsurge, Domine, in via tua*); le ps. XXII,

dont les v. 28-32 sont peut-être adventices (Vulg. : *Reminiscentur et convertentur*); le ps. xxiv, dont les v. 7-10 sont à mettre à part (Vulg. : *Attollite portas*), tandis que les v. 1-6 sont à ajouter au ps. xv; le ps. xxvii dont les v. 7-13 (Vulg. : *Exaudi Domine vocem meam*) s'adressent subitement à Jahvé; le ps. xxxi se diviserait avantageusement, semble-t-il, en trois poèmes dont le deuxième serait formé par les v. 10-19 (Vulg. : *Miserere mei Domine*) et le troisième par les v. 20-25 (Vulg. : *Quam magna multitudo*); le ps. xl, dont les v. 14-18 correspondent, à quelques variantes près, au ps. lxx (Vulg. : *Confundantur et revereantur*); le ps. lvii dont les v. 8-12 (Vulg. : *Paratum cor meum*) équivalent au ps. cviii, v. 1-6; le ps. lx dont les v. 8-14 (Vulg. : *Deus locutus est in sancto suo*) forment la seconde partie du ps. cviii, v. 8-14 (ce ps. cviii est donc un très bon exemple, car il est formé de deux fragments des ps. lvii et lx); le ps. lxix est un emmêlage de deux psaumes; le ps. lxxvii dont les v. 17-21 commencent un nouveau thème (Vulg. : *Viderunt te aquæ Deus*); le ps. lxxxi commence au v. 6 (Vulg. : *Testimonium in Joseph*) un nouveau psaume; les ps. lxxxix et xc sont l'un et l'autre amalgamés; le ps. cxxvi, dont les v. 3-5 (Vulg. : *Ecce hereditas Domini*) passent à une autre idée; le ps. cxliv, dont les v. 12-15 (Vulg. : *Filii sicut novellæ plantationes*) appartiennent à un autre thème.

A la suite des cent cinquante psaumes, les Septante ont ajouté un psaume (cli) qui n'est pas canonique, ni probablement authentique. En voici la traduction d'après l'abbé Lesêtre, *Le livre des Psaumes*, Paris, 1883, p. 691 :

1. Ce psaume est écrit par David lui-même et hors nombre
Quand il combattit seul contre Goliath.
2. J'étais petit parmi mes frères,
Et le plus jeune dans la maison de mon père.
3. Je paissais les brebis de mon père :
Mes mains firent une flûte,
Mes doigts arrangèrent un *psaltérion*
4. Qui donc l'annonce à mon Seigneur?
C'est le Seigneur, c'est lui-même qui entend.
5. Lui-même envoya son ange,
Il me tira d'avec les brebis de mon père,
Et m'oignit de l'huile de son onction.
6. Mes frères étaient beaux et grands,
Mais ce n'est pas en eux que se plut le Seigneur.
7. Je sortis à la rencontre de l'étranger,
Et il me maudit par ses idoles.
8. Mais moi, ayant tiré mon glaive,
Je le décapitai,
Et j'enlevai la honte des fils d'Israël.

On voit que ce morceau « hors nombre » n'est qu'une libre composition sur I Reg., xvi, 1-14, et xvii. De ce psaume on rapprochera aussi les *Psaumes de Salomon* et les *Odes de Salomon*, qui ne sont pas non plus dans le canon. Les premiers figurent dans les éditions des Septante à la suite du IVe livre des Machabées. Les *Odes* ont été découvertes en syriaque en 1909.

Actuellement l'hébreu partage le psautier en cinq livres qui ont chacun leur doxologie sauf le dernier :

L. I. — Ps. i-xli : Béni soit Jahvé, le Dieu d'Israël, dans les siècles des siècles! Amen! Amen!

L. II. — Ps. xlii-lxxii : Béni soit Jahvé, le Dieu d'Israël, qui seul fait des prodiges! Béni soit à jamais son nom glorieux! Que toute la terre soit remplie de sa gloire! Amen! Amen! Fin des prières de David, fils d'Isaï.

L. III. — Ps. lxxiii-lxxxix : Béni soit à jamais Jahvé! Amen! Amen!

L. IV. — Ps. xc-cvi : Béni soit Jahvé, Dieu d'Israël, d'éternité en éternité! Et que tout le peuple dise : Amen! Alleluia!

L. V. — Ps. cvii-cl.

Cette division en cinq livres, avec leur doxologie se retrouve dans les Septante et dans la Vulgate. Le Ve livre, qui n'a pas de doxologie spéciale, se termine par un psaume qui peut être considéré comme une véritable doxologie, à cause de son caractère de cantique de louange.

4° *Formation du psautier.* — Il est difficile de reconstituer avec précision les phases par lesquelles a passé le psautier actuel; la seule chose qui soit certaine c'est que le psautier s'est formé graduellement au cours des temps.

1. Une première constatation s'impose; elle résulte de la note qui se trouve insérée après la doxologie du IIe livre des psaumes : « Fin des prières de David, fils d'Isaï », ps. lxxii, 20. Or, les 73 psaumes attribués à David par les cinq livres du texte massorétique se répartissent comme suit : l. I : 37; l. II : 18; l. III : 1; l. IV : 2; l. V : 15.

Si la note du ps. lxxii convient à la rigueur comme finale des deux premiers livres, qui comptent 55 psaumes dits davidiques, sur 72, elle prouve que son rédacteur ignorait l'existence d'un certain nombre de psaumes davidiques qui sont ainsi restés en dehors de la collection qu'il avait constituée et qui ont pris place dans d'autres recueils formés après le sien.

2. Maintenant, si l'on examine les 72 premiers psaumes, l'on s'aperçoit que l'on a des doublets, qui semblent indiquer que les deux premiers livres des psaumes (i-xli; xlii-lxxii) ont d'abord existé à l'état séparé et que leur conservation est due à un rassemblement postérieur. C'est ainsi que le ps. xiv (qui appartient au l. I) est identique au ps. liii (qui appartient au l. II) et que le ps. xl, 14-18 (qui fait partie du l. I) forme à peu de changements près le ps. lxx (qui est dans le l. II). Or, tous ces psaumes sont attribués à David. Il n'est pas vraisemblable que le même collectionneur ait ainsi groupé par inadvertance des psaumes identiques dans un recueil primitif. L'on est donc porté à admettre que les deux premiers livres ont existé d'abord à l'état séparé.

3. Les psaumes du l. I (i-xli) sont tous attribués à David, sauf les deux premiers qui sont anonymes, ainsi que le ps. x, qui doit être rattaché au ps. ix dont il est la suite alphabétique, et le ps. xxxiii qui est anonyme dans le texte massorétique, mais attribué lui aussi à David dans les Septante.

Par contre, parmi les psaumes du l. II (xlii-lxxii), seuls les ps. li-lxv, lxviii-lxx, soit 18 en tout, sont attribués à David par le texte massorétique. Les Septante considèrent le ps. lxxi comme étant de David et quelques critiques supposent que le ps. lxxii a porté primitivement la mention de David. Quelques mss. hébraïques donnent aussi les ps. lxvi et lxvii comme étant de David. Quoi qu'il en soit, on peut soutenir que la section qui va du ps. li au ps. lxxii est, en gros, de David. Quant au début du l. II, qui comprend les ps. xlii-l, voici quelles en sont les attributions : le ps. xliii est anonyme, les ps. xlii, xliv-xlix sont attribués aux fils de Coré, le ps. l à Asaph.

Si l'on néglige les psaumes anonymes, nous aboutissons donc au résultat suivant :

L. I. — Ps. i-xli : David.
L. II. — Ps. xlii-xlix : fils de Coré.
Ps. l : Asaph.
Ps. li-lxxii : David.

Ce résultat corrobore la constatation déjà faite que les deux premiers livres des psaumes n'ont pas formé une collection primitivement unique : de plus, il montre que le l. II n'est pas un recueil homogène et que la note : « Fin des prières de David, fils d'Isaï », qui clôt le ps. lxxii, ne s'applique qu'au groupe terminal li-lxxii.

4. D'autres psaumes sont attribués aux fils de Coré et à Asaph; précisément presque tout le l. III (lxxiii-lxxxix) se partage entre ces deux familles : à Asaph

les ps. LXXIII-LXXXIII; aux fils de Coré les ps. LXXXIV, LXXXV (le ps. LXXXVI est attribué à David), LXXXVII, LXXXVIII (le ps. LXXXIX est attribué à Éthan l'Ezrahite). Il n'y a, on le voit, que deux exceptions. Dès lors on est en droit de reconstituer ainsi les deux recueils :

Fils de Coré : ps. XLII, XLIV-XLIX (l. II).
ps. LXXXIV, LXXXV, LXXXVII, LXXXVIII (l. III).
Asaph : ps. L (l. II).
ps. LXXIII-LXXXIII (l. III).

Or il est facile de se rendre compte que les trois collections : la seconde de David (LI-LXXII), celle des fils de Coré, celle d'Asaph, primitivement indépendantes, se sont compénétrées de la façon suivante :

Fils de Coré : ps. XLII, XLIV-XLIX.
Asaph : ps. L.
David : ps. LI-LXXII (fin du l. II).
Asaph : ps. LXXIII-LXXXIII.
Fils de Coré : ps. LXXXIV, LXXXV, LXXXVII, LXXXVIII.

Cette compénétration s'est donc faite avant la division en cinq livres qui vient séparer une partie des psaumes des fils de Coré et une partie des psaumes d'Asaph. Peut-être même, textuellement parlant, avons-nous eu d'abord un premier arrangement :

Asaph
David
Asaph

puis un second avec la collection des fils de Coré qui aurait ainsi encadré un recueil existant déjà précédemment (Asaph, David, Asaph) pour aboutir à la disposition actuelle :

Fils de Coré
Asaph
David
Asaph
Fils de Coré.

5. Cette hypothèse d'un double arrangement successif semble trouver une confirmation dans le texte de II Par., XXIX, 30; « Le roi Ézéchias et les chefs dirent aux lévites de célébrer Jahvé avec les paroles de David et d'Asaph le voyant, et ils célébrèrent avec joie, et, s'inclinant, ils adorèrent. »

La cérémonie prescrite par Ézéchias s'ouvrirait à merveille par le ps. L d'Asaph :

[] Jahvé [] convoque la terre
Du lever du soleil au couchant
De Sion, splendide en beauté, []
Il s'avance, notre Dieu, et ne se tait point. L, 1-3.

Les « paroles de David et d'Asaph le voyant » paraissent bien désigner les ps. L-LXXXIII, tels que nous le révèle le premier arrangement (Asaph, David, Asaph) avant qu'il ne fût encadré par la collection des fils de Coré.

C'est ainsi que se précisent les divers états successifs des trois premiers livres du psautier :

a) Le premier recueil de psaumes davidiques (ps. III-XLI).

b) Le second recueil de psaumes davidiques (ps. LI-LXXII).

c) Le recueil d'Asaph (ps. L, LXXIII-LXXXIII).

d) Le recueil des fils de Coré (ps. XLII, XLIV-XLIX, LXXXIV, LXXXV, LXXXVII, LXXXVIII).

e) La compénétration de *b* et de *c* (Asaph, David, Asaph).

f) La compénétration de *d* et *e* (fils de Coré, Asaph, David, Asaph, fils de Coré).

g) La juxtaposition de *a* et de *f*, qui aboutira à nos trois livres du psautier dans leur forme actuelle.

6. L'emploi différent des noms divins témoigne également en faveur d'une existence séparée des divers livres du psautier et de la mise à part spécialement des deux derniers livres. On sait que dans les psaumes Dieu est désigné tantôt sous le nom de *Jahvé*, tantôt sous celui d'*Elôhîm*. Le tableau suivant donne le total de ces désignations pour tout le psautier :

	JAHVÉ	ELOHIM
l. I	272	15
l. II	30	164
l. III	44	43
l. IV	103	0
l. V	236	7

L'on peut déduire de ce tableau que le I[er] livre est jahviste, le II[e], élohiste, le III[e], mi-partie jahviste, mi-partie élohiste, le IV[e], totalement jahviste, le V[e], presque entièrement jahviste (puisque, des sept *Elôhîm* qu'il contient, six appartiennent au ps. CVIII, qui est un amalgame des ps. LVII, 8-12, et LX, 7-14, du l. II, tous deux élohistes, et un au ps. CXLIV, 9, où il ne semble pas primitif, ce psaume étant jahviste).

Beaucoup de critiques sont d'avis que tous les psaumes ont employé primitivement le nom de Jahvé pour désigner Dieu et que, par un scrupule théologique, on aurait substitué, dans des remaniements ultérieurs du texte, le mot d'*Elôhîm* à celui de Jahvé : par exemple, le ps. XIV, 2, 4, 7 (l. I) emploie trois fois le terme de *Jahvé*, là où le psaume identique LIII, 3, 5, 7 (l. II) se sert du mot *Elôhîm;* le ps. LXX, 1 (l. II) change en *Elôhîm* le mot *Jahvé* qui se trouve dans le psaume identique XL, 14 (l. I).

D'ailleurs, la comparaison de certains versets de psaumes avec d'autres passages de l'Ancien Testament montre un phénomène de substitution semblable : dans le ps. L, 7, on lit : « Je suis Élôhîm; ton Dieu », alors que dans Ex., XX, 2, on lit : « Je suis Jahvé, ton Dieu ». La phrase d'Ex., XV, 11 : « Qui est comme toi parmi les dieux, ô Jahvé? » devient dans le ps. LXXI, 19 : « O Dieu, qui est semblable à toi? »

7. En outre, les deux derniers livres du psautier, que nous venons de mettre à part à cause de leur emploi exclusif du nom Jahvé pour désigner la divinité, se présentent avec certaines autres caractéristiques notables. Tout d'abord on y rencontre très peu de notations musicales dans les titres : cette rareté contraste avec l'abondance de ces notations dans les trois premiers livres. — En second lieu, c'est dans ces deux derniers livres que l'on constate le plus de psaumes privés de tout titre (on les appelle psaumes « orphelins » pour les distinguer des psaumes qui, tout en ayant un titre, n'ont pas de noms d'auteurs et qu'on appelle pour cela « anonymes ») ; sur les 34 psaumes « orphelins » que contient le psautier, 28 appartiennent aux deux derniers livres. — En troisième lieu, un certain nombre de psaumes des deux derniers livres sont attribués à David, 2 dans le l. IV et 15 dans le l. V. Or le ps. CVIII (l. V) n'est que la juxtaposition des ps. LVII, 8-12 et LX, 7-14 (l. II). Cette attribution davidique et cette répétition de morceaux de psaumes constituent de sérieux indices que les psaumes dits de David, dans les deux derniers livres, ont eu une existence propre avant d'être insérés dans le psautier actuel, soit séparément, soit en groupe. Le groupement le plus important se remarque dans le l. V, ps. CXXXVIII-CXLV. — Enfin d'autres groupements se discernent encore dans le l. V; par exemple les cantiques des « montées » ou psaumes graduels, que l'on récitait en « montant » à Jérusalem en pèlerinage, ps. CXX-CXXXIV, les psaumes alléluiatiques ainsi dénommés parce qu'ils commencent par *Alleluia*, ps. CXI-CXIII, et aussi les ps. CXLVI-CL, dont l'*Alleluia* initial est à reprendre à la fin du psaume qui précède, la série si particulière des ps. XCIII-C. Mais il est difficile de dire, sauf peut-être pour les cantiques des « montées », si ces groupes ont existé à l'état de recueils distincts.

8. Peut-on assigner une date aux différentes collections du psautier?

Le premier recueil qui forme presque la totalité du l. I du psautier, à savoir les psaumes davidiques III-XLI (sauf probablement le psaume alphabétique XXV) remonte certainement à une date très ancienne.

D'après II Par., XXIX, 30, on peut croire que le second recueil des psaumes davidiques, LI-LXXII, et la collection d'Asaph, L, LXXIII-LXXXIII, étaient constitués au temps d'Ézéchias (721-693 av. J.-C.) et rien n'empêche que l'on fasse remonter à la même période approximative le recueil des fils de Coré, XLII, XLIV-XLIX, LXXXIV, LXXXV, LXXXVII, LXXXVIII.

Il est plus difficile d'indiquer une date pour la formation des deux derniers livres du psautier. Peut-être cette formation est-elle contemporaine seulement de la constitution définitive du psautier.

9. A quel moment faut-il placer cette constitution définitive du psautier? — Tout d'abord, un point paraît clair : il semble bien que le psautier était déjà formé et divisé en cinq livres à la fin du IVe siècle avant Jésus-Christ. En effet, I Par., XVI (environs de l'an 300) insère une prière qui se compose de fragments de psaumes : les ỳ. 8-22 correspondent au ps. CV, 1-15; les ỳ. 23-33 sont la reproduction du ps. XCVI; les ỳ. 34-36 se retrouvent dans le ps. CVI, 1, 47, 48. Or ce dernier psaume CVI termine le l. IV du psautier actuel, et justement I Par., XVI, 36 reproduit la doxologie de ce l. IV, en en modifiant légèrement la finale en ces termes : « Béni soit Jahvé, le Dieu d'Israël, d'éternité en éternité. Et tout le peuple dit : Amen! et : Louez Jahvé! » Même si l'on soutient, avec quelques critiques, que la prière n'a pas été prononcée par Asaph et ses frères (I Par., XVI, 7) et que le ỳ. 37 doit par conséquent se joindre directement au ỳ. 7, il reste qu'au moment de l'insertion de la prière par le chroniqueur, aux alentours de l'an 300 avant Jésus-Christ, le psautier était divisé en nos cinq livres actuels avec leur doxologie spéciale.

En second lieu, on lit dans II Mach., II, 13, que Néhémie « fonda une bibliothèque et y recueillit les livres concernant les rois et les prophètes, ceux de David (τὰ τοῦ Δαυείδ) et les lettres des rois [de Perse] au sujet des dons sacrés ». Que le psautier existât déjà sous sa forme actuelle au temps de Néhémie (444-424), on ne saurait l'affirmer avec certitude, car il se pourrait que le terme τὰ τοῦ Δαυείδ désignât seulement les collections davidiques, encore indépendantes.

Au contraire, il y a tout lieu de reconnaître le psautier, constitué dans sa forme définitive, en tête de la troisième classe d'écrits canoniques, mentionnée dans le prologue de l'Ecclésiastique, aux abords de 180 avant Jésus-Christ sous cette formule « la loi, les prophètes et les autres écrits de nos pères ».

Enfin signalons que le ps. LXXIX, 2-3 est cité comme Écriture (κατὰ τοὺς λόγους οὓς ἔγραψεν) par I Mach., VII, 17, pendant la lutte machabéenne de l'année 162.

Le terminus *a quo* pour la formation définitive du psautier, à supposer qu'on ne puisse le remonter jusqu'au temps de Néhémie (444-424), peut aisément se placer aux environs de l'an 300, et le terminus *ad quem* sera fixé aux alentours de l'an 180.

5° *Titres des psaumes.* — Le plus grand nombre des psaumes porte un titre ; trente-quatre seulement forment exception dans le texte massorétique (dix-neuf dans les Septante, vingt dans la Vulgate) : on appelle ces psaumes sans titre des psaumes « orphelins », qu'il ne faut pas confondre avec les psaumes « anonymes », ainsi dénommés parce qu'ils ne mentionnent pas de noms d'auteurs.

Ces titres contiennent soit des noms d'auteurs (une centaine), soit des indications historiques (treize, toutes relatives à une circonstance de la vie de David), soit des indications poétiques : *mizmôr* (chant avec accompagnement d'instruments à cordes), *šîr* (chant), *šîr hamma'alôṭ* (chants des montées), *maškîl* (poème didactique), *miktâm* (chant d'or ou poème digne d'être gravé), soit des indications musicales se rapportant à un son ou à une mélodie connus, à des tons de voix, à des instruments à cordes ou à vent. Cf. A. Gastoué, *Les psaumes*, dans *La revue musicale*, nov. 1930, p. 322-332.

Deux questions se posent au sujet de ces titres auxquels leur présence dans les Septante confère manifestement la valeur d'une antique tradition juive : sont-ils authentiques? sont-ils inspirés? L'abbé Lesêtre, *Le livre des Psaumes*, Paris, 1883, p. L-LI, faisait à ce sujet les remarques suggestives suivantes, qui se trouvent être d'accord avec le décret de la Commission biblique :

« Il n'y aurait aucun intérêt à vouloir garder comme partie intégrante de l'Écriture les titres hébreux et les indications qu'ajoutent les Septante; il suffit de les accepter comme des documents traditionnels d'une haute antiquité, dont il est permis de ne point tenir compte quand on a des raisons graves de le faire; c'est ainsi qu'ont procédé les Pères, malgré les subtilités auxquelles ils se condamnaient pour expliquer les titres grecs. Nous nous en rapporterons donc aux inscriptions, quand le contenu du psaume ne les démentira pas formellement, ce qui arrive du reste assez rarement. »

6° *Auteurs des psaumes.* — Voici comment se répartit l'attribution des psaumes :

A Moïse, le ps. XC.

A David, les ps. III-IX, XI-XXXII, XXXIV-XLI, LI-LXV, LXVIII-LXX, LXXXVI, CI, CIII, CVIII-CX, CXXII, CXXIV, CXXXI, CXXXIII, CXXXVIII-CXLV, soit en tout 73 psaumes.

A Salomon, les ps. LXXII et CXXVII.

A Asaph, les ps. L, LXXIII-LXXXIII, soit en tout 12 psaumes.

Aux fils de Coré, les ps. XLII, XLIV-XLIX, LXXXIV, LXXXV, LXXXVII, LXXXVIII, soit en tout 11 psaumes.

A Héman, le ps. LXXXVIII (attribué aussi aux fils de Coré).

A Éthan, le ps. LXXXIX.

A Jeduthun, les ps. XXXIX, LXII, LXXVII (les deux premiers psaumes portent aussi le nom de David; le troisième celui d'Asaph).

Au surplus, 55 psaumes portent, souvent avec l'adjonction d'un nom propre (David, fils de Coré, Asaph), le terme hébraïque de *lamenaṣṣêaḥ*. Ce terme dérive d'une racine *nâṣaḥ*, qui au piel signifie « conduire, présider, diriger », d'où le sens proposé pour *lamenaṣṣêaḥ* « au maître de chant ». Les Septante n'ont pas compris ce mot et l'ont rendu : εἰς τὸ τέλος, que la Vulgate traduit littéralement : *in finem*. La même confusion des Septante et de la Vulgate se reproduit à la fin du livre d'Habacuc, III, 19, où les deux mots qui signifient : « Du maître de chant. Sur des instruments à cordes » ont été joints au texte qui précède et traduits aussi fautivement que possible : *Victor in psalmis canentem*. Mais, quoi qu'il en soit de ces fautes de traduction, qui prouvent à leur manière l'existence des deux mots hébraïques à la fin du cantique-psaume d'Habacuc, leur mention et leur place indiquent à n'en pas douter que ce morceau a reçu une utilisation liturgique postérieure. Les mêmes considérations doivent s'appliquer aux psaumes : le *lamenaṣṣêaḥ*, « du maître de chant », que beaucoup de psaumes ont conservé dans leur titre, désigne non un auteur, mais un simple chef des chantres, un maître de chant, inconnu par ailleurs, utilisant dans un but liturgique des morceaux préexistant sans doute depuis longtemps.

Peut-être doit-on attribuer aussi à ce « maître de chant » toutes les indications musicales que contien-

nent les titres des psaumes (comme les mots « sur les instruments à cordes » placés à la fin du cantique d'Habacuc, III, 19) et également le mot *sélâh* qui se trouve dans 39 psaumes, soit à l'intérieur, soit à la fin, en tout 71 fois, et dans le cantique d'Habacuc, III, 3, 9, 13 : le sens de ce mot paraît être « pause »; nous y reviendrons plus loin.

Faut-il accorder tout crédit aux mentions d'auteurs que nous ont gardées les titres et considérer chacun de ces psaumes comme ayant été composé indubitablement par l'auteur cité dans la suscription ?

Pas nécessairement, encore qu'une présomption existe toujours en faveur du nom inscrit en tête d'un psaume; mais on n'aboutira à une certitude que si d'autres indices, pris de l'ordre externe ou tirés de la critique interne, viennent s'ajouter à cette suscription, dont il faut retenir la valeur jusqu'à preuve du contraire, à moins que l'on n'ait des arguments sérieux pour la mettre en doute.

Par le tableau que nous avons dressé au début du paragraphe, l'on voit qu'une grande partie du psautier, dans son état actuel, présente le nom de David comme auteur ; ceci justifie l'appellation sous laquelle le décret promulgué par le concile de Trente, dans sa session du 8 avril 1546, sur les écrits canoniques a désigné le psautier : *Psalterium Davidicum 150 psalmorum*, cf. Denz-Bannw., *Enchiridion*, n. 784. Mais la discussion qui eut lieu à cette occasion montre bien que les Pères du concile n'ont pas voulu affirmer que tout le psautier était de David, mais qu'en raison du nombre de psaumes attribués à David on pouvait donner au psautier le nom de « davidique ».

Que David ait composé des psaumes, il n'y a rien d'étonnant; on sait par la sainte Écriture que David, dès son jeune âge, était doué d'un véritable talent musical, I Reg., XVI, 18-23; XVIII, 10, qu'il avait organisé autour de l'arche le service religieux avec danses et compositions religieuses, II Reg., VI, 5-16; I Par., XV, 28; Esd., III, 10; Neh., XII, 24, 36; l'on nous apprend qu'à l'occasion de la mort de Saül et de Jonathas David avait composé une élégie qui nous a été conservée, II Reg., I, 19-27, et que la mort d'Abner lui avait inspiré un chant funèbre, II Reg., III, 33-34. C'est la raison pour laquelle le plus ancien des prophètes d'Israël, Amos, VI, 5, avait gardé de David l'image d'un musicien :

Ils folâtrent au son de la harpe;
Comme David, ils ont inventé des instruments de musique.

Vers la fin de sa vie, David compose un cantique, II Reg., XXII, qui est reproduit, à quelques variantes près, dans le ps. XVIII, et les dernières paroles qu'il prononce avant de mourir ont l'allure d'un poème primitif, II Reg., XXIII, 1-7.

Certains critiques ont voulu rejeter l'authenticité davidique des psaumes acrostiches XXV, XXXIV, et XXXVII : apparemment nous avons là, en effet, un mode de composition trop artificiel pour qu'il remonte au temps de David même. Mais on ne saurait le conclure avec évidence.

D'autres ont vu dans les aramaïsmes des psaumes CIII, CXXII, CXXXIX, CXLIV, une raison péremptoire pour en retirer la paternité à David. Est-ce suffisant? Il est bien difficile, souvent, de se rendre compte si l'on se trouve en présence d'un véritable aramaïsme ou d'une forme particulière de langage en usage dans telle ou telle région, ou d'une adaptation faite à une époque postérieure, ou même, comme dans le ps. II, 12, d'une glose mal comprise.

Qu'on nous parle de temple déjà bâti, par exemple ps. V, 8; XXVII, 4, nous avons là un indice de composition postérieure à la construction du sanctuaire salomonien, mais cet indice devrait être corroboré par d'autres constatations pour que nous puissions affirmer avec certitude que le psaume ne peut être attribué à David.

Prétendre qu'un psaume reflète plus spécialement telle période plutôt que celle de David, pour quelques expressions assez générales, qu'on peut tout aussi bien invoquer en faveur d'une autre époque, c'est vouloir faire reposer sur une base assez fragile la datation d'un psaume. Par ailleurs, lorsque des pensées assez équivalentes se retrouvent dans un autre livre scripturaire, il est parfois malaisé de dire à qui revient la priorité de la citation.

Il n'est pas paradoxal de soutenir que la méthode interne, appliquée sans aucune discrétion comme l'a fait souvent Cheyne, pourrait aboutir à dénier à David la composition de tous les psaumes qui lui sont attribués dans les titres. Une extrême prudence est de rigueur en cette matière, surtout lorsque l'on considère ce fait que certains psaumes ont été souvent remaniés au cours des siècles et ont reçu des gloses parfois assez étendues.

Avec raison, la Commission biblique demande qu'on retienne comme étant de David les ps. II, XVI, XVIII, XXXII, LXIX, CX. On y ajoutera aussi les ps. III, IV, VII-XIII, XV, XIX, XXIII, XXIV, XXIX, LI, LXI, LXIV, dont l'authenticité davidique ne peut être mise en doute par aucune raison valable, et si l'on veut bien prendre en considération que, dans le ps. LI, les ℣. 20-21 sont une glose indubitable, on n'aura pas de peine à admettre que le psaume a pu fort bien être composé par David « lorsque Nathan, le prophète, vint vers lui, après qu'il fût allé vers Bethsabée », ainsi que le titre l'indique.

A propos du ps. XC attribué à Moïse, saint Augustin écrit : *Non enim credendum est ab ipso omnino Moyse istum psalmum fuisse conscriptum, qui ullis ejus litteris inditus non est, in quibus ejus cantica scripta sunt : sed alicujus significationis gratia tam magni meriti servi Dei nomen adhibitum est, ex quo dirigeretur legentis vel audientis intentio. In ps. LXXXIX enarr.*, 2, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1141.

Quant au ps. LXXII, saint Augustin fait cette remarque : *In Salomonem quidem psalmi hujus titulus prænotatur; sed hæc in eo dicuntur, quæ non possunt illi Salomoni regi Israël secundum carnem, juxta ea quæ de illo sancta Scriptura loquitur convenire : Domino autem Christo aptissime possunt. Unde intelligitur etiam ipsum vocabulum Salomonis ad figuratam significationem adhibitum, ut in eo Christus accipiatur. In ps. LXXI enarr.*, 1, t. XXXVI, col. 901. — C'est la même explication figurée que recherche saint Augustin pour le ps. CXXVII, après avoir fait la constatation suivante : *Inter omnia cantica quibus est titulus*, CANTICUM GRADUUM, *iste psalmus aliquid amplius in titulo accepit, quod additum est*, SALOMONIS. *Sic enim prænotatur : canticum graduum Salomonis. Itaque fecit nos intentos inusitatior titulus cæteris, ut quæramus quare sit additum Salomonis. In ps. CXXVI enarr.*, 1, t. XXXVII, col. 1667. — En ce qui regarde le ps. LXXII, il faut observer que les Septante ont traduit : « Pour Salomon », tandis que la version syriaque l'attribue à David. Quant au ps. CXXVII, le nom de Salomon manque dans le plus grand nombre des mss. grecs et latins.

Onze psaumes portent le nom des « fils de Coré ». Le P. Calès, qui a fait une étude très précise et très savante de ce petit psautier coraïte si divers dans ses sujets, se demande : « Et d'abord, *qu'est-ce que les fils de Coré?* — Les descendants du lévite ambitieux et jaloux qui, au désert, suscita une révolte contre Moïse et Aaron, parce qu'il ne voulait pas supporter leur autorité ni surtout reconnaître à ses cousins aaronides le privilège exclusif de la dignité sacerdotale. Sur la proposition de Moïse, les révoltés d'une part et d'autre part Aaron se rendirent à la porte du Tabernacle avec

des cassolettes d'encens pour éprouver de qui Dieu accepterait les parfums. Le feu de Dieu consuma Coré et sa bande, Num., xvi, 1-50. Mais, par une sorte de miracle, les fils de Coré ne périrent pas avec lui. Num., xxvi, 11. Nous trouvons mentionnés comme tels Assir, Elcana et Abiasaph, Ex., vi, 24. Leurs familles apparaissent, dans les Chroniques ou Paralipomènes, tantôt comme chargées de garder la porte du sanctuaire, tantôt comme formant l'une des trois corporations des chantres sacrés. Les deux autres corporations étaient constituées par des Gersonites et des Mérarites. Suivant le Chroniqueur, au temps de David, *Héman* présidait les Coraïtes, *Asaph* les Gersonites, *Ethan* ou *Idithun* les Mérarites, I Par., xxv. Chaque groupe avait sans doute un certain nombre de cantiques propres, composés peut-être par quelqu'un de ses membres; c'est ainsi que nous avons, outre le psautier des fils de Coré, un psautier d'Asaph ou des fils d'Asaph, et trois psaumes portant le nom d'Idithun. Il se peut que ce ne soient là que des indications fragmentaires; et rien ne prouve, d'autre part, que chaque famille n'empruntait pas les cantiques des deux autres, sans parler des psaumes de David ou des autres psalmistes connus ou inconnus. » *Les psaumes des fils de Coré*, dans *Rech. de science religieuse*, 1921, p. 411.

Le psautier d'Asaph comprend douze psaumes. A son sujet, le P. Calès se pose la question suivante : « Faut-il tenir que les psaumes inscrits sous le nom d'Asaph sont précisément ses compositions? — On est d'accord que non, du moins pour une partie de ces psaumes. « Psaume d'Asaph » paraît signifier simplement : « Psaume (faisant partie du recueil) des fils d'Asaph. » Peut-être Asaph avait-il personnellement commencé un recueil auquel les psaumes actuels vinrent peu à peu s'ajouter. Et de ceux-ci peut-être tel ou tel était-il une adaptation d'un poème d'Asaph, bien qu'il soit difficile de l'affirmer avec quelque assurance. » *Le psautier d'Asaph*, *ibid.*, 1925, p. 121.

7° *Date des psaumes.* — Parmi les psaumes qui portent un nom d'auteur, ceux que l'on retient comme authentiques remontent à l'époque où vivait leur auteur. C'est ainsi que l'on considérera comme étant du xe siècle avant notre ère les psaumes composés par David lui-même.

Quant aux psaumes qui ne seraient pas de l'auteur dont ils portent le nom et aux psaumes anonymes, seules les indications souvent assez imprécises que l'on trouve dans le contexte peuvent servir à leur fixer une date. Il s'agit ici la plupart du temps de conjectures pures et simples, qui ne sauraient fonder d'opinion ferme.

L'on voit assez communément dans le ps. xlvi des allusions à la défaite de Sennachérib; il en est de même pour les psaumes suivants xlvii-xlix. Le ps. cxxxvii rappelle trop le temps où les Israélites étaient *super flumina Babylonis* pour qu'on en éloigne la composition de l'époque de la captivité. C'est à la période qui a suivi immédiatement le retour de la captivité qu'il faut probablement songer pour la composition des ps. cxi-cxvi; d'un peu plus tard dateraient les ps. cxviii et cxix.

Les quinze psaumes graduels ou cantiques des montées cxx-cxxxiv, que les Israélites chantaient en montant en pèlerinage à Jérusalem sont postérieurs à la captivité, sauf peut-être le ps. cxxxii, qui pourrait bien remonter jusqu'à Salomon, lors de la dédicace du temple. Voir P. Calès, *Le psautier des montées*, dans *Rech. de science religieuse*, 1927, p. 292. L'on peut penser aussi à la même période approximative pour les quatre derniers psaumes du recueil.

Le ps. i, qui ouvre le psautier, est apparenté à Jérémie, xvii, 7-8, mais on ne saurait dire si la priorité appartient au prophète, ou si c'est le psaume qui a inspiré Jérémie.

La critique s'est souvent demandé si le psautier ne contenait pas un nombre plus ou moins grand de psaumes dont il faudrait abaisser la composition jusqu'aux temps machabéens, c'est-à-dire jusqu'au iie siècle. On cite couramment comme étant machabéens, à cause de leurs allusions aux guerres et aux persécutions d'Antiochus Épiphane, les ps. xliv, lxxiv, lxxix, et lxxxiii. Cependant, lorsque l'on y regarde de près, l'on s'aperçoit ou que les allusions demeurent assez vagues pour que l'on puisse faire remonter ces psaumes à une date plus ancienne, ou que le texte a subi tant d'altérations qu'on peut admettre une adaptation machabéenne d'une rédaction antérieure. En tout cas, il paraît assez difficile que des psaumes se soient introduits dans un psautier dont il y a tout lieu de croire qu'il était déjà constitué, au temps des Machabées, comme partie intégrante du canon de l'Ancien Testament.

8° *Texte et versions.* — 1. *Le texte hébraïque* que nous possédons est le texte massorétique, revisé au début du xe siècle par Rabbi Ben Asher, et le ms. le plus ancien que nous en ayons remonte aux toutes premières années du xie siècle, le codex de Saint-Pétersbourg, de 1009 après Jésus-Christ. Mais les massorètes n'ont fait que fixer, par leur système de points-voyelles, d'accents et d'autres signes, la prononciation et la récitation d'un texte qui, dans ses consonnes, est pratiquement invariable dès le iie siècle après Jésus-Christ. Malgré le respect que l'on a toujours, et dans tous les milieux juifs, porté à la sainte Écriture, les livres inspirés ont subi les vicissitudes de tous les écrits copiés et recopiés, au cours des temps qui ont précédé l'ère chrétienne. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer les psaumes ou les fragments de psaumes qui forment des doublets : un certain nombre de variantes se rencontrent, par exemple, dans le ps. cviii qui n'est que l'amalgame de certaines parties des ps. lvii et lx, ou encore dans les fragments de psaumes qui sont rassemblés I Par., xvi, 8-36, ou encore dans le ps. xviii qui est reproduit par II Reg., xxii, 2-51. Ces variantes, sans doute, sont de peu d'importance, mais elles suffisent à légitimer une critique textuelle qui s'applique à tous les ouvrages de l'antiquité, quels qu'ils soient.

Une autre source de corruption du texte primitif hébraïque vient des gloses qui se sont introduites dans nos psaumes actuels. Ces gloses, qu'il serait trop long de détailler ici, semblent montrer qu'elles ont souvent pour auteur un lecteur aux vues individualistes et nationalistes. On en verra un exemple dans l'article *L'universalisme dans le psaume LXVIII*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, janv. 1927, où les ℣. 29-36 sont ainsi reconstitués en strophes de quatre stiques à quatre accents :

29. Commande selon ta puissance, ô Dieu, 30. de ton [temple :
A toi t'apporteront les rois des présents.
31. Préviens l'Égypte *(Paterôs)* qui aime l'argent,
Avertis les peuples qui se plaisent à l'offrande.

32. On vient et on se hâte de l'Égypte;
L'Éthiopie *(Kûš)* tend vite sa main vers Dieu.
33. Royaumes de la terre, chantez Dieu;
Psalmodiez 34. celui qui s'avance dans les cieux des [cieux antiques.

Voici qu'il fait entendre sa voix, voix puissante,
35. Lui dont l'excellence et la puissance sont dans les [nuées.
36. Redoutable est Dieu, le Dieu d'Israel;
Il donne puissance et vigueur au peuple.

Dans ce texte, l'Égypte qui a été persécutrice du peuple d'Israël, provoque une réflexion désobligeante à son endroit : « Bête du roseau, bande de taureaux, parmi des veaux de peuples » et cette réflexion, introduite dans le texte, amène d'autres changements qui rendent actuellement presque incompréhensible ce

que le latin a rendu par ces mots : *Increpa feras arundinis; congregatio taurorum in vaccis populorum.*

Un autre psaume, d'allure très universaliste, a subi lui aussi de nombreuses altérations : c'est le ps. LXXXVII. Une partie du titre est passée dans le psaume lui-même qui devra commencer par ces deux stiques :

Jahvé aime les portes de Sion
Plus que toutes les demeures de Jacob!

La finale du psaume, qui convie tous les peuples à clamer la maternité spirituelle de Sion, est devenue presque inintelligible dans notre texte actuel. Voir ci-dessous, col. 1132.

Ces remarques, auxquelles on pourrait en ajouter d'autres, peut-être moins significatives, mais assez nombreuses, ont poussé certains critiques à penser que le livre qui avait servi à reconstituer notre psautier actuel avait dû appartenir à un personnage à qui la persécution d'Antiochus Épiphane avait suggéré une très vive réaction contre les « nations » .

Quoi qu'il en soit de cette conjecture, on remarquera que le texte des Septante porte les mêmes altérations et que les gloses sont donc antérieures à la traduction alexandrine.

2. *Les versions.* — La traduction grecque dite des Septante a commencé par les cinq livres de la Loi, au IIIe siècle avant Jésus-Christ. Elle s'est poursuivie par les autres livres. Le psautier ne semble pas avoir été traduit pour les Juifs égyptiens ou grecs avant le milieu du IIe siècle avant Jésus-Christ. Comme toute traduction, celle-ci ajoute aux obscurités primitives du texte hébreu ses propres incorrections. Cependant elle permet de reconstituer à travers elle un texte plus ancien que celui qui nous a été gardé par le texte massorétique : elle est donc d'un précieux secours, par les manuscrits dont le plus ancien remonte au IVe siècle après Jésus-Christ, pour la critique textuelle du psautier. D'autres traductions grecques, comme celles d'Aquila, de Théodotion et de Symmaque, ont cherché à mieux rendre, suivant des principes très divers, le texte hébraïque.

La version syriaque dite *Peschito* s'est faite sur le texte hébreu, mais en référence constante au texte grec des Septante et sous l'influence aussi d'un targum araméen ancien.

Cependant, le travail biblique le plus considérable fut sans contredit celui d'Origène dans ses *Hexaples* : il avait disposé en six colonnes parallèles (en marquant d'un astérisque ce que l'hébreu avait en plus de la version des Septante et d'un obèle les additions de la traduction grecque au texte hébraïque) l'hébreu original, le même texte transcrit en lettres grecques, le texte des Septante corrigé, les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, enfin deux autres versions provenant d'un traducteur inconnu : la *quinta* et la *sexta*.

Une foule de traductions ont pris comme base le texte grec des Septante, sans même avoir recours souvent au texte hébraïque. C'est ainsi que l'ancienne version latine, en usage à la fin du IVe siècle après Jésus-Christ, avait été faite sur la Bible alexandrine et en avait reproduit toutes les incorrections.

Avec son esprit critique extrêmement averti, saint Jérôme ne pouvait qu'être frappé d'un tel état de choses. A la demande du pape Damase, il entreprit à Rome, en 384, la révision de l'ancienne version latine : pour ce travail, qu'il exécuta avec une assez grande rapidité, il prit comme moyen de contrôle la version des Septante; lui-même le déclare : *Psalterium Romæ dudum positus emendaram, et juxta Septuaginta interpretes, licet cursim, magna illud ex parte correxeram*, *P. L.*, t. XXIX, col. 117. Cette recension hiéronymienne de l'ancienne version latine du psautier d'après les Septante est désignée sous le nom de « psautier romain », ainsi dénommé parce qu'elle fut employée à Rome jusqu'à saint Pie V. Ce texte a été maintenu dans le missel et dans une partie du bréviaire (par exemple l'invitatoire), ainsi que dans l'office capitulaire de Saint-Pierre. Il est dans *P. L.*, t. XXIX, col. 120-398.

Saint Jérôme, aux yeux de qui le texte hébraïque jouissait d'une incontestable supériorité sur la version des Septante, ne fut pas satisfait de ce premier travail. Pendant son séjour à Bethléem, vers 389, il n'eut pas de peine à écouter les doléances de Paule et d'Eustochium et à se rendre à leurs prières; afin de leur donner un texte plus correct, il fit une nouvelle révision du psautier, mais cette fois en prenant comme base les *Hexaples* d'Origène; il utilisa les astériques et les obèles du savant alexandrin, usage critique déjà répandu de son temps pour les éditions d'ouvrages profanes, *quæ signa et in Græcorum latinorumque poematibus inveniuntur. Ep.* CVI, 7, *P. L.*, t. XXII, col. 840. L'astérisque indiquait les additions du texte hébraïque, l'obèle perçait comme d'un trait les additions de la version des Septante. Cette révision, dont la diffusion se fit rapidement en Gaule, prit le nom de « psautier gallican ». C'est le psautier du bréviaire actuel et il a été inséré dans notre Vulgate. Cependant, malgré les objurgations du solitaire de Bethléem, on oublia très vite la signification de ces astérisques et de ces obèles et les copistes les omirent dans leurs transcriptions. Saint Jérôme s'en est plaint à plusieurs reprises : *Quæ signa dum per scriptorum negligentiam a plerisque quasi superflua relinquuntur, magnus in legendo error exoritur. Ibid.*, 55, col. 857. Cette erreur de lecture s'est accompagnée d'une confusion générale : *Et hinc apud vos, et apud plerosque error exoritur, quod scriptorum negligentia, virgulis et asteriscis subtractis, distinctio universa confunditur. Ibid.*, 22, col. 844. Le texte du bréviaire et de la Vulgate ne représente donc plus qu'un texte hybride : ce n'est ni le texte hébreu, ni le texte grec qu'il nous offre dans sa traduction latine, mais un travail qui avait voulu être critique et que l'impéritie des copistes a radicalement faussé. Essai d'édition critique dans *P. L.*, t. XXIX, col. 119-397.

Après 390, saint Jérôme, toujours dominé par son idée de la « vérité hébraïque » et sollicité par Sophronius, se mit à une nouvelle traduction; il essaya de suivre le plus littéralement possible l'hébreu. Cette version, que l'on désigne sous le nom de « psautier hébraïque » est de beaucoup supérieure aux deux précédentes révisions; malheureusement, elle n'est pas entrée dans l'usage ecclésiastique: on la trouvera, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1123-1240.

9° *Poésie des psaumes.* — Il ne nous est pas possible de traiter longuement de la poésie des psaumes. Le psautier n'est pas seul à nous offrir des chants poétiques. L'Ancien Testament nous a conservé de nombreux poèmes. Cf. A. Condamin, S. J., *Poèmes de la Bible*, Paris, 1933. La poésie des psaumes ne constitue pas un genre à part, mais rentre dans un genre plus général, que l'on a pu intituler : la poésie biblique, et celle-ci, à son tour, manifeste un état d'âme que l'on retrouve dans toute poésie. Cf. P. Dhorme, *La poésie biblique* (coll. « La vie chrétienne »), Paris, 1931.

Sur ce point tout le monde est d'accord. Mais les dissentiments entre exégètes commencent lorsqu'il faut déterminer la forme même suivant laquelle ont été conçus les psaumes : métrique et strophique. L'on trouvera toutes les indications voulues dans le commentaire de P. Dhorme sur le livre de Job : c. XI, Mètres et strophes, p. CXLIV sq., et dans l'ouvrage déjà cité d'A. Condamin.

L'un des procédés de composition, que l'on discerne dans tout poème hébraïque, et notamment dans les psaumes, c'est le parallélisme des membres, sous ses espèces diverses: synonymique, antithétique et synthé-

tique. Ce parallélisme se rencontre dans la plupart des littératures, et spécialement dans la littérature sémitique (Babyloniens, Assyriens, Syriens, Arabes).

Une fois admise l'existence indéniable du parallélisme, la question controversée entre critiques est la suivante : « celle de l'étendue du vers hébreu relativement au parallélisme. Le vers ne contient-il régulièrement qu'un seul des membres parallèles et doit-il par conséquent être identifié avec le « stique », ou bien embrasse-t-il au contraire le parallélisme tout entier et est-il ainsi toujours, par la force des choses, « distique » ou « tristique » ? Dans le premier cas, les mots gardent, pour la poésie hébraïque, la valeur qu'ils ont pour les autres langues : le stique n'est autre chose que le vers, le distique et le tristique sont un assemblage de deux ou trois vers étroitement liés par le sens et souvent un artifice de forme. Dans la seconde hypothèse, le stique n'est plus qu'un élément du vers; celui-ci est nécessairement composé de plusieurs stiques, les membres parallèles entre eux concourant à ne former tous ensemble qu'un seul vers, distique ou tristique suivant que le parallélisme est à deux ou à trois membres. » E. Podechard, *Notes sur les psaumes*, dans *Revue biblique*, 1918, p. 59.

C'est à la première opinion que M. Podechard se rallie et nous croyons que dans le fond il a raison. Cependant, il y a lieu de tenir compte d'un fait qui a été souligné à plusieurs reprises par M. Dhorme et qu'il exprime en ces termes : « C'est que l'esprit oriental, dans ses productions poétiques, ne s'assujettit pas facilement aux exigences de la tradition littéraire. La poésie est improvisée avant tout pour être chantée. C'est pourquoi la dérogation est un des phénomènes à prévoir. » P. Dhorme, *La poésie biblique*, p. 82.

Le P. Condamin, s'est fait le champion d'une théorie strophique spéciale, mais assez répandue parmi les exégètes : il l'expose de la manière suivante : « La strophe (I), dont la dimension varie de 3 ou 4 vers (bien rarement 2) à 7, 8, 10 vers et au delà, est toujours accompagnée d'une antistrophe (II) parallèle ou symétrique... Si le poème est plus long, il demande, après la strophe et l'antistrophe, la strophe spéciale (III), et il peut se terminer avec celle-ci... S'il se développe encore, il y aura de nouveau strophe et antistrophe, en tout cinq strophes, formant un ensemble harmonieux. Dans les pièces de grande étendue, la série est continuée dans le même ordre : strophe intermédiaire, strophe, antistrophe, et ainsi de suite. » *Les poèmes de la Bible*, p. 33. Pour le détail de cette théorie, nous renvoyons à l'introduction de cet ouvrage.

Pour nous, nous dirons tout simplement que sous le texte actuel, qui a été souvent remanié, on peut encore discerner sans trop d'efforts la rythmique et la strophique qui ont présidé à leur composition. Les psaumes sont divisés en un certain nombre de strophes (strophique) qui comprennent elles-mêmes plus ou moins de vers ou stiques : ces vers ou stiques contiennent de deux à quatre accents ou mots (rythmique). Nous nous trouvons en présence de strophes assez variables : les unes ont cinq stiques de deux accents, les autres quatre de deux accents; d'autres, quatre ou six stiques de trois accents; d'autres encore, quatre stiques alternativement de trois ou de deux accents; certaines, quatre stiques de quatre accents, etc.

10° *Usage cultuel du psautier*. — De tout temps, chez les Juifs, les psaumes ont servi à alimenter la piété privée. Considérés comme inspirés par l'Esprit de Dieu, ils formaient les plus belles prières que chaque individu pouvait adapter à sa vie religieuse et aux diverses circonstances où la Providence le plaçait.

M. Bernhard Duhm a vu dans le psautier surtout un livre religieux populaire, un livre de méditation et de lecture, *Die Psalmen*, 1922, p. XXVII. Cependant, il est indéniable que certains psaumes, qu'ils aient été composés ou non dans cette intention, ont reçu une destination cultuelle ou liturgique. Quelques titres de psaumes ont gardé certaines indications qui nous renseignent sur l'usage liturgique que les Juifs faisaient de ces psaumes. « Pour le jour du sabbat », telle est l'inscription du ps. XCII. Les Septante présentent des suscriptions de même nature : dans le ps. XXIII (héb., XXIV) : « Pour le premier jour de la semaine »; dans le ps. XXXVII (héb., XXXVIII) : « Sabbat »; dans le ps. XLVII (héb., XLVIII) : « Pour le second jour de la semaine »; dans le ps. XCIII (héb., XCIV) : « Pour le quatrième jour de la semaine »; dans le ps. XCII (héb., XCIII) : « Pour le jour qui précède le sabbat ». Les versions postérieures donnent le ps. LXXX (héb., LXXXI) comme consacré au cinquième jour de la semaine (jeudi) et la *Mišna* affecte le ps. LXXXI (héb., LXXXII) au troisième jour de la semaine (mardi). — Chaque jour de la semaine avait donc son psaume.

De plus, le ps. C porte l'indication : « Pour l'action de grâces ». De même le mot que l'on traduit « Pour faire souvenir », dans les ps. XXXVIII et LXX paraît bien être le même que celui d'*'azkârâh*, qui est le terme technique de la *Mišna* pour désigner l'offrande. Le ps. XXX porte le titre : « Cantique de la dédicace de la maison. » Dans le grec et dans la Vulgate, le ps. XXVIII (héb., XXIX) mentionne « De la fin du tabernacle », probablement parce qu'il était chanté à la fin de la fête des Tabernacles. Il était prescrit de réciter le *Hallel* (ps. CXIII-CXVIII) aux trois grandes fêtes (Pâque, Pentecôte et Tabernacles), à la fête de la Dédicace du Temple et aux *néoménies* ou premier jour du mois. Quant aux psaumes graduels ou des montées, que l'on récitait en se rendant à Jérusalem, Isaïe mentionne qu'en pèlerinage on chantait habituellement des cantiques Is., XXX, 29.

Peut-être faut-il interpréter dans un sens liturgique le mot *sélâh*, qui fait la croix des commentateurs. Ce mot hébraïque se trouve à la fin de certaines strophes, à la fin d'une péricope sans égard pour la mesure strophique, au milieu d'une phrase, dont un cas typique est présenté par le ps. LXVIII, 20. Les Septante ont traduit *sélâh* par un terme qui signifie « intermède » et la tradition palestinienne par les mots « pour toujours ». Or, ceci pourrait très bien impliquer que le psaume s'interrompait et que l'on chantait une bénédiction (*intermède*), laquelle bénédiction finissait ou commençait par les mots « pour toujours » et s'annonçait par une élévation de voix (c'est le sens probable du mot hébraïque *sélâh*). Cf. les observations de dom Hugues Bévenot, O. S. B., sur les *sélâh* et les gloses qui se rencontrent dans le cantique d'Habacuc, dans *Revue biblique*, 1933, p. 510-517.

Contrairement à l'opinion de M. Duhm, qui attribuait surtout aux psaumes un caractère privé, M. Sigmund Mowinckel, professeur à l'université d'Oslo, poussant plus avant les idées de M. Gunkel qu'il appelle son maître, a revendiqué un caractère et une origine cultuels pour presque tout le psautier. Son travail a paru dans six volumes intitulés *Psalmenstudien*, tout d'abord en partie en norvégien, puis en totalité en allemand, de 1921 à 1924, Kristiania (Oslo). Selon le savant norvégien, les psaumes individuels de lamentation auraient été composés, non pas par les malades eux-mêmes, mais par les chantres du sanctuaire; ce seraient comme des formulaires liturgiques, dressés d'avance à l'usage des fidèles qui les récitaient au cours de certaines cérémonies. Si les psaumes de reconnaissance étaient composés par les fidèles eux-mêmes, ceux-ci les remettaient aux chantres du sanctuaire et les psaumes devenaient ainsi cultuels. On s'est en général assez peu attaché à cette trouvaille de M. Mowinckel. Mais sa théorie sur la fête « d'introni-

sation de Jahvé » a davantage retenu l'attention. Se fondant sur la fête de Marduk à Babylone (décrite récemment par M. Heinrich Zimmern, *Das babylonische Neujahrsfest*, Leipzig, 1926), sur les récits du transfert de l'arche à Jérusalem au temps de David et dans le Temple au temps de Salomon, sur le contenu de certains psaumes (XLVII, XCIII, XCV-C) qui célèbrent la royauté universelle de Jahvé, et sur certaines compositions liturgiques qui semblent avoir été récitées pendant une procession (ps. XXIV, CXXXII), M. Mowinckel, qui n'a connu que très tard une thèse déjà présentée par M. Volz, *Das Neujahrsfest-Iahwes*, Tubingue, 1912, a rapporté à une prétendue fête d'intronisation de Jahvé, au nouvel an, quarante-huit psaumes, soit à peu près le tiers du psautier. Chaque année, Israël célébrait la fête des récoltes, en automne (cette fête est devenue la fête des Tabernacles); mais, primitivement, c'était la fête du nouvel an, qui était marquée par la célébration d'une intronisation solennelle de Jahvé comme roi et par un renouvellement de l'alliance du peuple avec son Dieu.

De cette fête il n'est question nulle part dans les livres de l'Ancien Testament et, s'il est sûr que le peuple israélite se plaisait à circuler en procession, tout en chantant des cantiques, on ne découvre aucune trace d'une intronisation solennelle de Jahvé avec chants très spécialement adaptés à cette cérémonie. Des assyriologues ont protesté contre cette assimilation entre une fête de Jahvé à Jérusalem et une intronisation de Marduk à Babylone, cf. Dhorme, *Revue biblique*, 1924, p. 143-144. Une étude récente vient de réfuter la thèse de Mowinckel sur la fête israélite du nouvel an, en se plaçant sur le terrain critique, cf. M. Pap, *Das israelitische Neujahrsfest*, Kampen (Hollande), 1933. On trouvera une mise au point judicieuse de toutes les idées de Mowinckel dans un article synthétique de M. L. Aubert, *Les psaumes dans le culte d'Israël*, paru dans la *Revue de théologie et de philosophie* (prot.), Lausanne, 1927, p. 210-240. La théorie de M. Mowinckel a été exposée longuement et avec sympathie par M. Adolphe Lods, *Les idées de M. Mowinckel*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, Paris. 1925, p. 15-34. Voir ici l'art. MESSIANISME, col. 1458-1463, 1537-1538.

M. Gottfried Quell se situe entre Duhm et Mowinckel par son étude sur le problème cultuel des psaumes et la recherche de la place que tient la vie religieuse dans la poésie des psaumes, *Das kultische Problem der Psalmen. Versuch einer Deutung des religiösen Erlebens in der Psalmendichtung Israels*, Berlin, 1926. Il se demande en quel sens et jusqu'à quel degré la « piété psalmistique » est dépendante de la vie cultuelle, et jusqu'à quel point elle apparaît, en regard de cette vie cultuelle, comme un phénomène spécial. A cette question il répond : Le culte est l'expression matérielle et l'organisation sociale de la vie de piété. Ce culte peut avoir une double direction : l'homme ou Dieu. Dans son aspect anthropocentrique — et c'est le principal — la piété est « sacramentelle »; sous son aspect théocentrique la piété est « sacrificielle ». Cependant tous les psaumes ne sont pas cultuels. On peut établir dans le psautier trois groupes de psaumes assez distincts : 1. *Le groupe cultuel*, formé par les psaumes où domine le cercle de pensées cultuel; 2. *Le groupe à la fois cultuel et religieux*, qui contient les psaumes, où la ligne de pensées cultuelle est interrompue par la manifestation du sentiment religieux extracultuel; 3. *Le groupe religieux* proprement dit, qui offre les psaumes dans lesquels domine une direction de pensée où le culte n'a aucune place.

A la fin de son étude, M. Quell a dressé la liste de tous les motifs cultuels qui lui ont servi à classer les psaumes. D'une part, il y a le cycle matériel (désignation de Dieu, lieu saint, endroits sacrés en dehors de Jérusalem, temps sacré, personnes sacrées, vêtements sacrés, objets sacrés, sacrifices et tout ce qui s'y rapporte, processions et fêtes publiques, préceptes sacrés, pureté et impureté, bénédictions et malédictions, manifestations de piété, manifestations de louanges). D'autre part, il y a le cycle social (communauté, communauté du passé, désignations collectives de cercles pieux, membres de la communauté du culte, tribus, instruction).

Il ne sera pas sans intérêt de donner ici la classification suggestive à laquelle aboutit M. Quell, même si sur tel ou tel point une revision s'impose; on remarquera que l'auteur a cité aussi quelques autres passages de l'Ancien Testament, qui se rapprochent des psaumes, ou certains psaumes de Salomon = *Ps. Sal.*

1. *Le groupe cultuel* comprend : *a) Des hymnes :* hymnes sur la nature (XXIX, CXLVIII); hymnes de procession (XXIV, XLVII, XLVIII, LXVIII, XCV, C); hymnes de fêtes (XXXIII, XLVI, LXXVI, LXXXI, XCIII, XCVI-XCIX, CXIII, CXIV, CXVII, CXXXIV-CXXXVI, CXLVII, CXLIX, CL; Jud., V; Dan., III, 52-90, d'après les Septante; *Ps. Sal.*, XI). — *b) Des prières :* prières d'actions de grâces (LXV, LXVII); prières pour le roi (XX, XXI, LXXII); supplications ou lamentations publiques (XII, XLIV, LX, LXXIV, LXXIX, LXXX, LXXXIII, LXXXV, XC, CII, 13-23 et 29, [CXV], CXXV, CXXVI; Dan., III, 26-45, d'après les Septante; Eccli., XXXIII, 1-19; *Ps. Sal.*, IV, VII, IX). — *c) Des chants :* liturgies (II, XV, L, LXXXVII, CVII, CXXIV, CXXVIII); chants royaux (XLV, CX, CXXXII; *Ps. Sal.*, XVII, XVIII); méditations (XIV = LIII, LVIII, LXXXII, CXXIX: *Ps. Sal.*, I); enseignement (I, LXXVIII, CV, CXII, CXXXIII; *Ps. Sal.*, VI, X, XIV; Bar., III, 9-IV, 4).

2. *Le groupe à la fois cultuel et religieux* comprend : *a) Des hymnes :* hymnes sur la nature (VIII, CIV); hymnes généraux (LXXV, CIII, CXLV, CXLVI; *Ps. Sal.*, III). — *b) Des prières :* méditations (XIX, 8-15; LXXIII, CVI); liturgies (IX, X, XXXVI, CXVIII; *Ps. Sal.*, II); lamentations publiques (LXXXIX, XCIV, CXXIII; *Ps. Sal.*, V, VIII); chants d'actions de grâces publics (XVIII; Ex., XV, 1-18; *Ps. Sal.*, XIII; Judith, XVI, 2-17); lamentations individuelles (III-V, VII, XIII, XVI, XVII, XXII, XXV-XXVIII, XXXI, XXXV, XLII, XLIII, LI, LIV-LVII, LIX, LXI-LXIV, LXIX, LXXI, LXXVII, LXXXVI, CIX, CXXX, CXL-CXLII, CXLIV, 1-11; *Ps. Sal.*, XII; Prière de Manassé = Ode 8 d'après le grec); chants d'actions de grâces individuels (XXX, XXXIV, LXVI, XCII, CXI, CXVI, CXXXVIII; Is., XXXVIII, 10-20; Jonas, III, 2-10; Eccli., LI, 1-17; *Ps. Sal.*, XV, XVI). — *c) Des chants :* méditations (XI, XXIII, LII, CI, CXXI, CXXXVII; II Reg., XXIII, 1-7); chants de pèlerinage (LXXXIV, CXXII); enseignement (XXXII, XXXVII, XLIX, CXIX; I Reg., II, 1-10; Eccli., XLII, 15-XLIII, 33).

3. *Le groupe religieux* proprement dit comprend: *a) Une hymne* (XIX, 1-7). — *b) Des lamentations individuelles* (VI, XXXVIII, XXXIX, XLI, LXXXVIII, CII A, CXX, CXLIII) — *c) Une méditation-prière* contre les ennemis (CXXXIX). — *d) Une prière de confiance* (CXXXI). — *e) Deux psaumes d'enseignement* (XCI, CXXVII).

Un problème qui se rattache indirectement au caractère cultuel du psautier est de savoir ce que désigne le *je* ou le *moi* des psaumes. Est-ce un individu qui parle ou est-ce la communauté qui prend ce ton personnel? L'on avait d'abord penché pour l'interprétation collective de ces psaumes (Reuss, Smend); mais depuis que Emil Balla, *Das Ich der Psalmen*, Goettingue, 1912, a pris position pour l'interprétation individualiste des psaumes, la majorité des critiques s'est ralliée à cette opinion, tout en admettant que la communauté a pu modifier dans un sens collectif ce qui avait d'abord été conçu et écrit dans un sens individualiste.

11° *Littératures parallèles.* — Il y a longtemps que l'attention des exégètes a été attirée par les parallèles que l'on trouve dans la littérature assyro-babylonienne à certaines compositions du psautier hébraïque : Morris Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, t. II, Giessen, 1912, p. 133-137, a consacré tout un paragraphe à cette comparaison. Il suffit de parcourir Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, et Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1903, pour avoir une idée du parallélisme entre le psautier et la littérature assyro-babylonienne : l'un des textes les plus frappants à cet égard est le poème du juste souffrant, Dhorme, *op. cit.*, p. 372-379. Le problème a tenté M. Fr. Stummer, qui en fait l'objet d'une thèse, soutenue en 1917 et publiée en 1922, *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau der alttestamentlichen Psalmen*, Paderborn, 1922.

En rapportant quelques exemples dans une longue note de son ouvrage, *Les « Pauvres » d'Israël*, Strasbourg, 1922, p. 126-127, M. A. Causse formule cette juste appréciation : « Les analogies sont plus formelles que réelles. Elles portent sur la phraséologie religieuse plus que sur l'expérience religieuse elle-même. Cela n'est ni la même théologie ni la même éthique. La religion des psaumes babyloniens reste profondément polythéiste. D'autre part le mécanisme de la repentance et de la délivrance qui en découle est beaucoup plus rituel que moral. Nous sommes ici en pleine magie. Il ne saurait être question d'une influence directe de Babylone sur la Bible mais seulement d'une parenté plus ou moins lointaine dans la langue de la piété. Et quand on a étudié dans tous ses détails cette parenté et que l'on a classé les textes parallèles, on n'est sans doute encore qu'au côté extérieur et secondaire des problèmes. Il reste toujours que les psaumes hébreux sont les documents d'une expérience religieuse essentiellement personnelle et originale... la «prière de l'homme de Dieu » (Ps., LI, 7, 9, 12). » Voir aussi A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible*, Paris, 1926, p. 111, note 3.

C'est à la même conclusion qu'aboutit M. G. R. Driver, au terme de sa conférence sur *The psalms in the light of Babylonian research*, dans *The psalmists*, Oxford, 1926. Ayant signalé quelques ressemblances, il écrit, p. 172 : «Mais combien plus significatives sont les différences, à la fois morales et spirituelles.» Quant aux points de ressemblance eux-mêmes, il ajoute, p. 173 : « Je suis convaincu que beaucoup de ces points, sinon la majorité, sont le résultat d'une réflexion indépendante. »

Dans la même série de conférences, M. A.-M. Blackman a étudié *The psalms in the light of Egyptian research*, *loc. cit.*, p. 177-197. Il conclut son parallèle par ces mots qui nous semblent exagérer quelque peu l'influence de l'Égypte, même réduite à quelques traits généraux, p. 197 : « La somme totale des conceptions des Égyptiens sur la vie et la religion impliquait deux constituantes importantes. D'une part, c'était leur vue concrète sur le fait du péché et le besoin du pardon : ce qui était d'origine sémitique. D'autre part, c'étaient les qualités natives égyptiennes d'esprit, telles qu'une naturelle sensibilité pour les beautés de la nature, un amour pour les êtres vivants, même pour les hippopotames et les crocodiles, de la gaieté, un sens du plaisant, une grande sociabilité, et une remarquable bonté de cœur. La présence et la combinaison de ces constituantes dans la civilisation et la religion égyptiennes sont responsables des conceptions religieuses remarquables de la période de la XVIIIe dynastie et des suivantes, conceptions qui ressemblent si étroitement à celles des psalmistes que l'on peut presque dire que les chants de Sion ont été chantés sur une terre étrangère avant d'être chantés à Sion même. »

Voir encore dans l'article de M. A. Causse, *La secte juive et la nouvelle piété*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, sept.-oct., 1935, les notes 28 sq. sur le parallélisme entre le psautier et les textes religieux assyro-babyloniens.

II. Théologie des psaumes. — Il y aurait deux méthodes pour retracer la théologie du psautier. La première consisterait, après avoir daté chaque psaume, à en extraire le contenu doctrinal et à marquer ensuite les progrès des idées religieuses et morales dans le développement successif du psautier. Nous aurions ainsi une théologie historique du psautier; cette théologie historique devrait tenir compte du milieu littéraire et religieux où est né chacun des psaumes, afin de saisir les influences qui ont pu s'exercer sur chaque psalmiste et de discerner les répercussions qu'a pu avoir à son tour chacun des psaumes. Cette tâche serait considérable, pour ne pas dire impossible; elle se heurterait tout d'abord à la difficulté de donner souvent une date précise à tel ou tel psaume; en outre, les psaumes étant fréquemment anonymes, même quand on serait en mesure de leur fixer une date approximative, il deviendrait malaisé de déterminer le milieu qui les a vus naître et d'indiquer sous quelles influences diverses ils ont été écrits. Encore faudrait-il essayer de rendre leur physionomie primitive à des psaumes qui ont été remaniés et adaptés à de nouvelles circonstances. Tout au plus, par conséquent, peut-on jalonner de quelques points fixes l'histoire de telle doctrine religieuse, par exemple l'histoire du messianisme, ainsi qu'on a tenté de le faire dans la première partie de l'art. Messianisme.

L'autre méthode — celle que nous suivrons — prend le psautier comme un tout. Elle l'étudie à partir du moment où il a été définitivement constitué, et, après en avoir recherché patiemment les principales idées, les organise sous des thèmes hiérarchisés dont la contexture nous est offerte par la théologie actuelle. Cette méthode a l'avantage de nous présenter en une vue synthétique, encore que schématique, l'ensemble des conceptions morales et religieuses qui ont imprégné l'esprit et inspiré la dévotion des Israélites à partir du IIIe siècle avant Jésus-Christ, et qui continuent d'exercer leur bienfaisante action sur tous ceux qui, par fonction et par piété, se livrent à la lecture des psaumes. Dès lors, il ne saurait être question, cela va de soi, de faire de la théologie comparée, soit historique en recourant aux livres qui sont de même date que certains psaumes, soit même doctrinale, en instituant des parallèles avec les autres livres didactiques de la sainte Écriture. Voir, sur la comparaison entre Job et les psaumes, Dhorme, *Le livre de Job*, Paris, 1926, p. CXXIX, XC, note 5; p. XCI note 1; p. CI, CIV, CV. A ce dernier point de vue, quiconque a tant soit peu pratiqué la lecture de la Bible peut avoir, à propos de telle ou telle doctrine, une préférence pour un livre déterminé de l'Ancien Testament; par exemple sur le problème du mal pour Job, sur la doctrine sapientielle, pour l'Ecclésiastique ou la Sagesse; mais s'il veut porter un jugement d'ordre général, il n'hésitera pas à trouver dans le psautier le plus bel ensemble doctrinal qui existe dans tout l'Ancien Testament. Le psautier est, sans contredit, le résumé le plus complet et en même temps l'exposé le plus nuancé, le plus riche et le plus vivant de toute la pensée religieuse et morale contenue dans le canon de l'Ancien Testament.

Nous diviserons cet exposé en trois parties : 1° Dieu; 2° L'homme; 3° Le Messie. Le psautier, en effet, envisage avant tout les relations concrètes qui unissent Dieu et l'homme. Ces deux termes ne sont pas étudiés pour eux-mêmes et abstraction faite de l'un ou de l'autre; quand le psalmiste parle de Dieu ou de ses attributs, c'est toujours en référence avec l'homme, que

celui-ci soit un être individuel, ou qu'il représente Israël; quand il s'exprime sur l'homme, c'est pour montrer que sa véritable et seule tendance doit être dirigée vers Dieu; d'autre part, toute la révélation sur les rapports entre Dieu et l'homme étant orientée vers le Messie, il n'est pas surprenant que le psautier contienne une foule de données concernant le Messie, dont le rôle sera de rapprocher encore davantage l'homme et Dieu.

I. DIEU. — 1° *Noms divins.* — Les noms les plus fréquemment employés dans les psaumes pour désigner Dieu, sont *Elôhîm* et *Jahvé*; on a relevé plus haut (col. 1096) le nombre de fois que ces deux noms sont cités dans le psautier : ce nombre est sensiblement le même de part et d'autre.

Primitivement le nom propre et personnel de Dieu, *Jahvé*, était d'un usage plus courant; mais au cours des siècles, surtout après l'exil, le nom de *Jahvé* a été remplacé par celui plus général d'*Elôhîm* (Dieu) et aussi par *'Adônâi* (Seigneur), en vertu du même scrupule théologique qui poussera les massorètes à mettre sous ce tétragramme divin, devenu de plus en plus imprononçable, les voyelles des mots *'Adônâi* et *Elôhîm*, afin de faire remplacer par les lecteurs le terme de Jahvé par ceux d'*'Adônâi* ou d'*Elôhîm*.

A côté du pluriel de majesté ou d'intensité *Elôhîm* (Dieu), on trouve aussi fréquemment la forme plus simple d'*El* et plusieurs fois le singulier *Elôah* qui a servi à former directement *Elôhîm* (voir XVIII, 32; L, 22; CXIV, 7; CXXXIX, 19). Pareillement, à côté de la forme complète de *Jahvé*, on rencontre à plusieurs reprises une forme plus brève du nom personnel de Dieu, *Iah*, notamment dans l'expression « Louez Dieu » : *Alleluia* qui se décompose en *hallelu-Iah*.

A ce nom sacré de Jahvé, est parfois adjoint le pluriel féminin *ṣebâ'ôṭ*, qui veut dire « armées ». L'on aboutit ainsi à la formule, « Jahvé des armées ». Cette formule est très ancienne dans la Bible. C'est une appellation traditionnelle en Israël. Primitivement, elle se rapportait sans doute aux armées de combat, formées par Israël et dirigées par Jahvé; elle finit, semble-t-il, par désigner simplement le Dieu d'Israël (ps. LIX, 6) ou même le Dieu de toutes les puissances cosmiques, le Dieu du monde entier. En un seul endroit, nous lisons aussi *Dieu des armées* (ps. LXXXIX, 9), avec le mot *Elôhîm* (Dieu) correctement mis à l'état construit *Elôhê;* encore la formule « Dieu des armées » est-elle précédée du mot *Jahvé* : « Jahvé, Dieu des armées. » Si bien que l'on peut se demander si le mot *Elôhê* n'a pas été ajouté pour éviter l'expression « Jahvé des armées ». C'est du moins le scrupule qui a fait introduire en notre texte actuel le mot d'*Elôhîm*, à l'état absolu, dans les psaumes suivants : LIX, 6; LXXX, 5, 8, 15, 20; LXXXIV, 9, où nous lisons les formules, incorrectes au point de vue grammatical, *Elôhîm ṣebâ'ôṭ* et *Jahvé Elôhîm ṣebâ'ôṭ*. La vraie formule est celle de « Jahvé des armées », conservée en son état normal dans les ps. XXIV, 10; XLVI, 8, 12; XLVIII, 9; LXIX, 7; LXXXIV, 2, 13.

Plusieurs fois, l'expression « Jahvé des armées » est en relation avec cette autre formule « Dieu de Jacob » :

Jahvé des armées est avec nous;
Le Dieu de Jacob est pour nous une citadelle.
(XLVI 4, 8, 12.)
Jahvé [] des armées, entends ma prière;
Prête l'oreille, Dieu de Jacob. (LXXXIV, 9.)

Ou, plus simplement le parallélisme s'établit entre Jahvé et le « Dieu de Jacob » :

Heureux celui qui a pour appui le Dieu de Jacob,
Celui dont l'espoir est en Jahvé, son Dieu. (CXLVI, 5.)

Ils disent : « Jahvé ne voit pas;
Le Dieu de Jacob ne comprend pas. » (XCIV, 7.)

Ces parallélismes montrent que, pour le Juif, le Dieu qu'il nomme et auquel il s'adresse est un *Dieu vivant.*

Mon âme a soif de Jahvé,
Du Dieu vivant. (XLII, 3.)

Mon âme soupire et s'épuise
Après tes parvis, Jahvé.
Mon cœur et ma chair exultent
Après le Dieu vivant. (LXXXIV, 3.)

Jahvé possède une personnalité vivante. La vie fait partie de sa nature. Et cette vie, Jahvé la communique aux siens :

Près de toi est la source de la vie;
Par ta lumière nous voyons la lumière. (XXXVI, 10.)

Le Dieu vivant, source de vie, Jahvé s'est manifesté à la race israélite depuis les grands ancêtres. C'est le Dieu d'Abraham, ps. XLVII, 10, aussi bien que le Dieu d'Isaac et de Jacob, ps. CV, 7-10. Mais il est incontestable que le psalmiste a une prédilection pour l'expression « Dieu de Jacob », l'ancêtre Jacob ayant marqué peut-être davantage la race, à qui il a donné son nom d'Israël.

Je chanterai les louanges du Dieu de Jacob. (LXXV, 10.)

A ta menace, Dieu de Jacob,
'Ils se sont endormis ceux qui montaient des chevaux'
[(LXXVI, 7.)
Sonnez de la trompette à la nouvelle lune,
A la pleine lune, au jour de ' nos fêtes ';
Car c'est un précepte pour Israël,
Une ordonnance du Dieu de Jacob. (LXXXI, 4-5.)

L'expression « Dieu de Jacob » est même devenue stéréotypée, à ce point que l'on nous parle du « nom du Dieu de Jacob », ps. XX, 2, de la « face du Dieu de Jacob », ps. XXIV, 6.

D'autres noms traditionnels sont appliqués à Dieu. Tout d'abord *'Adônâi*, qui signifie « Seigneur » (littéralement « mes Seigneurs »). Ce terme se lit une cinquantaine de fois dans le psautier. Mais on rencontre aussi les formes plus simples d'où a été dérivé le terme d'Adonaï : le singulier *'Adôn*, par exemple dans ce passage où il est en correspondance avec *Elôah :*

Devant la face du Seigneur *('Adôn)* tremble, ô terre,
Devant la face du Dieu *(Elôah)* de Jacob (CXIV, 7),

et le pluriel *'Adônîm* (ps. VIII, 2, 10; CXXXV, 5; CXXXVI, 3; CXIV, 7; « Seigneur de toute la terre », XCVII, 5).

En second lieu *'Eliôn* qui veut dire « Très-Haut ». Tantôt il est en apposition à *Elôhîm* et signifie alors « Dieu très haut » (ps. LVII, 3; LXXVIII, 56); tantôt il est employé seul (ps. IX, 3; XXI, 8, etc.). Des trois passages où on le trouve avec *Jahvé* (ps. VII, 18; XLVII, 3; XCVII, 9), le premier et le troisième semblent justement avoir voulu gloser le mot *'Eliôn* par le terme de Jahvé, tandis que dans le deuxième passage, Jahvé est sujet de la phrase.

Le troisième nom est *šaddai*, dont le sens le plus probable est « Tout-Puissant »; rappelons à ce sujet le passage de l'Exode, VI, 2-3, dans lequel on nous rapporte ces mots de Dieu à Moïse : « Je suis Jahvé. Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme *'El šaddai*, mais sous mon nom de Jahvé je ne me suis pas fait connaître à eux. » Le mot de *šaddai* se rencontre dans le psaume archaïque et malheureusement très abîmé, LXVIII, 15, et dans le ps. XCI, 1, où il fait parallèle à *'Eliôn :*

Assis à l'abri du Très-Haut *('Eliôn)*,
A l'ombre du Tout-Puissant *(šaddai)* demeure.

(On pourra comparer l'usage des noms divins, *Elôah*, *Elôhîm*, *šaddai* dans Job; voir P. Dhorme, *Le livre de Job*, p. LII sq.)

Jahvé (celui qui est ou celui qui fait être) se présente,

d'après les noms qu'on lui donne dans le psautier, comme le Dieu qui régit Israël et le monde (*Jahvé des armées*), le Seigneur (*'Adônâi*) de toute la terre. Il est à la fois le Très-Haut (*'Eliôn*) et le Tout-Puissant (*Saddaï*). Nul doute qu'il n'y ait déjà, impliquée dans ces noms divins, toute une théologie. Si le lecteur juif ne pouvait en expliciter le contenu, du moins avait-il le sentiment d'un Dieu personnel et transcendant, d'un Dieu fort et puissant, quand il prononçait le nom sacré par excellence, Jahvé.

2° *Existence.* — L'Israélite n'a pas besoin qu'on lui prouve l'existence de Dieu. Si le psalmiste fait appel aux créatures pour monter jusqu'à Dieu, c'est bien plutôt afin de célébrer la louange de leur Créateur, que pour en établir solidement l'existence :

Jahvé, notre Seigneur, combien glorieux
Est ton nom par toute la terre. (VIII, 2.)

Les cieux racontent la gloire de Dieu,
Et le firmament l'œuvre de ses mains,
Le jour au jour en annonce la nouvelle,
Et la nuit à la nuit en révèle la connaissance.

Ce n'est pas une nouvelle, ni des paroles,
Dont on n'entende pas la voix.
Dans toute la terre s'en répand le bruit,
Et jusqu'à l'extrémité du monde les accents. (XIX, 2-5.)

Aussi est-ce une pure folie que de nier Dieu devant le témoignage de toutes les œuvres divines :

L'insensé a dit dans son cœur :
« Il n'y a point de Dieu ». (XIV, 2; LIII, 2.)

Tu m'as réjoui, Jahvé, par ce que tu as fait,
Devant les œuvres de tes mains je tressaille.
Qu'elles sont grandes, tes œuvres, Jahvé!
Combien profonds sont tes desseins!
L'homme stupide ne le sait pas,
Et l'insensé ne le comprend pas. (XCII, 5-7.)

3° *Monothéisme.* — Ce Dieu est un Dieu unique :

Qui est Dieu en dehors de Jahvé,
Et qui est un rocher, sinon notre Dieu? (XVIII, 32.)

Toi seul, tu es Dieu,
Jahvé des armées, qui est comme toi? (LXXXIX, 9.)

Car tu es grand, Jahvé,
Et tu as fait des merveilles, toi seul.
[(LXXXVI, 10; cf. CXXXV, 5.)

Cependant, il faut bien reconnaître que, dans les formules, cette unité et cette transcendance divines nous sont présentées comme si d'autres divinités pouvaient subsister à côté de Jahvé qui les surpasserait de toute sa grandeur :

Célébrez le Dieu des dieux
Célébrez le Seigneur des seigneurs. (CXXXVI, 2-3.)

Mais cet hénothéisme n'est qu'apparent. Le psalmiste ne reconnaît aucune réalité aux autres divinités.

Tous les dieux des peuples ne sont que néant. (XCVI, 5.)

Pour lui, néant et idoles, c'est tout un et, à l'instar des autres écrivains de l'Ancien Testament (Os., VIII, 6; Jer., X, 1-16; Is., XL, 18 sq; XLIV, 6-23; XLVI; Bar., VI, 7 sq; Sap., XIII-XV), il fait éclater sa verve satirique contre ces idoles de vanité et de néant :

Leurs idoles, c'est de l'argent et de l'or
Œuvre des mains de l'homme.
Elles ont une bouche et ne parlent point;
Elles ont des yeux et ne voient point;
Elles ont des oreilles et n'entendent point;
Elles ont des narines et ne sentent point;
'Elles ont' des mains et ne touchent point;
'Elles ont' des pieds et ne marchent point.
[(CXV, 4-7; cf. CXXXV, 15-17.)

La malédiction pèse sur ceux qui se prosternent devant ces idoles :

Ils seront comme elles, ceux qui les ont faites
Tous ceux qui se confient en elles. (CXXXV, 18.)

Et voici la recommandation pressante de Jahvé :

Écoute, mon peuple; je te l'ordonne,
Israël, puisses-tu m'écouter!
N'aie point de dieu étranger
Et ne te prosterne pas devant un autre dieu!
Moi, je suis Jahvé, ton Dieu,
Qui t'ai fait monter du pays d'Égypte. (LXXXI, 9-11.)

4° *Anthropomorphismes.* — Cette lutte contre les idoles, cette affirmation farouche de l'existence et de la transcendance divine épurent sans doute la notion que les Israélites se faisaient de Jahvé; toutefois, le genre poétique adopté par le psalmiste admet beaucoup d'anthropomorphismes. Le poète compare volontiers Jahvé à un héros et il lui prête des sentiments et des gestes humains.

Les yeux de Jahvé sont sur les justes,
Et ses oreilles sont attentives à leurs cris. (XXXIV, 16.)

Alors il se réveilla, Jahvé, comme un homme endormi,
Comme un héros qui était subjugué par le vin,
Et il frappa ses ennemis par derrière
Et d'un opprobe éternel il les couvrit. (LXXVIII, 65-66.)

La droite de Jahvé a montré sa force;
La droite de Jahvé m'a exalté. (CXVIII, 16.)

L'auteur sacré, du reste, n'est pas dupe de ces images. S'il les emploie, c'est par métaphore et elles sont toujours engagées dans un contexte dont la poésie confine au sublime. Par exemple, quand il parle du vêtement de Jahvé, l'on se rend vite compte que cette manière de parler, bien loin de le tromper, n'est que l'expression d'un état d'âme sensible à la beauté de la nature :

Mon âme, bénis Jahvé.
Jahvé, mon Dieu, tu es grand [];
De splendeur et de majesté tu es revêtu;
Il s'enveloppe de lumière comme d'un manteau;
Il déploie les cieux comme une tente;
Il établit dans les eaux (supérieures) ses chambres [hautes.

Il fait des nuages son char;
Il s'avance sur les ailes du vent;
Il fait des rafales ses messagers,
Du feu qui dévore son ministre.
Il a fixé la terre sur ses bases :
Elle sera inébranlable toujours et à jamais. (CIV, 1-5.)

Lorsqu'il fait allusion à la « face », à la « droite », au « bras », à la « main » de Jahvé, le morceau poétique où ces anthropomorphismes prennent place ne risque nullement, tant son élévation est belle, de nous donner le change sur la véritable conception du psalmiste. Telle cette description :

C'est toi qui domines l'orgueil de la mer;
Quand ses flots se soulèvent, c'est toi qui les apaises;
C'est toi qui as écrasé, comme un blessé, Rahab.
Par la force de ton bras, tu as dispersé tes ennemis.

A toi sont les cieux, à toi aussi la terre;
Le monde et son contenu, c'est toi qui les fondas;
Le Nord et le Midi, c'est toi qui les créas;
Le Thabor et l'Hermon tressaillent à ton nom.

A toi est la puissance avec la vaillance;
Forte est ta main; élevée est ta droite;
La justice et l'équité sont la base de ton trône
La faveur et la fidélité précèdent ta face.
[(LXXXIX, 10-15.)

Il en va de même de la colère qui s'empare de Jah-

vé : c'est une manière de décrire l'orage avec ses ténèbres et ses éclairs, avec ses nuées et ses bourrasques.

La fumée monta dans ses narines;
Le feu dévora par sa bouche;
Des charbons enflammés en jaillirent.

Il abaissa les cieux et descendit,
Et une nuée était sous ses pieds;
Il monta sur un chérubin et vola;
Il plana sur les ailes du vent;
Il fit des ténèbres son manteau;
Tout autour de lui était l'épaisseur des nuées.

De la splendeur devant lui ont jailli
La grêle et les charbons de feu;
Jahvé tonna dans les cieux
Et le Très-Haut fit entendre sa voix [].
Il envoya ses flèches et les dispersa,
Il lança ses foudres et les mit en déroute.
[(XVIII, 9-15.)

Citons encore cette seconde partie du ps. XXIV, qui forme, à elle seule, en quatre petites strophes, un tableau achevé de l'entrée de Jahvé dans son temple sous la forme d'un héros victorieux :

O portes, élevez vos sommets;
Surélevez-vous, entrées antiques;
Et le roi glorieux entrera.

Quel est ce roi glorieux?
C'est Jahvé, le fort, le héros,
Jahvé, le héros du combat,

O portes, élevez vos sommets;
Surélevez-vous, entrées antiques;
Et le roi glorieux entrera.

Quel est ce roi glorieux?
C'est Jahvé des armées;
C'est lui le roi glorieux. (XXIV, 7-10.)

Il n'y a pas davantage à s'arrêter aux comparaisons que les psalmistes établissent souvent entre Jahvé et le roc, le rocher, la forteresse, le bouclier, etc., pour montrer la sécurité dont l'on jouit auprès du Dieu en qui on se confie. Ces formules de style sont très fréquentes dans le psautier. Il suffira de citer ce début de psaume :

Jahvé est mon roc et ma forteresse [];
Mon Dieu est mon rocher où je m'abrite;
Il est mon bouclier et la corne de mon salut,
Ma citadelle et mon asile sauveur. (XVIII, 3-4.)

5° *Éternité.* — Aucun concept n'est plus difficile à exprimer peut-être que celui de l'éternité de Dieu. Le psalmiste en affirme l'existence et, quand il cherche à nous en donner l'idée, il le fait par voie d'opposition avec notre vie et sa durée, nos changements et nos transmutations. Rien de plus délicat, d'ailleurs, que ces images de notre existence fugace, en regard de la plénitude qui est le propre de Dieu.

Jahvé [] tu demeures [] de génération en génération;
Avant que les montagnes ne fussent nées
Et que la terre et le monde ne fussent enfantés,
D'éternité en éternité tu es, ô Dieu.

Oui, mille ans à tes yeux
Sont comme le jour d'hier [] et la veille de la nuit.
Le sommeil les anéantit le matin,
Ils sont comme l'herbe qui disparaît.

Le matin elle fleurit et pousse;
Le soir elle se fane et se dessèche.
Oui, tous nos jours s'en vont [];
Nos années s'évanouissent comme un son.

Les jours de nos années [] s'élèvent à soixante-dix ans,
Et, s'ils sont vigoureux, à quatre-vingts ans.
Mais leur « total » n'est que peine et vanité,
Car il passe vite et nous nous envolons! (XC, 1-10.)

Un autre psaume compare notre monde à un vieux vêtement qui tombe en lambeaux, tandis que Jahvé demeure immuable, éternellement semblable à lui-même :

Ne m'enlève pas au milieu de mes jours,
Toi dont les années durent d'âge en âge.
Jadis tu as fondé la terre,
Et les cieux sont l'œuvre de tes mains.

Ils passeront et toi tu demeures!
Eux tous tomberont en lambeaux comme un vêtement,
Comme un habit tu les changeras et ils changeront.
[] Mais tes années seront sans fin. (CII, 25-28.)

L'immutabilité éternelle s'affirme dans le passage suivant :

Jahvé déjoue le plan des nations,
Il réduit à néant les desseins des peuples.
Son plan, à lui, subsiste à jamais,
Les desseins de son cœur d'âge en âge. (XXXIII, 10-11.)

6° *Science.* — L'intelligence divine s'étend à tout : elle « voit ce qui est élevé et ce qui est bas », ps. CXXXVIII, 6; elle « sait les pensées de l'homme », ps. XCIV, 11; elle « sonde les reins et les cœurs », ps. VII, 10; elle « connaît les secrets du cœur », ps. XLIV, 22.

Le psalmiste nous représente Jahvé épiant du haut du ciel tout ce qui se passe sur terre :

Du haut des cieux, Jahvé regarde!
Il voit tous les fils de l'homme,
Du lieu de son séjour, il considère
Tous ceux qui habitent la terre.

C'est lui seul qui a formé leur cœur,
Qui connaît toutes leurs actions;
Point de roi qui vainque par le nombre des troupes,
Ni de guerrier qui se sauve par la grandeur de sa force.

Le coursier est impuissant pour la victoire,
Et avec toute sa vigueur ne peut se sauver.
Voici, l'œil de Jahvé est sur ceux qui le craignent []
Pour délivrer leur âme de la mort []. (XXXIII, 13-19.)

Les impies ont beau faire : ils n'échapperont pas à cette vigilance de Dieu; rien n'est plus sot que leur langage :

Ils disent : « Jahvé ne voit pas;
Le Dieu de Jacob ne comprend pas. »
Comprenez, vous, les plus stupides du peuple
Et vous, insensés, quand serez-vous avisés?

N'entendrait-il pas celui qui a planté l'oreille,
Ou ne verrait-il pas celui qui a fait l'œil?
Celui qui châtie les nations ne réprimanderait-il pas,
Lui qui apprend à l'homme la science?. (XCIV, 7-10.)

C'est une très belle réplique aux insensés : la science divine surpasse infiniment la nôtre, qui ne peut exister que par celle de Dieu. Cette science est mise en relation avec la présence de Dieu en toutes choses et particulièrement dans le plus intime de nous-mêmes. Nous sortons avec le ps. CXXXIX de tous les anthropomorphismes qui demeurent dans les citations précédentes et nous entrons dans une conception extrêmement pure de la théologie la plus exigeante :

La parole n'est pas sur ma langue
Que déjà, Jahvé, tu la connais toute...
Merveilleux pour moi est 'ton' savoir
Si élevé que je n'y atteins pas. (CXXXIX, 4, 6.)

Et l'auteur se livre ensuite à une description détaillée de cette pénétration divine en tout son être, en toutes ses démarches, en tous ses actes. Voici, restituée par quelques corrections textuelles, cette description émouvante :

Où irai-je loin de ton esprit,
Et où fuirai-je loin de ta face?
Si je monte aux cieux, tu y es;
Si je me couche au scheôl, t'y voilà.

Que je prenne les ailes de l'aurore,
Et que j'aille aux extrémités de la terre,
Là aussi ta main me conduit,
Et ta droite me saisit

Si je dis : Au moins que l'obscurité me 'couvre' !
Et si je 'fais descendre' la nuit autour de moi,
Même les ténèbres ne sont pas obscures pour toi,
Et la nuit brille comme le jour[].

Je te loue à cause de toutes les merveilles,
'Je trouve' admirables tes œuvres :
Car c'est toi qui as formé mes reins,
Qui m'as tissé dès le sein de ma mère.

Mon âme tu 'connaissais depuis longtemps' :
Mes os n'étaient pas cachés devant toi,
Lorsque je fus fait dans le secret,
Façonné dans les profondeurs de la terre.

Tes yeux voyaient 'tous mes jours',
Et sur ton livre ils étaient tous inscrits :
Les jours 'étaient inscrits' et fixés,
Avant qu'aucun d'eux n'existât.

Que tes pensées sont importantes pour moi,
O Dieu, que leur total est élevé.
Je les compte, elles sont plus nombreuses que le sable.
Je m'éveille et j'en suis encore avec toi.
[(CXXXIX, 7-18.)

Le psalmiste, on l'a vu, fait allusion à un livre sur lequel sont inscrits les jours de chacun, et, on peut bien le deviner, les actions de tout homme; c'est un « livre de vie ». L'Exode, XXXII, 32, s'exprimait déjà de cette manière par la bouche de Moïse : « Pardonnez maintenant leur péché; sinon effacez-moi de votre livre que vous avez écrit. » A quoi Jahvé répondait : « C'est celui qui a péché contre moi que j'effacerai de mon livre. » Cette conception se retrouve dans le psautier en deux autres endroits encore. La première fois, dans un passage, où un glossateur a bien vu qu'il s'agissait du « livre des vivants » ou du « livre de vie ».

Ma vie agitée, toi, tu l'as inscrite ;
Mes pleurs ont été mis dans une outre. (LVI, 9.)

Une réflexion, qui s'est glissée ensuite dans le texte, mais à la fin du verset, précise sous forme interrogative où « la vie agitée » du psalmiste a été inscrite : « N'est-ce pas dans ton livre? » dit le glossateur à Dieu.

La seconde fois l'auteur sacré appelle la malédiction sur ses persécuteurs :

Donne-leur iniquité sur iniquité,
Et qu'ils n'aient point de part à ta justice!
Qu'ils soient effacés du livre des vivants,
Et qu'avec les justes ils ne soient point inscrits.
[(LXIX, 28-29.)

La science de Dieu, à qui tout est présent et pour qui tout est inscrit comme sur un livre, est illimitée :

Notre Seigneur est grand et très puissant
A son intelligence il n'y a pas de mesure. (CXLVII, 5.)

7° *Puissance.* — Le psalmiste vient de nous déclarer, ps. CXLVII, 5, que la puissance appartient à Dieu: Tout ce qu'il veut, il le fait, ps. CXV, 3. Cette puissance, il l'a manifestée dans la création. Aussi, quand l'auteur sacré considère les œuvres de Dieu, il s'écrie devant Jahvé :

Elles disent la gloire de ton règne
Et proclament ta puissance. (CXLV, 4.)

Rien de plus impressionnant parmi les œuvres de Jahvé que les montagnes : leur majesté tranquille conduit le psalmiste jusqu'à Dieu :

Il affermit les montagnes par sa force
Il est ceint de puissance. (LXV, 7.)

Par sa puissance Jahvé règne à jamais, ps. LXVI, 7. Aussi voit-on associer à cette puissance de Jahvé, son règne et sa majesté :

Jahvé règne, de majesté il est vêtu;
Il est vêtu, Jahvé, de puissance,
'Jahvé de puissance' s'est ceint.

Plus que les voix des grandes eaux,
Plus que les vagues de la mer il est puissant
Il est puissant dans la hauteur, Jahvé.
[(XCIII, 1, 4 ; cf. XXIX, 10 ; X, 16.)

Sur la « royauté » de Jahvé, voir ps. XCVI, XCIX; CXLV, 1; CXLVI, 10; CXLIX, 2.

8° *Bonté et justice.* — Un même texte rapproche la puissance, la bonté et la justice de Dieu :

La puissance est à Dieu,
Et à toi Jahvé la bonté.
Oui, toi, tu rends
A chacun selon son œuvre. (LXII, 12-13.)

La justice n'est pas nommée, mais c'est bien à elle qu'il incombe de rendre à chacun selon ses œuvres.

Le sentiment de la justice est l'un de ceux qui sont le plus avérés au cœur de l'Israélite; rien ne lui répugne tant que les iniquités des méchants et des impies; individus ou nations seront soumis à un jugement et à un châtiment dans la mesure où ils auront transgressé la justice. Le psalmiste aime à se représenter ce jugement :

'Voici' Jahvé siège pour toujours;
Il a dressé son trône pour juger;
Et lui, il juge le monde avec justice;
Il juge les peuples avec droiture. (IX, 8-9.)

Dieu protège le juste; car il aime le droit, ps. XXXVII, 28 :

L'impie guette le juste
Et cherche à le faire mourir;
Jahvé ne l'abandonnera pas en sa main
Et ne le laissera pas condamner en son jugement.
[(XXXVII, 32-33.)

On peut donc dire qu'il y a une harmonie préétablie entre Jahvé et celui qui pratique la justice. « Jahvé m'a récompensé selon *ma* justice; Jahvé m'a rendu selon *ma* justice », dit le ps. XVIII, 21, 25.

Un mot peut résumer les conceptions du psalmiste :

Jahvé est juste en toutes ses voies. (CXLV, 17.)

Et il ajoute aussitôt :

Et bon en toutes ses œuvres.

Bonté et justice, ce sont les attributs que le psautier aime à réunir, ps. CIII, 17. L'auteur sacré s'adresse à Jahvé :

La justice et l'équité sont la base de ton trône;
La bonté et la fidélité précèdent ta face. (LXXXIX, 15.)

La bonté et la fidélité se sont rencontrées;
La justice et la paix se sont embrassées;
La fidélité a germé de la terre,
Et la justice a regardé du haut des cieux.
[(LXXXV, 11-12.)

On ne conçoit pas la bonté divine sans la justice, ni la justice sans la bonté. Cependant, avec quelle prédilection le psalmiste chante la bonté de Jahvé! On sent bien que, s'il fait appel à la justice divine pour punir les méchants et les impies, c'est parce qu'ils ne veulent pas se repentir et quitter leurs voies de perdition, c'est parce qu'ils continuent d'opprimer les faibles et les malheureux. Mais, pour les fidèles, pour les dévots, pour les justes, bonté et justice divines vont de pair :

Continue ta bonté à ceux qui te connaissent
Et ta justice à ceux qui ont le cœur droit. (XXXVI, 11.)

Aussi le poète qui a composé le ps. xxxvi magnifie-t-il ces deux attributs de Dieu :

Jahvé 'comme' les cieux est ta bonté ;
Ta fidélité 'va' jusqu'aux nues.
Ta justice est comme les montagnes de Dieu.
Tes jugements 'comme' le vaste Océan.
L'homme et l'animal tu les sauves ;
Jahvé, combien précieuse est ta bonté. (xxxvi, 6-8.)

D'autres auteurs lui font écho :

Élevée jusqu'aux cieux est ta bonté,
Et jusqu'aux nues ta fidélité. (lvii, 11 ; cf. cviii, 5.)

Dans le psautier on ne voit que bonté *universelle* de Dieu, une bonté qui se traduit en faveur et en miséricorde :

Auprès de Jahvé est la bonté. (cxxx, 7.)

Jahvé est bon envers tous,
Et sa miséricorde est sur toutes ses œuvres. (cxlv, 7.)

La terre est remplie de la bonté de Jahvé. (xxxiii, 5.)

Ta bonté est meilleure que la vie. (lxiii, 4.)

Universelle, cette bonté est également éternelle :

Jahvé, ta bonté est éternelle. (cxxxviii, 8.)

C'est pourquoi le psalmiste ne cesse de proclamer la *fidelité* de Jahvé, en même temps que sa bonté, ps. xxv, 10; lvii, 4; lxi, 8; lxxxix, 2, 25, 29, 34; xcviii, 3; cxxxviii, 3. Une bonté éternelle, ps. xxv, 6; c, 5; cvi, 1; cvii, 1, est une bonté fidèle. Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant que parfois revienne comme un refrain ou comme une réponse à des litanies cette courte phrase : «Car sa bonté est éternelle. » Ps cxxxvi, 1-26; cf. cxviii, 1-4, 29.

Le Juif ne pouvait, en effet, oublier qu'en un jour solennel Jahvé lui-même s'était écrié devant Moïse : « Jahvé! Jahvé! Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère, riche en bonté et en fidélité, qui conserve sa grâce jusqu'à mille générations, qui pardonne l'iniquité, la révolte et le péché. » Ex., xxxiv, 6-7. Ces mots, il les retrouvait dans son psautier, lxxxvi, 15, et il les voyait exaltés en une magnifique comparaison, celle de la miséricordieuse bonté d'un père pour ses enfants :

Jahvé est miséricordieux et compatissant,
Lent à la colère et riche en bonté [].
Il ne nous traite pas selon nos péchés,
Et ne nous rétribue pas selon nos iniquités.

Mais, autant les cieux sont élevés sur la terre,
Autant 's'élève' sa bonté sur ceux qui le craignent ;
Autant l'Orient est loin de l'Occident,
Autant il éloigne de nous nos fautes.

Comme un père est miséricordieux pour ses enfants,
Jahvé est miséricordieux pour ceux qui le craignent.
Car lui, il sait de quoi nous sommes formés,
Il se souvient que nous ne sommes que poussière.

L'homme, ses jours sont comme l'herbe ;
Comme la fleur des champs il fleurit ;
Qu'un souffle passe sur lui et il n'est plus ;
Et le lieu qu'il occupait ne le connaît plus. (ciii, 8-16.)

Les bontés de Jahvé, tant envers sa race qu'envers lui, l'Israélite s'en souvenait et le psalmiste les lui rappelait, ps. xxv, 6; lxxviii, 38. Et c'est pourquoi le fidèle pouvait répéter avec l'auteur sacré : « En ta bonté, j'ai confiance, Jahvé », ps. xiii, 6. Et encore :

Lorsque je disais : « Mon pied chancelle »,
Ta bonté, Jahvé, me soutenait. (xciv, 18.)

9° *Création, providence, gouvernement divin.* — Si nous unissons ces trois concepts, ce n'est pas que le psautier les confonde, c'est parce qu'ils sont très souvent imbriqués. Le psalmiste détaille les œuvres que Dieu a créées, mais c'est pour affirmer aussitôt, ou bien que Dieu s'en occupe, ou bien que toutes les créatures célèbrent la louange divine, ou bien que Dieu se trouve derrière toutes les manifestations de la nature.

C'est à la parole divine que l'auteur du ps. xxxiii attribue la création, et, dans cette œuvre divine, il discerne une activité générale de tous les attributs de Dieu.

La parole de Jahvé est droite,
Et toute son œuvre il l'a faite dans la vérité.
Il aime la justice et l'équité ;
La bonté de Jahvé remplit la terre.

Par la parole de Jahvé les cieux ont été faits,
Et par le souffle de sa bouche toute leur armée.
Il rassemble comme en un tas les eaux de la mer ;
Il place en des réservoirs les océans.

Toute la terre craint devant Jahvé ;
Tous les habitants du monde tremblent.
Car lui, il a dit et tout s'est fait ;
Lui, il a ordonné, et tout a subsisté. (xxxiii, 4-9.)

Il est difficile de s'exprimer d'une manière plus formelle au sujet de cette dépendance totale du monde vis-à-vis de Dieu qui l'a tiré de rien, uniquement par la parole qui appelle tout à l'existence.

D'autres psaumes viendront nous décrire en des strophes d'une haute inspiration, l'intervention de Dieu dans la nature. Les phénomènes les plus divers, Dieu les produit encore par sa parole toute-puissante :

Il envoie son ordre sur la terre ;
Avec rapidité s'élance sa parole.
Il répand la neige comme de la laine ;
Il saupoudre le givre comme de la poussière.

Il projette sa grêle comme par morceaux ;
Devant sa froidure les eaux se gèlent ;
Il envoie sa parole et il les fond ;
Il fait souffler son vent et les eaux coulent.
[(cxlvii, 15-18.)

C'est toi qui as partagé, par ta puissance, la mer,
Brisé les têtes des dragons sur les eaux.

C'est toi qui as fracassé les têtes du Léviathan,
Qui l'as donné en pâture au peuple 'des' bêtes fauves.
C'est toi qui as fait jaillir la source et le torrent ;
C'est toi qui as mis à sec des fleuves intarissables!

A toi est le jour, à toi aussi la nuit ;
Car c'est toi qui as créé la lumière et le soleil.
C'est toi qui as fixé toutes les limites de la terre.
L'été et l'hiver, c'est toi qui les as établis.
[(lxxiv, 13-17.)

Outre le ps. xciii, que nous avons déjà cité, il faut mentionner encore le ps. civ, dans lequel l'auteur nous fait assister à une véritable féerie d'activités humano-divines; son regard se porte successivement sur toutes les créatures et il en trace un portrait d'une variété remarquable. Extrayons-en ce simple passage :

Eux tous, ils attendent de toi
Que tu leur donnes leur nourriture en son temps.
Tu la leur donnes, ils la saisissent,
Tu ouvres ta main ils sont rassasiés de biens.

Tu caches ta face, ils sont dans l'épouvante ;
Tu reprends leur souffle, ils expirent ;
Tu envoies ton souffle, ils sont créés ;
Et tu renouvelles la face de la terre. (civ, 27-30.)

Rien n'échappe à ce gouvernement général du monde, ni à la providence particulière de Dieu :

Il compte le nombre des étoiles,
Toutes il les appelle par leur nom...
C'est lui qui couvre les cieux de nuages,
Qui prépare la pluie pour la terre.

C'est lui qui fait germer du gazon sur les montagnes
Et des plantes pour le service de l'homme'
C'est lui qui donne au bétail sa nourriture,
Aux petits du corbeau qui appellent. (CXLVII, 4, 8-9.)

Quand le psalmiste veut peindre l'intervention de Jahvé dans le tonnerre, il atteint à un sublime, qu'aucun poète n'a pu dépasser :

Donnez à Jahvé des petits de 'béliers' ;
Donnez à Jahvé gloire et puissance ;
Donnez à Jahvé la gloire de son nom :
Adorez Jahvé en des vêtements sacrés.

La voix de Jahvé sur les eaux [] tonne,
Le Dieu de gloire' sur les vastes eaux.
La voix de Jahvé est puissante [], majestueuse.
La voix de Jahvé brise les cèdres.

Jahvé brise les cèdres du Liban,
Il les fait bondir, tels le veau [], le jeune buffle.
La voix de Jahvé fait jaillir des éclairs ;
La voix de Jahvé fait trembler le désert.

Jahvé fait trembler le désert de Cadès.
La voix de Jahvé fait tournoyer les chênes ;
La voix de Jahvé' dépouille les forêts.
Dans son temple, tous disent 'sa gloire'.

La gloire de Jahvé trône sur le 'monde' ;
Jahvé trône comme roi pour toujours.
Que Jahvé donne la puissance à son peuple!
Que Jahvé bénisse son peuple dans la paix! (XXIX.)

Dans ce psaume, M. A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible*, Paris, 1926, p. 94, a vu « un hymne au vieux Yahvé naturiste, le Dieu qui se manifeste au milieu de la tempête et des flammes de feu ». Et il ajoute ces considérations, qui sont tout à fait dans le genre de Frazer, *ibid.*, p. 95 : « Yahvé tonnant au-dessus de l'océan céleste et faisant retentir sa voix sur le monde épouvanté, tandis que les *benê hâélôhîm* se rassemblent autour de lui pour lui rendre gloire, c'est là une représentation mythologique très primitive, et dont les conceptions plus abstraites et plus épurées du judaïsme postprophétique n'ont pas encore atténué la vigueur. Devant les cataclysmes de la nature, et particulièrement devant l'orage, l'homme a éprouvé une émotion religieuse profonde, un grand sentiment de terreur et d'admiration. C'est pourquoi, dans la plupart des religions anciennes, comme chez les non-civilisés de nos jours, le Dieu suprême est le Dieu de l'atmosphère et de la lumière, qui apparaît armé du tonnerre et de l'éclair au milieu des nuées. »

Il nous est impossible d'admettre ces considérations; elles nous paraissent hors de propos. S'il est un psaume dont la composition technique est achevée, c'est bien le ps. XXIX. La description du tonnerre et de l'orage et ses ravages dans le Liban et le désert de Cadès est d'une majesté unique. Quoi d'étonnant qu'un écrivain sacré en reporte sur Jahvé et sur « la voix de Jahvé » tous les effets! Nous sommes là en face d'une mentalité théologique qui s'affirme en d'autres endroits du psautier : tout rapporter à Dieu des phénomènes de la création. Qu'y a-t-il là de spécifiquement naturiste? Il faudrait soutenir que l'écrivain sacré est dupe de ses métaphores, de son poème, de sa technique. Laissons-lui son âme de poète; reconnaissons-lui la sublimité de son pathétique. On dirait bien plutôt d'une orchestration puissante, que d'une représentation « très primitive ». Ajoutons que le début du psaume, comme la finale, témoigne d'une composition à usage liturgique; on remarquera qu'au premier stique, au lieu de *benê hâélôhîm* (« fils de Dieu ») qui est l'expression employée par Job, II, 1, alors que le texte hébreu porte *benê 'élim* nous avons choisi l'interprétation des Septante *benê 'êlîm* (« petits de béliers »).

Terminons par cet appel à la louange universelle. Toute la création est conviée à proclamer la majesté du nom de Jahvé :

Louez Jahvé des cieux ;
Louez-le dans les hauteurs ;
Louez-le, vous tous, ses anges ;
Louez-le, vous tous, son armée.

Louez-le, soleil et lune ;
Louez-le, vous toutes, étoiles de lumière ;
Louez-le, cieux des cieux ;
Louez-le, eaux supérieures (au-dessus des cieux).

Qu'ils louent le nom de Jahvé,
Car, lui, il a commandé et ils furent créés ;
Il les a établis à jamais, pour toujours ;
Il a donné un statut qu'ils ne 'transgresseront' pas.

Louez Jahvé, de la terre,
Monstres et vous tous, océans,
Feu et grêle, neige et nuages,
Souffle de l'ouragan, exécuteur de sa parole.

Montagnes et vous toutes, collines,
Arbres à fruits, et vous tous, cèdres,
Animaux et vous tous, bestiaux,
Reptiles et oiseaux ailés.

Rois de la terre et vous tous, peuples,
Princes et vous tous, gouverneurs de la terre,
Jeunes gens et vous aussi jeunes filles,
Vieillards et enfants,

Qu'ils louent le nom de Jahvé,
Car son nom, seul, est élevé ;
Sa majesté est sur toute la terre,
Et il a élevé une corne pour son peuple. (CXLVIII, 1-13.)

10° *Les ministres de Dieu.* — Dans le concert de louange qui monte vers Jahvé, nous venons de voir les anges appelés à jouer leur rôle. En un autre passage, le psalmiste s'adresse de nouveau à eux : le contexte montre nettement que pour lui l'expression « Jahvé des armées », que nous avons signalée plus haut, a le sens de « Jahvé, Seigneur des armées célestes » :

Bénissez Jahvé, vous ses anges,
Héros vaillants qui accomplissez ses ordres []!
Bénissez Jahvé, vous toutes, ses armées,
Ministres qui accomplissez sa volonté! (CIII, 20-21.)

Le psautier contient peu de renseignements sur les anges. Sans doute faut-il les reconnaître sous l'appellation de « fils de Dieu » que l'on trouve dans le passage suivant :

Qui ressemble à Jahvé parmi les fils de Dieu?
(LXXXIX, 7.)

Les Septante et la Vulgate, ps. VIII, 6, les déclarent supérieurs à l'homme. Ils ont comme mission, on l'a vu, d'accomplir la volonté de Dieu. Cette mission, ils la remplissent soit en répandant le malheur contre les Israélites infidèles, ainsi que dans une répression apocalyptique :

Il lança contre eux l'ardeur de sa colère,
La fureur, la rage et la détresse,
Mission d'anges de malheur. (LXXVIII, 49.)

soit en protégeant celui qui s'est assis à l'ombre du Très-Haut :

Il ne fondra pas sur toi, le malheur,
Et le dommage ne s'approchera pas de ta tente.
Car à ses anges il a ordonné pour toi
De te garder dans toutes tes voies.

Sur leurs mains ils te porteront,
De peur que ton pied ne heurte contre la pierre.
Sur le lion et la vipère tu marcheras,
Tu écraseras le lionceau et le serpent. (XCI, 10-13.)

L'ange de Jahvé campe
Autour de ceux qui le craignent et il les délivre.
(XXXIV, 8.)

Quant à ceux qui attaquent les fidèles de Jahvé, l'ange les poursuit, ps. xxxv, 6. Nous n'avons aucune donnée, dans le psautier, qui nous permette de préciser la nature de ces anges.

Des *démons* ou du *diable*, il n'est pas question dans le texte hébraïque. Là où la Vulgate (et les Septante) lit, *ab incursu, et dæmonio meridiano* (xc, 6), l'hébreu doit se traduire : « Ni la contagion qui dévaste en plein midi » (xci, 6). Là où la Vulgate lit : *quoniam omnes dii gentium dæmonia* (xcv, 5), l'hébreu doit se traduire : « Car tous les dieux des peuples sont des idoles » (xcvi, 5). Là où la Vulgate porte : *qui facis angelos tuos spiritus* (ciii, 4), l'hébreu doit se traduire : « Il fait des rafales ses messagers » (civ, 4). Là, enfin, où la Vulgate dit : *Et diabolus stet a dextris ejus* (cviii, 6) l'hébreu se traduit : « Et qu'un adversaire se tienne à sa droite » (cix, 6).

II. L'HOMME. — 1° *Nature de l'homme.* — L'anthropologie du psautier n'est pas différente de celle des autres livres de l'Ancien Testament. « Les auteurs sacrés n'ont jamais eu l'intention de nous faire une théorie complète du composé humain. Trois termes toutefois ont à cet égard une importance spéciale : ce sont les mots *bâśâr*, *néféš* et *rûaḥ*, traduits couramment par « chair », « âme » et « esprit ». L'identification du mot *bâśâr* est facile; il désigne la chair, cette poussière, cette boue terrestre organisée par Yahweh en un corps humain, Gen, ii, 7. » J. Touzard, *Le développement de la doctrine de l'immortalité*, dans *Revue biblique*, 1898, p. 209.

Le mot *rûaḥ* se présente une quarantaine de fois dans le psautier; mais la plupart du temps il a le sens de « vent ». i, 4; xviii, 11, 16, 43; xxxv, 5, etc. Lorsqu'il s'applique à l'homme, il désigne ou bien la partie supérieure de l'âme qui est le siège de l'affliction et de l'abattement, xxxiv, 19; li, 19; lxxvii, 4, des sentiments religieux et moraux, li, 12, 13, 14; xxxii, 2; lxxviii, 8; cxliii, 10; ou bien le principe de vie qui peut défaillir, cxlii, 4; cxliii, 4, 7, ou s'évanouir, cxlvi, 4; en ce dernier cas, l'homme retourne à la poussière. Cet esprit de l'homme appartient à Dieu; c'est lui qui l'insuffle à l'homme pour le faire vivre, c'est lui aussi qui le retire pour le faire mourir : mais ce n'est pas un cas spécial à l'homme; tous les êtres vivants sont pareillement dépendants :

Tu caches ta face, ils sont dans l'épouvante;
Tu reprends leur souffle, ils expirent.
Tu envoies ton souffle, ils sont créés;
Et tu renouvelles la face de la terre. (civ, 29-30.)

C'est à la garde de Dieu que le psalmiste confie cette *rûaḥ*, qu'on la prenne pour le principe de vie, ou pour la faculté de vie supérieure :

En tes mains, je remets mon esprit,
Tu m'as délivré, Jahvé. (xxxi, 6.)

Le psautier emploie bien plus souvent le mot de *néféš*, qui veut dire « âme ». On peut se demander si après la mort la *rûaḥ*, le souffle, l'esprit est rendu à l'homme; la réponse paraît bien négative. Mais l'âme ne périt point, elle continue de subsister, ainsi que nous le verrons, et tandis que, Dieu ayant retiré son souffle de vie, le corps ou la chair s'en va au tombeau, la *néféš* ou « l'âme » ne disparaît point, mais s'en va au séjour des morts (scheôl).

Souviens-toi, 'Seigneur', de ce qu'est la vie,
Pour quel rien tu as créé tous les fils des hommes.
Quel est l'homme vivant qui ne verra pas la mort,
Soustraira son âme au scheôl? (lxxxix, 48-49.)

Nous reviendrons plus loin sur cette idée du scheôl. Pour le moment, retenons cette loi universelle de la mort, et aussi la constatation assez amère de la misère de l'homme. Cette constatation, nous la retrouvons en d'autres passages. Nous avons déjà cité les ps. xc, 3-10, et ciii, 15.

Jahvé, qu'est l'homme pour que tu le connaisses?
Le fils de l'homme, pour que tu penses à lui?
L'homme est semblable à un souffle;
Ses jours sont comme l'ombre qui passe. (cxliv, 3-4.)

Fais-moi connaître, ô Jahvé, ma fin;
Et la mesure de mes jours quelle est-elle? []
[]Quelques palmes tu as données à mes jours;
Et ma durée est comme un rien devant toi.

[]Comme un souffle se tiennent tous les hommes;
[]Comme une ombre l'homme s'en va;
[]Pour rien il s'agite; il amasse;
Et ne sait pas qui recueillera. (xxxix, 5-7.)

La brièveté de la vie est dépeinte sous les images d'un souffle, d'une ombre, de l'herbe qui se flétrit, et aussi sous celle de la sauterelle qui disparaît :

Comme l'ombre qui décline je m'en vais;
Je suis ballotté comme la sauterelle. (cix, 23.)

Soixante-dix ans, peut-être quatre-vingts, ce total de nos années « n'est que peine et vanité, car il passe vite et nous nous envolons », ps. xc, 10.

Et pourtant un psaume, qui nous est familier, ne laisse pas de chanter la grandeur de l'homme en des termes incomparables. Le psalmiste, ému de tant de dignité, entonne la louange de Jahvé devant le spectacle que lui offre la splendeur de l'homme, centre de toute la création :

Quand je contemple [] l'ouvrage de tes mains,
La lune et les étoiles que tu as formées,
Qu'est donc le mortel que tu songes à lui,
Et le fils de l'homme que tu t'en occupes?

Car tu lui as fait manquer de peu d'être un Dieu,
Et de gloire et de majesté tu l'as couronné.
Tu le fais présider aux œuvres de tes mains.
Tu as tout placé sous ses pieds :

Brebis et bœufs tout ensemble,
Et aussi bêtes des champs,
Oiseaux des cieux et poissons de la mer,
Ce qui sillonne les sentiers des eaux. (viii, 4-9.)

2° *Vie religieuse et morale.* — M. H. Wheeler Robinson, *The inner Life of the psalmists*, dans *The psalmists*, Oxford, 1926, p. 46, a essayé de définir en quoi consistait essentiellement la vie religieuse et morale de l'homme d'après le psautier et il écrit : « La note tonique du psautier semble être donnée dans ces mots du ps. l, 15 :

Appelle-moi au jour de la détresse
Je te délivrerai et tu me glorifieras,

mots qui, ainsi que le dit Gunkel, résument brièvement toute la vie du fidèle. »

Nous ne pouvons souscrire à cette opinion. Sans doute, ce verset du ps. l nous offre l'une des pensées les plus chères aux psalmistes : Dieu ne se laisse pas appeler en vain par son fidèle; il vient à son secours; et le fidèle n'a rien de plus à cœur que de glorifier celui qui l'a délivré. Mais c'est faire trop dépendre la vie religieuse de l'Israélite de la détresse où il se trouve. Antérieurement à ces sentiments, il y en a d'autres plus calmes, et tout aussi vrais; ils correspondent à un état d'âme plus général, indépendant de la détresse momentanée du pieux Israélite.

Pour nous, la vie religieuse et morale du psautier se résume bien mieux dans la strophe suivante :

Une seule chose j'ai demandé à Jahvé;
Cela je le recherche :
Habiter dans la maison de Jahvé
Tous les jours de ma vie,
Afin de jouir de l'amitié de Jahvé
Et d'admirer son temple. (xxvii, 4.)

Ces deux derniers mots caractérisent fort bien l'idéal du fidèle : jouir de l'amitié de Jahvé et admirer son temple. Nous retrouvons sous la plume du psalmiste ce que la religion nouvelle ne fera que mettre davantage en valeur : l'amitié de Jahvé. Y participer, en jouir, n'est-ce pas le principal de la vertu théologale par excellence? Si l'auteur ajoute : et admirer son temple, c'est que, pour lui, le temple n'est pas seulement la construction de pierres dont s'émerveilleront un jour les disciples même de Notre-Seigneur, c'est l'habitation de Jahvé. A Sion, Jahvé a placé sa demeure, ps. IX, 12; XLVIII, 2-4; LXXVI, 3; c'est la montagne où il fait sa résidence, ps. LXXIV, 2. De Sion, il protège les siens, ps. XX, 2, et bénit son peuple. Ps. CXXVIII, 5.

1. *Culte du temple.* — Que le fidèle demeure à Jérusalem ou qu'il s'y rende en pèlerinage, c'est vers le sanctuaire que ses yeux se tournent : là, il sera sous la houlette du bon pasteur et n'aura rien à craindre. Volontiers, Israel se compare au peuple du pâturage de Dieu, au troupeau que sa main conduit, ps. XCV, 7; C, 3. C'est pourquoi, sous la direction du pasteur qu'est Dieu, il parviendra à la maison de Jahvé, sans encombre, sans souffrances, sans embûches :

Jahvé est mon pasteur, je ne manque de rien;
Dans les prairies il me fait coucher.
Près des eaux où l'on se repose, il me conduit;
Il restaure mon âme.

Il me guide dans les bons chemins
A cause de son nom [].
Avec moi sont ta houlette et ton bâton;
Ils me sauvegardent.

Tu as dressé devant moi une table,
En face de mes ennemis;
Tu as oint d'huile ma tête.
Ma coupe est abondante.

Oui, la bonté et la faveur me poursuivent
Tous les jours de ma vie;
Et j'habiterai dans la maison de Jahvé
Pour de longs jours. (XXIII, 1-6.)

Si le fidèle désire la maison de Jahvé, c'est pour y trouver Dieu; en réalité, ce qu'il poursuit, c'est le commerce intime avec Jahvé :

'Jahvé', tu es mon Dieu, je te cherche;
Mon âme a soif de toi;
Ma chair languit après toi,
Comme une herbe desséchée [], sans eau.
C'est ainsi que dans le sanctuaire je te contemplais,
Pour voir ta puissance et ta gloire. (LXIII, 2-3.)

Quoi de plus élevé que cette recherche de Dieu et que cette contemplation divine! Le fidèle y trouve sa véritable félicité :

Heureux qui tu choisis et fais approcher,
Pour qu'il habite tes parvis !
'Il' sera rassasié du bonheur de ta maison,
'De' la sainteté de ton temple. (LXV, 5.)

Aussi est-ce une vraie joie pour l'Israélite que de se rendre en pèlerin à Jérusalem. D'avance son âme exulte :

Je me réjouis quand on me dit :
« Allons à la maison de Jahvé. »
Nos pieds se sont fixés
A tes portes, Jérusalem.

Jérusalem, bâtie comme une ville
Où l'on 'se réunit' ensemble;
C'est là que montent les tribus,
Les tribus de Iah. (CXXII, 1-3.)

On sent, à travers le texte mutilé d'une partie du ps. LXXXIV, que la vision qui attend les pèlerins les soutient dans leur marche difficile. Voici comment nous restituons ces versets :

Heureux ceux dont la force est en toi,
Pèlerins de la vallée de larmes.
Ils placent les 'montées' dans leur cœur,
Et le guide entonne les 'bénédictions'.
Ils vont de plus en plus vaillants,
Marchant vers Dieu dans Sion. (LXXXIV, 6-8.)

Le pèlerin ne peut qu'envier le Juif qui habite Jérusalem et qui peut se rendre chaque jour, et plusieurs fois par jour, au sanctuaire divin :

Combien est aimable ta demeure,
Jahvé des armées.
Mon âme soupire et s'épuise
Après tes parvis, Jahvé.

Mon cœur et ma chair exultent
Après le Dieu vivant.
'Après' tes autels, Jahvé des armées,
Mon roi et mon Dieu.

Même l'oiseau se trouve [] un nid,
Où il dépose ses petits.
Heureux ceux qui habitent ta maison,
Où sans cesse ils te louent.

Car un jour dans tes parvis vaut mieux
Que mille 'dans les rues'
Et se tenir au seuil de la maison de mon Dieu
Que séjourner dans les tentes []. (LXXXIV, 2-5, 11.)

De ces pèlerinages le fidèle remportait dans sa province le souvenir réconfortant :

Voici ce que je me rappelle, en répandant
En moi mon âme :
Je me rendais en compagnie des 'nobles'
A la maison de Dieu,
En des accents de joie et de louange,
Tumulte de fête. (XLII, 5; cf. XLIII, 3-4.)

Nul doute qu'au milieu de ces réjouissances, le pèlerin, comme le fidèle de Jérusalem, ne goûtât la présence divine :

Pour faire entendre la voix de ta louange
Et pour raconter toutes tes merveilles, Jahvé,
J'ai aimé le séjour de ta maison,
Et le lieu où réside ta gloire. [(XXVI, 7.)

Voilà bien ce que cherchait avant tout l'âme de tout Israélite dans ses visites au sanctuaire de Sion : le lieu où réside la gloire de Jahvé. Là, on était sûr de rencontrer l'amitié divine, en présence du Dieu vivant. Splendide conception de vie religieuse, que l'on oublie trop souvent quand on parle de la piété du psautier! Et si proche de la religion nouvelle! Rien de formaliste en ces accents du psalmiste, qui révèlent l'objet profond de sa contemplation intérieure, Jahvé :

La splendeur et la majesté sont devant sa face,
La puissance et la magnificence dans son sanctuaire.
[(XCVI, 6.)

Si la fréquentation du Temple est avant tout satisfaction d'une vie surnaturelle, il n'en est pas moins vrai qu'elle s'accompagne de manifestations extérieures, communes à toute religion, mais particulièrement développées chez les Israélites, danses, processions, chants, musique, cf. ps. CXLIX et CL. En outre, le culte du Temple comporte un rituel, holocaustes, offrandes, accomplissement de vœux, sacrifices de toutes sortes. Le psautier n'a garde d'oublier cet aspect sacrificiel de la religion juive :

A toi 'convient' la louange
'Jahvé', dans Sion;
Et on acquitte le vœu envers toi,
Qui entends la prière.

Jusqu'à toi vient toute chair,
'A cause' des iniquités.
Nos transgressions pèsent sur 'nous';
Toi, tu les pardonnes. (LXV, 2-4.)

J'entrerai dans ta maison avec des holocaustes;
J'acquitterai envers toi mes vœux,
Pour lesquels mes lèvres se sont ouvertes
Et que ma bouche a prononcés dans ma détresse.
J'apporterai des brebis grasses en holocaustes [],
J'offrirai le bœuf et les boucs.
[(LXVI, 13-15; cf. LVI, 13; CXVI, 12-14, 17-19.)

C'est d'ailleurs l'ordre formel du psalmiste :

Donnez à Jahvé
La gloire de son nom;
Apportez l'offrande
Et venez à ses parvis. (XCVI, 8.)

Cependant il est indéniable que Jahvé réclame impérieusement le culte intérieur avant le culte extérieur. Une religion qui ne se traduirait que par des rites sacrificiels n'aurait pas sa faveur. Ce que Jahvé exige de ses fidèles, c'est, d'une part, l'adoration et la louange et, d'autre part, la contrition et l'humilité du cœur en même temps que la pureté et l'innocence de l'âme. Voici trois beaux textes qui apportent sur ce sujet toute la clarté désirable. Dans le premier, Jahvé s'adresse à son peuple :

Ce n'est pas à cause de tes sacrifices que je te reprends;
Car tes holocaustes sont toujours devant moi.
Je ne prends pas de ta maison le jeune taureau,
Ni de tes bercails les boucs.

Car à moi sont tous les animaux de la forêt,
Toutes les bêtes des 'montagnes' par milliers.
Je connais tous les oiseaux 'des cieux',
Et ce qui se meut dans les champs m'appartient.

Si j'avais faim, je ne te le dirais pas;
Car à moi est le monde et tout ce qu'il contient.
Est-ce que je mange la chair des taureaux?
Est-ce que je bois le sang des boucs?

Offre à Dieu le sacrifice de louange
Et accomplis tes vœux envers le Très-Haut.
Et appelle-moi au jour de la détresse,
Je te délivrerai et tu me glorifieras. (L, 8-15.)

Par réaction contre une religion trop ritualiste et trop matérialiste, l'auteur du *Miserere* accentue davantage le sentiment intérieur qui doit animer le fidèle et fait écho à plusieurs diatribes des prophètes contre un culte sacrificiel sans âme et sans esprit :

Tu ne te plais pas au sacrifice []
Et si j'offre l'holocauste, tu ne l'accueilles pas.
[] Le cœur contrit et humilié,
'Jahvé', tu ne le dédaignes pas. (LI, 19.)

Une glose a fort bien compris ce que voulait le psalmiste. Elle commente de la manière suivante : « Les sacrifices de Dieu, c'est un esprit contrit. » Voilà ce que Jahvé accepte favorablement, voilà à quoi il se plaît.

Le troisième texte se meut dans une atmosphère plus calme et plus irénique. Il spécifie quelles sont les conditions pour être admis dans le Temple et y goûter les joies spirituelles de l'amitié et de la contemplation divines :

Qui gravira la montagne de Jahvé,
Et qui se tiendra dans sa demeure sainte?
Celui qui a les mains innocentes et le cœur pur,
Qui ne porte point son âme vers le mal []. (XXIV, 3-4.)

Le ps. XV, qui est à rattacher directement au ps. XXIV, ne fait que préciser en quoi consistent ces conditions : innocence et pureté de cœur; cf. aussi ps. XXVI, 5-6.

N'était-il pas possible de trouver en d'autres peuples qu'en Israël cet appel vers Jahvé et ces conditions de vie pure de tout mal et capable de tout bien? L'auteur du ps. LXXXVII a cru à cette possibilité; cette idée l'exalte et il voit en pensée une multitude de peuples se rattachant à Jahvé. Le centre du culte étant à Jérusalem, il a composé un chant dithyrambique pour célébrer ce qu'on peut appeler, sans aucune exagération, la maternité spirituelle de Sion; on y perçoit cet enthousiasme universaliste que nous avons constaté dans le ps. LXVIII et, malheureusement, comme dans ce dernier psaume un glossateur nationaliste et particulariste a apporté de tels changements par quelques retouches textuelles que le chant en est devenu très difficile à comprendre. En voici un essai de restitution :

Jahvé aime les portes de Sion
Plus que toutes les tentes de Jacob.
On rapporte de toi des merveilles,
Ville de Dieu.

Je compte Rahab et Babel
Parmi ceux qui 'connaissent Jahvé'
La Philistie, Tyr, avec Coush.
Ils sont nés, chacun, là.

A Sion ils disent : 'Maman',
Car chacun y est né [].
Jahvé enregistre par écrit [] :
Celui-ci est né là.

2. *La Loi.* — Avoir les mains innocentes et le cœur pur et ne point porter son âme vers le mal, qu'est-ce autre chose dans le concret que pratiquer la Loi qui a été donnée à Jacob et établie en Israël, ps. LXXVIII, 5?

Pour célébrer la beauté de cette Loi, l'auteur sacré lui a consacré tout un psaume de 176 versets, psaume alphabétique, merveilleusement composé au point de vue technique, dont chacune des vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu commence successivement huit versets, voir F. Zorell, S. J., *Textkritisches zum 119. (118.) Psalm*, dans *Biblica*, 1923, p. 375-380. Tout y est dit avec une plénitude et une variété qui prouve dans son auteur un véritable artiste.

A côté de ce long poème didactique, le psautier contient un chant délicieux dans sa brièveté :

La loi de Jahvé est parfaite;
Elle recrée l'âme.
L'enseignement de Jahvé est sûr;
Il instruit l'ignorant.

Les préceptes de Jahvé sont droits;
Ils réjouissent le cœur;
Le commandement de Jahvé est clair;
Il illumine les yeux.

La crainte de Jahvé est pure;
Elle demeure à jamais.
Les jugements de Jahvé sont vérité;
Ils sont tous équitables.

Ils sont plus précieux que l'or
Et que beaucoup de métal fin.
Et ils sont plus doux que le miel
Et que le produit des rayons.

Aussi ton serviteur s'y attache;
A les garder il y a grand profit.
Les erreurs qui les fera remarquer?
Purifie-moi de celle que j'ignore. (XIX, 8-13.)

C'est un vrai bonheur que de méditer jour et nuit sur la loi de Jahvé, ps. I, 2. L'homme qui s'y prête,

Il sera comme un arbre planté
Auprès des cours d'eau,
Qui donne son fruit en son temps
Et dont le feuillage ne se flétrit point.
Tout ce qu'il fait il réussira. (I, 3-4.)

Ici encore, il s'agit bien plus de culte intérieur, de culte en esprit et en vérité, que de pratiques extérieures.

La Loi doit être inscrite dans le cœur du fidèle, ps. XXXVII, 31. Elle n'est que l'expression de la volonté divine. La mettre en pratique, c'est avant tout faire la volonté de Dieu :

La victime et l'offrande, tu n'as pas désiré ;
Mais tu m'as 'ouvert' les oreilles.
L'holocauste et le sacrifice tu n'as pas demandé ;
[] Vois, je suis venu.

[] Le rouleau du livre est écrit en moi
Pour que je fasse ta volonté.
Mon Dieu tu as 'reconnu' [] ta loi
A l'intérieur de mes entrailles. (XL, 7-9.)

Trois vertus, qui sont souvent prônées dans les psaumes, aident le fidèle à garder la loi et les commandements de Jahvé, malgré toutes les difficultés de cette tâche : *a)* La confiance en Jahvé, XXV, 2; XXVII, 3; XXVIII, 7; XL, 6; LVI, 5, 12; etc. *b)* L'espérance en Jahvé, XXV, 3; XXXIX, 8; XL, 5, etc. *c)* La crainte de Jahvé, XXV, 12; XXXIV, 10; CIII, 17; CXV, 11. Cette crainte n'a pas nécessairement un caractère servile. On peut même dire qu'elle est surtout inspirée par l'amour et qu'elle attire l'amour et la familiarité de Dieu.

Le secret de Jahvé est pour ceux qui le craignent. [(XXV, 14.)
Jahvé prend plaisir en ceux qui le craignent,
En ceux qui espèrent en sa bonté. (CXLVII, 11.)

Jahvé est proche de tous ceux qui l'invoquent,
De tous ceux qui l'invoquent avec sincérité.
Il réalise le désir de tous ceux qui le craignent,
Il entend leur cri et les sauve.
Jahvé garde tous ceux qui l'aiment. (CXLV, 18-20.)

Aussi nous dit-on que la crainte de Dieu est le principe ou le *summum* de la sagesse, CXI, 10.

Le fidèle, confiant en Jahvé, qui espère en lui et qui le craint, s'attache de toute son âme à la Loi; il en garde toutes les prescriptions et peut s'écrier :

Alors je serai parfait et pur,
Sans une multitude de péchés. (XIX, 14.)

3. *Le péché.* — Le péché, pour le psalmiste, est une transgression de la loi de Jahvé, un manque de confiance et d'espoir en Dieu, une absence de crainte de Jahvé. Le péché comporte une souillure dont il faut se laver intérieurement, ps. LI, 3. C'est un pesant fardeau, trop lourd à porter, ps. XXXVIII, 5.

Les espèces de péché sont très diverses; elles sont aussi variées que les ordonnances de la Loi. Certaines sont plus particulières aux fonctions spéciales remplies par des catégories d'individus comme les magistrats et les juges, ps. LVIII, LXXXII, XCIV.

Le ps. XV nous énumère quelques infractions réprouvées par Dieu et qu'évite le vrai fidèle :

Celui qui marche innocent et pratique la justice
Et qui dit la vérité en son cœur,
Qui ne calomnie pas avec sa langue,
Qui ne fait pas de mal à son prochain
Et ne jette pas l'opprobre sur son voisin.
S'il a fait un vœu onéreux, il ne change point.
Il ne prête pas son argent à intérêt
Et ne reçoit pas de présent contre l'innocent. [(XV, 2-5.)

Dans le ps. CI, nous voyons le fidèle dans l'exercice de sa vie morale et sociale. Le psalmiste indique comment il conçoit cette activité de chaque jour : en regard des diverses infractions que commet le méchant, le juste qui pratique comme Dieu la bonté et le droit détaille sa manière de faire :

La bonté et le droit 'je garderai'
A cause de toi Jahvé [].
Je serai attentif à la voie de l'innocence,
[] qui se présentera à moi.
Je me conduirai dans l'innocence de mon cœur,
A l'intérieur de ma maison.
Je ne placerai devant mon regard
Aucune intention scélérate.

'Celui qui commet' des fautes j'ai détesté ;
Il ne s'attachera pas à moi.
Le pervers s'éloignera de moi ;
Le méchant, je ne le connaîtrai pas.

Celui qui calomnie en secret son prochain,
Celui-là je l'exterminerai
Celui qui a l'œil hautain et le cœur orgueilleux,
Celui-là je ne le supporterai pas.

Mon regard sera sur les fidèles du pays,
Pour qu'ils demeurent avec moi.
Celui qui marche dans la voie de l'innocence,
Celui-là sera mon serviteur.

Il ne demeurera pas à l'intérieur de ma maison,
Celui qui pratique la fourberie.
Celui qui dit des mensonges ne restera pas
Devant mon regard. (CI, 1-7.)

Le ps. L contient cette diatribe contre le pécheur

Qu'as-tu à parler de mes décrets
Et à mettre mon alliance dans ta bouche,
Alors que tu hais la discipline
Et que tu jettes mes paroles derrière toi?

Si tu vois un voleur, tu deviens son ami,
Et avec les adultères tu fais cause commune.
Tu livres ta bouche au mal,
Et ta langue tisse la tromperie.

Tu parles 'honteusement' contre ton frère ;
Tu lances l'injure contre le fils de ta mère.
Voilà ce que tu as fait et je me suis tu ;
Tu t'es imaginé que j'étais comme toi. (L, 16-21.)

En plus des péchés individuels, il y a les péchés nationaux, les fautes d'Israël contre son Dieu, dont il n'a pas reconnu les bienfaits :

Nous avons péché comme nos pères,
Nous avons commis l'iniquité,
Nous avons fait le mal. (CVI, 6.)

Tout le ps. CVI, est un rappel des ingratitudes d'Israël. Dans le ps. LXXVIII, qui est l'histoire du pardon divin dans l'histoire d'Israël, nous trouvons le même reproche :

Ils n'ont pas gardé l'alliance de Dieu,
Et sa Loi ils ont refusé de la suivre,
Et ils ont oublié les hauts faits
Et les merveilles qu'il leur avait fait voir. [(LXXVIII, (10-11.)

Aveu, repentir, appel à la pitié et à la miséricorde divine, tels sont les sentiments du fidèle qui veut se faire pardonner sa faute :

Pour moi, j'ai dit :
Jahvé, aie pitié de moi.
Guéris mon âme ;
Car j'ai péché contre toi. (XLI, 5.)

Il n'est pas exagéré de dire que tout le psautier est rempli de cet appel à la pitié de Jahvé.

Des péchés de ma jeunesse ne te souviens pas. (XXV, 6.)

A cause de ton nom, Jahvé,
Tu pardonnes mon péché, car il est grand. (XXV, 11.)

'Secours' ma misère et ma peine
Et pardonne tous mes péchés. (XXV, 18.)

C'est que l'auteur du ps. CXLIII, 2, déclare :

Aucun vivant n'est juste devant ta face.

L'Église a fait choix, dans le psautier, de sept psaumes destinés à devenir des formules de prière pour les

jours de pénitence, de deuil et de calamité. Ces sept psaumes de la pénitence forment un ensemble, dont on peut souligner l'ordonnance logique de la manière suivante :

Tout d'abord la tentation avec ses émois, ps. VI :

Mon âme est dans une grande épouvante;
Mais toi, Jahvé, jusques à quand?...
Reviens [], délivre mon âme;
Sauve-moi à cause de ta miséricorde. (VI, 4-5.)

Puis la chute avec ses funestes conséquences, ps. XXXVIII :

Il n'y a rien d'intact dans ma chair [];
Il n'y a rien de sain dans mes os [].
Oui, mes iniquités ont dépassé ma tête;
Comme un pesant fardeau, elle pèsent trop pour moi. [(XXXVIII, 4-5.)

Ensuite la contrition après le péché commis, ps. LI :

Aie pitié de moi, 'Jahvé', dans ta bonté;
Selon la grandeur de ta miséricorde efface mes péchés.
Lave-moi complètement de mon iniquité
Et de ma faute purifie-moi.

Car mes péchés, moi je les connais
Et mon iniquité est constamment devant moi.
Contre toi, contre toi seul, j'ai péché,
Et j'ai fait ce qui est mal à tes yeux...

Ote mon péché avec l'hysope et je serai pur.
Lave-moi et je serai plus blanc que la neige...
Détourne ta face de mes péchés,
Et toutes mes iniquités efface-les. (LI, 3-6, 9, 11.)

Voici l'appel vers le secours divin, suivi du pardon, ps. CII, CXXX, CXLIII. Le *De profundis* est un chef-d'œuvre d'ardente supplication :

Des profondeurs je t'ai appelé, Jahvé,
Entends ma voix.
Qu'elles soient attentives, tes oreilles,
A ma voix suppliante !

Si tu observes les fautes, Jahvé,
Qui donc subsistera?
Mais près de toi est le pardon,
C'est pourquoi j'ai espéré.

Jahvé, mon âme a espéré;
Et après ta parole j'aspire
Mon âme aspire après Jahvé,
Plus que les veilleurs après l'aurore.

Espère, Israël, en Jahvé,
Car près de Jahvé est la miséricorde.
C'est lui qui rachète Israël
De toutes ses fautes. (CXXX, 1-8.)

Enfin s'épanouit le bonheur après le pardon, ps. XXXII :

Heureux celui dont la faute est pardonnée,
Celui dont le peché est couvert.
Heureux l'homme, à qui il n'impute pas,
Jahvé, l'iniquité.

J'ai avoué 'contre moi'
Ma faute à Jahvé;
Et toi, tu as effacé
L'iniquité de mon péché. (XXXII, 1-2, 5.)

4. *Artisans d'iniquité et pauvres.* — Un terme revient fréquemment dans le psautier, c'est celui de *pô'alê-'âvén*, que l'on peut traduire par « artisans d'iniquité ». Ce sont les méchants, les impies, les orgueilleux, les blasphémateurs, les oppresseurs. M. Sigmund Mowinckel en a parlé abondamment dans sa première étude sur les psaumes, parue sous le titre : *Awän und die individuellen Klagepsalmen*, Kristiania, 1921.

En négligeant les nuances, on pourrait résumer la thèse de M. Mowinckel de la façon suivante : le mot hébraïque *'âvén* a le sens de « magie », que n'a pas su découvrir le dictionnaire de Gesenius-Buhl; les *pô'alê-'âvén* (que l'on traduit d'ordinaire par « artisans d'iniquité ») sont donc des « magiciens ». De cette magie on retrouve des manifestations dans la croyance populaire israélite. Or, les psaumes individuels de plainte ont une grande ressemblance avec les psaumes babyloniens. Mais ces psaumes babyloniens sont tout imprégnés de formules et d'allusions magiques. Il est donc clair que la magie est également en vue dans les psaumes hébraïques. Ce sont des sorciers qu'il faut voir sous le mot générique d'ennemis. Les psaumes individuels étaient des psaumes liturgiques, qui portent encore la trace de leur destination cultuelle; on se rendait au Temple pour accomplir les rites de purification contre la magie et ses funestes sortilèges. Dès avant la période des Machabées, quand on cessa d'employer les rites de purification contre la magie, on changea la destination des psaumes individuels de lamentation et, par des additions diverses, on leur donna un sens collectif.

A cela on peut répondre que sans doute la magie joue un grand rôle dans les psaumes babyloniens; mais n'est-il pas hâtif d'en conclure, à cause de vagues ressemblances, que les psaumes hébraïques de plainte sont, eux aussi, de caractère magique? Car il ne saurait échapper à personne que la magie ne s'est aucunement développée dans la religion hébraïque comme dans la religion babylonienne; les témoignages, contrôlés avec soin, sur l'existence d'une magie israélite se réduisent à peu de chose. Reste le mot hébraïque *'âvén* qui forme le point de départ de l'argumentation de M. Mowinckel. Est-on en droit de lui donner le sens de magie? Nous ne le croyons pas. M. Mowinckel invoque deux versets des Nombres, XXIII, 21, 23, qu'il rapproche. et un passage de I Reg., XV, 23, où le mot *'âvén* serait en parallèle avec *qésém*, « divination ». Le rapprochement des deux versets des Nombres ne s'impose pas tellement qu'il faille recourir au sens de « magie » pour le terme *'âvén*, et dans le livre des Rois *'âvén* est en relation, plus probablement, avec le mot « péché » (cf. Dhorme. *Les livres de Samuel*, p. 135). M. Mowinckel traduit encore *pô'alê-'âvén* par magiciens, sous prétexte que cette expression s'applique à des gens qui causent du dommage à des hommes innocents et sans défense, qui les tuent, qui leur enlèvent leurs biens, qui les rendent malades, qui exercent dans l'ombre leurs pratiques perfides, qui agissent avec leur langue et des mots puissants, qui se servent de moyens et de gestes singuliers et leur attribuent une puissance particulière. Mais ce sont là des traits qui ne sont nullement spéciaux aux magiciens. Et encore faut-il dire que M. Mowinckel choisit des formules qui rendraient l'équivalence entre *'âvén* et magie plus naturelle et plus évidente. Il suffira de lire, par exemple les ps. XII et XLI; on n'y découvrira rien de magique, mais des lèvres trompeuses et des médisances dont la malfaisance n'a pas besoin pour agir efficacement de s'aider de pratiques magiques. Voir un minutieux compte rendu de la thèse de M. Mowinckel par M. E. Podechard, dans *Revue biblique*, 1923, p. 141-145.

L'on voit par là que rien n'est plus facile que de faire des thèses à propos du psautier. Le fidèle se sent écrasé sous le poids de ses fautes; il s'imagine que son âme va descendre au scheôl; il décrit son état comme une maladie qui le met à deux doigts des portes du tombeau. D'où la tentation de voir dans tous les psaumes semblables des morceaux composés par des malades qui vont chercher près de Jahvé, avec le secours de rites magiques, la santé qu'ils ont soi-disant perdue. Le fidèle se sent dominé et opprimé par une caste de gens sans aveu et de riches sans foi ni loi; il oppose sa pauvreté à la richesse des méchants. D'où la tentation d'identifier fidèle et pauvre et de faire de ces pauvres

une communauté qui s'oppose à la caste des méchants. Cette dernière thèse commande toute la première partie de l'ouvrage d'Is. Loeb, *La littérature des pauvres dans la Bible*, Paris, 1892, et il faut constamment réagir contre un esprit systématique qui dirige toute la discussion et en fausse les nombreuses données et les multiples renseignements. Pourtant Loeb écrit, p. 7 : « La misère du « pauvre », on le sait, est moitié réelle et moitié fictive... Dans sa misère et dans les souffrances qu'il endure de la part du méchant, il y a beaucoup d'illusion, le mal dont il souffre est à moitié imaginaire, un mal de poète, où il entre une forte dose de convention. » Cette constatation aurait dû garder l'auteur d'une systématisation qui nuit gravement à son exposé.

M. A. Causse, *Les « pauvres » d'Israël*, Strasbourg, 1922, p. 100, proteste contre ces réflexions de Loeb : « Les souffrances de la pauvreté, même sous le ciel palestinien, ne sont pas nécessairement des fictions littéraires. » D'accord. Mais il nous paraît que c'est une faute de perspective que de vouloir centrer toute la piété juive du psautier sur une conception des « pauvres ». Le psautier est le livre du fidèle, bien plus que le livre des « pauvres » conçus comme un groupement, bien que le fidèle soit parfois réduit, par les procédés malhonnêtes des méchants, à la plus extrême pauvreté, et qu'il puisse être jeté dans un état lamentable de prostration par la considération de ses péchés. Je ne citerai qu'un exemple de ce gauchissement pratiqué par M. Causse. Dans le chapitre qui concerne la communauté des pauvres (rien ne permet de traduire ainsi la grande assemblée dont il est parlé, ps. XXII, 23; XXXV, 18; XL, 10-11), M. Causse écrit, p. 105 : « Il est seulement vrai que les pauvres dispersés dans le pays se savent unis par des liens très étroits. Ils sont une famille spirituelle. Ils souffrent ensemble et ils luttent ensemble pour le triomphe de la loi de Dieu. Ils connaissent la douceur infinie de l'union des âmes, l'union dans le culte et dans l'aspiration. » Et l'auteur cite à l'appui le ps. CXXXIII, dont nous pouvons donner la traduction critique suivante :

Voici, qu'elle est bonne et qu'elle est agréable
La cohabitation des frères [].
C'est comme une huile délicieuse sur la tête
'Qui' descend sur la barbe.

'C'est comme' la barbe d'Aaron qui descend
Sur le bord de ses vêtements.
C'est comme une rosée de l'Hermon qui descend
Sur les monts de Sion.

Car c'est là que Jahvé a envoyé
La bénédiction [] pour toujours.

Ce petit morceau est tout à fait charmant. L'écrivain sacré a trouvé de jolies comparaisons pour chanter la cohabitation fraternelle. Il n'y a rien de plus et c'est déjà beaucoup. M. Causse (*op. cit.*) commente d'abord assez rigoureusement le texte, puis peu à peu reprend son idée de la communauté des *'anâwîm*, qu'on n'aperçoit pas du tout dans le psaume, à moins de supposer que tout fidèle est un *'ânâw* : « Dans les paroles de ce psaume s'exprime un sentiment d'une douceur infinie : la joie de la communion des saints. Un sentiment dont nous ne retrouvons l'équivalent dans aucune autre antiquité... Les anciens, Grecs et Latins, ont écrit des pages exquises sur l'amitié, l'amitié qui unit des âmes qui se sont rencontrées sur le chemin de la vie, et que rapprochent certaines affinités de pensée et une commune manière de sentir et de vouloir. Mais ici il ne s'agit pas de quelques âmes mises à part, il s'agit de toute une communauté religieuse. *Tous les 'anâwîm se sentent unis, ils sont vraiment frères par l'esprit. Les pauvres s'aiment entre eux*, que cette communauté ne soit pas encore organisée, peu importe, le fondement est posé : c'est déjà l'esprit qui inspirera les groupements des premiers chrétiens, et plus tard les ordres monastiques. » (C'est nous qui soulignons.)

Dans ce commentaire, par ailleurs si sympathique, la seule chose que nous n'admettrons point, ce sont les mots qui ont été mis en italique, où l'on dépasse, nous semble-t-il, le sens du texte.

5. *Sanctions*. — Même coupable, le fidèle n'a pas de raison de se décourager, pourvu qu'il se repente et revienne près de Dieu solliciter le pardon au nom de Jahvé. Ainsi que le dit une glose du ps. CIII, 9 : « Jahvé ne sévit pas pour toujours, ni ne se fâche à jamais. » Dieu est miséricordieux et compatissant :

Il ne nous traite pas selon nos péchés,
Et ne nous rétribue pas selon nos iniquités. (CIII, 10.)

Quand il compare son sort à celui du méchant, le juste ne peut en éprouver que de la sécurité :

Les souffrances sont pour le méchant ;
Mais celui qui se confie en Jahvé
La miséricorde l'entourera. (XXXII, 10.)

Eux 'montent' [] des chevaux ;
Mais nous, 'nous sommes forts' au nom de Jahvé [].
Eux s'inclinent et tombent ;
Mais nous, nous restons debout et fermes. (XX, 8-9.)

Pourtant les méchants et les impies semblent prospérer. Mais ce n'est qu'un bonheur passager :

Ne crains pas lorsqu'un homme s'enrichit,
Lorsque s'accroît l'honneur de sa maison ;
Car à sa mort il n'emporte rien,
Et son honneur ne descend pas derrière lui.

Oui, son âme pendant sa vie est 'bénie',
Et on 'la' loue, car elle 'se' fait du bien.
Elle entre dans la lignée de ses pères ;
A jamais ils ne reverront plus la lumière.

L'homme dans la splendeur 'ne dure pas'
Il est semblable aux bêtes qui périssent. (XLIX, 17-21.)

C'est dans le même ordre d'idées que se meut l'auteur du ps. XXXVII ; le contraste entre le bonheur stable du juste et la réussite momentanée du méchant est flagrant :

Ne t'irrite pas au sujet des méchants
'Et' n'envie pas ceux qui font le mal ;
Car comme l'herbe bientôt ils seront fauchés,
Et comme la verdure du gazon ils se flétriront.

Confie-toi en Jahvé et fais le bien ;
Habite le pays et pratique la fidélité.
Alors tu auras tes délices en Jahvé,
Et il te donnera ce que ton cœur désire.

Encore un peu de temps et le méchant n'est plus,
Et tu regarderas sa place et il ne sera plus.
Mais les malheureux posséderont le pays
Et jouiront d'une grande paix.

Le peu du juste vaut mieux
Que l'abondance de nombreux impies ;
Car les bras des impies seront brisés ;
Mais Jahvé soutient les justes.

J'ai été jeune et je suis devenu vieux,
Et je n'ai pas vu le juste abandonné [].
Chaque jour il est généreux et il prête
Et sa postérité sera en bénédiction.
[(XXXVII, 1-4, 10-11, 16-17, 25-26.)

De ce psaume alphabétique, mais aux pensées larges et dans un style qui se déploie, on rapprochera le ps. LXXIII, qui ne le cède au précédent ni en élévation d'esprit, ni en perspicacité d'observation.

En regard de cette description du bonheur évanes-

cent des impies, le psalmiste applique au juste, en sa personne, une image qui donne bien l'impression de sa sécurité :

Et moi, je suis comme un olivier verdoyant
Dans la maison de Dieu.
J'ai confiance en la bonté de Dieu.
Toujours et à jamais.
[] Et j'espère en ton nom, car il est bon
A l'égard de tes dévots. (LII, 10-11.)

Le juste n'a pas seulement ses délices en Jahvé. Ce n'est pas une vague promesse qui lui est faite quand on dit de Jahvé qu'il lui donnera ce que son cœur désire. Le ps. CXII chante, en effet, la prospérité de celui qui craint Jahvé :

L'opulence et la richesse sont dans sa maison,
Et sa justice demeure à jamais. (CXII, 3.)

Et voici qui met le pauvre en compagnie des notables du pays, fidèles eux aussi à Jahvé :

Il relève de la poussière le faible;
Du fumier il retire le pauvre,
Pour 'le' faire habiter [] avec les nobles de son peuple.
Il donne à la femme stérile une maison :
La mère avec des enfants est joyeuse. (CXIII, 7-9.)

Le psautier contient, plusieurs psaumes ou passages de psaumes dont les imprécations atteignent parfois une très grande violence, V, 11; XVIII, 40-49; XXVIII, 4; XXXV; LIV, 7; LV, 16, 24; LVIII, 11-12; LIX; LXIV, 8-11; LXIX, 23-29; LXXXIII, 17-19; XCIV, 23; CIX; CXXXVII, 7-9; CXXXIX, 19; CXL, 10-12. On ne peut évidemment juger de ces appels à la justice divine et à la vengeance en se mettant uniquement au point de vue chrétien, qui a placé le pardon des injures au premier rang des vertus du Christ. Le principe qui régit souvent les relations du Juif avec son adversaire, c'est celui du talion : œil pour œil, dent pour dent. Aussi n'est-il pas surprenant que, devant la trahison d'un ami, le psalmiste ait l'âme particulièrement révoltée :

Certes, ce n'est pas un ennemi qui m'insulte
Et que je supporte;
Ce n'est pas mon haïsseur qui s'élève contre moi
Et de qui je m'écarte.

Mais c'est toi, homme de mon rang,
Mon confident et mon ami.
Ensemble nous avions un doux commerce
Dans la maison de Jahvé []...

Car ils n'ont point de relâche
Et ne craignent point Dieu.
On étend les mains contre ses 'amis'
On viole son pacte.

Sa bouche est plus douce que le beurre,
Et son cœur 'fait la guerre'.
Ses discours sont plus onctueux que l'huile,
Et ce sont des épées nues. (LV, 13-14, 20-24.)

Sur ces amis traîtres, sur ces persécuteurs des amis de Dieu, on attire la malédiction :

Mais toi, Jahvé, tu les feras descendre
Dans la fosse du tombeau.
Les hommes de sang et de ruse
N'atteindront pas la moitié de leurs jours []. (LV, 24.)

D'autres fois, le psalmiste identifie les ennemis de Dieu avec ceux qui veulent exterminer le peuple choisi, la nation d'Israël; et l'imprécation jaillit des lèvres du psalmiste qui voit l'injure faite à Dieu :

Jahvé, qu'il n'y ait point de repos pour toi;
Ne sois pas sourd, ni inactif, ô Dieu.
Car voici tes ennemis s'ameutent;
Et tes haïsseurs lèvent la tête.

Contre ton peuple ils trament un complot,
Et ils conspirent contre tes protégés, 'Jahvé'.
« []Allons et supprimons-les comme nation,
Et qu'on ne se souvienne pas du nom d'Israël []. »
[(LXXXIII, 2-5.)

D'ailleurs, le psalmiste déclare lui-même la règle qui dirige toute sa pensée et tout son cœur : les ennemis de Jahvé, ce sont les siens propres; on ne saurait leur accorder de pardon; il faut qu'ils soient exterminés :

Puisses-tu faire mourir l'impie
Et éloigner de moi les hommes de sang!
Eux, ils te résistent avec perfidie;
Ils prennent pour des mensonges tes pensées!

N'ai-je pas de la haine pour ceux qui te haïssent?
Du dégoût pour ceux 'qui en ont pour toi'?
Je les hais d'une haine absolue;
Ce sont des ennemis pour moi. (CXXXIX, 19-22.)

Voir la réponse apologétique à l'objection que l'on tire des psaumes imprécatoires dans A. Vaccari, art. *Psaumes*, dans *Dict. apol.*, col. 493-495.

3° *Vie future.* — En dehors des sanctions terrestres, y a-t-il une rétribution dans l'au-delà? Peut-on parler d'une doctrine de la vie future dans le psautier?

Cette question est dépendante de la réponse que l'on fait au problème qui lui est intimement lié : le psalmiste a-t-il envisagé un au-delà? Sous quels traits le dépeint-il?

Pour le psalmiste, comme pour de nombreux auteurs inspirés qui l'ont précédé, à la mort les âmes s'en vont au *scheôl*, voir Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, dans *Revue biblique*, 1907, p. 59-78, où tous les textes sont rassemblés et classés; on lira aussi Touzard, *Le développement de la doctrine de l'immortalité*, dans *Revue biblique*, 1898, p. 207-241.

Le scheôl est conçu par le psalmiste à la manière d'un séjour souterrain, où les défunts mènent une vie fort diminuée et où ils sont comme des ombres *(refaïm)*, tels les mânes des anciens. Il est donc redoutable de tomber dans les filets du scheôl, dans les rêts de la mort, dans les torrents de l'enfer. Ce séjour des morts, on l'appelle aussi '*abaddôn*, comme Job, XXVI, 6, et les Proverbes, XV, 11. C'est la terre de l'oubli, le puits profond. Pour signifier sa détresse et son désarroi, le psalmiste imagine qu'il descend déjà au scheôl :

Ils m'ont enveloppé, les filets de la mort
Et les rêts du scheôl.
Elles m'ont atteint, l'angoisse et l'affliction.
Mais j'invoque le nom de Jahvé. (CXVI, 3.)

Les 'flots' de la mort m'avaient entouré;
Les torrents de l'enfer m'épouvantaient;
Les filets du scheôl, m'avaient enlacé;
Les pièges de la mort avaient été dressés contre moi.
[(XVIII, 5-6.)

Dans le scheôl, l'on ne connaît plus personne. Du moins n'y a-t-on plus d'ami :

Tu as éloigné de moi l'ami,
Et 'seules' les ténèbres sont mes connaissances.
[(LXXXVIII, 19.)

Saisi comme dans un filet, le mort ne peut se dégager de ses liens; il demeure attaché dans le scheôl :

Tu as éloigné de moi mes connaissances;
Tu m'as rendu pour eux un objet d'horreur;
'Moi', je suis enfermé et ne puis sortir;
Mon œil a dépéri par l'affliction. (LXXXVIII, 9-10.)

Cette dernière strophe, et surtout le dernier vers, montre que l'auteur prend un style métaphorique pour dépeindre son état présent de prostration :

Mon âme est rassasiée de maux,
Et ma vie touche au scheôl.
Je compte parmi ceux qui descendent dans la fosse;
Je suis comme un homme à bout de force.

Tu m'as placé dans le puits profond,
Dans les ténèbres 'à l'ombre de la mort' ;
Sur moi s'est appesantie ta colère,
Et de toutes les vagues 'j'ai été opprimé'. (*Ibid.*, 4-8.)

On dirait vraiment d'une description de descente aux enfers. La peinture est tout à fait dans le style traditionnel.

Dieu n'est pas étranger au scheôl. Ce n'est pas un domaine qui lui échappe. Témoin cette strophe tirée du psaume qui célèbre la présence de Jahvé en tous lieux :

Où irai-je loin de ton esprit,
Et où fuirai-je loin de ta face?
Si je monte aux cieux, tu y es ;
Si je me couche au scheôl, t'y voilà. (CXXXIX, 7-8.)

Cependant dans le scheôl ne retentit plus la louange de Dieu. C'est vraiment le lieu du silence, abhorré pour un Israélite dont la principale joie était de s'adonner au culte de Jahvé :

Ce ne sont pas les morts qui louent Iah,
Ni ceux qui descendent dans le lieu du silence. (CXV, 17.)

Je t'appelle, Jahvé, chaque jour ;
Je tends les mains vers toi.
Pour les morts, fais-tu des prodiges?
Les ombres *(refaîm)* se lèvent-elles pour te louer?

Raconte-t-on ta bonté dans le tombeau,
Ta fidélité au séjour des morts *('abaddôn)?*
Connaît-on dans les ténèbres tes prodiges
Et ta justice dans la terre de l'oubli? (LXXXVIII, 10-13.)

Quel profit à mon sang
Et à ma descente dans la fosse?
La poussière te loue-t-elle
Et proclame-t-elle ta vérité? (XXX, 10.)

Aussi la glose du ps. VI, 6 est-elle rigoureusement dans la note générale, quand elle commente :

Dans la mort on ne se souvient plus de toi.
Dans le scheôl qui est-ce qui te loue?

A propos du ps. LXXXVIII, dont nous avons rapporté les passages essentiels, le P. Calès, *Les psaumes des fils de Coré*, dans *Rech. de science relig.*, 1924, p. 439, résume en termes excellents cette conception sur le scheôl : « Après la mort, le schéol, sorte de gouffre souterrain où les âmes mènent une existence engourdie, qui mérite à peine le nom de vie; elles ne se souviennent de rien, ne louent pas Dieu et paraissent d'autre part oubliées par Dieu, soustraites à sa protection. Les défunts abandonnés sans sépulture et les morts de mort violente sont encore un peu plus délaissés et méprisés que les autres. Conception populaire assez vague et flottante, nébuleuse doctrinale qui recèle, sans les distinguer encore, les limbes, le purgatoire et l'enfer... « Un tel psaume nous rend sensible comme nul autre, l'ombre qui pesait sur la vie de l'ancien Israël et la valeur de la révélation d'une vie éternelle en Jésus-Christ. » (Kirkpatrik). L'Ancien Testament nous instruit par ses lacunes en même temps que par ses enseignements positifs. »

Mais voici qu'une lueur se lève. Le psalmiste, qui avait décrit son état d'affliction sous forme de descente au scheôl, envisage la possibilité d'en être délivré par une intervention de Jahvé :

Jahvé, tu as fait remonter
Mon âme du scheôl ;
'Jahvé', tu m'as ramené à la vie,
Alors que je descendais dans le tombeau. (XXX, 10.)

Même note dans le passage suivant, où l'on aperçoit que pour le psalmiste c'est toujours la *néfés*, « âme », et non la *rûah*, l' « esprit », qui descend au scheôl :

Ta miséricorde est grande sur moi,
Et tu délivres mon âme du scheôl []. (LXXXVI, 13.)

Ce qui n'était conçu que comme une métaphore par le psalmiste, tandis qu'il était encore en vie et qu'il se voyait sur le point de descendre au scheôl, est maintenant dépeint et affirmé comme une réalité pour l'âme du juste qui a été saisi par les filets de la mort. Deux textes, tout d'abord, en font foi; quoique le premier présente diverses gloses, le sens en demeure très clair :

Le fou et l'insensé périssent,
Et ils laissent à d'autres leurs biens.
Leur 'tombeau' sera leur demeure à jamais,
Leur habitation de génération en génération

Ils appelaient, de leur nom, des pays.
L'homme dans la splendeur ne dure pas,
Il est semblable aux bêtes qui périssent,
Tel est leur sort [] à eux [].

Comme un troupeau [] la mort les fait paître [] ;
Le scheôl c'est 'leur demeure à eux'.
Mais Dieu délivrera mon âme
De la puissance du scheôl, car il me prendra. (XLIX, 11-16.)

Mais moi, je suis constamment avec toi ;
Tu m'as saisi la main droite ;
Par ton conseil, tu me conduis ;
Et 'derrière toi, par la main', tu m'as pris. (LXXIII, 23-24.)

Cette dernière phrase est une restitution conjecturale, qui remplace le texte hébraïque actuel, assez difficile à traduire grammaticalement ; le sens semble être le suivant : « Et derrière la gloire tu m'as pris. » L'atténuation est évidente. Un lecteur a dû être choqué par le sens extrêmement réaliste du verset : *Et derrière toi, par la main, tu m'as pris.* Mais la signification fondamentale reste la même et M. Podechard, en commentant ce texte, *Revue biblique*, 1923, p. 251, l'a bien mise en lumière : « Du sort des justes, l'essentiel seulement est affirmé. On en sait moins long à leur sujet que sur la destinée des méchants. De celle-ci, la connaissance qu'on avait du cheol antique permettait de parler avec quelque détail, et surtout on pouvait insister sur la nécessité d'un châtiment d'outre-tombe pour les impies dont toute la vie ici-bas fut heureuse : l'injustice ne serait-elle pas criante si nulle part leurs crimes n'étaient punis? Aussi s'étend-on avec complaisance sur ce sujet. A l'exception du seul ℣. 16, le ps. XLIX tout entier n'a pas d'autre objet, et c'est encore le thème principal du ps. LXXIII. Mais c'est par une voie quelque peu différente que les psalmistes sont arrivés à la connaissance de la vie future des justes. Ils ont moins conscience d'avoir droit à une récompense éternelle qu'ils ne sont frappés de ce qu'il y a de scandaleux dans la prospérité des méchants. Ils ne présentent pas la vie future comme un droit pour eux, ni comme le salaire dû à leurs mérites, mais comme un don de la bonté divine. C'est surtout, semble-t-il, un besoin de leur cœur. Avec la foi à l'éternelle justice et à l'infinie bonté, c'est leur piété qui les élève aux espérances d'outre-tombe. Leur attachement à Dieu est si profond qu'il aspire à durer toujours, qu'il ne comprend pas la séparation et entend braver la mort : quel amour ne veut être éternel? Aussi n'imaginent-ils pas cette nouvelle vie comme une accumulation de biens et de jouissances. Ils n'y conçoivent d'autre joie que celle de la société de Dieu, seul bonheur qu'ils aient apprécié sur terre. »

Ce qu'avait encore de lacuneux les deux textes précédents sur le sort du juste après la mort, le ps. XVI va y suppléer. Ici encore l'intérêt qu'ont porté les lecteurs à ce passage des plus importants les a poussés à faire quelques réflexions ou changements qui voulaient

compléter encore le texte sacré et ces réflexions ou changements sont passés comme gloses dans notre psaume actuel, mais sans en changer radicalement le sens et sans en fausser la signification.

Jahvé est ma part d'avoir et ma coupe [];
Les cordeaux sont tombés favorablement pour moi.
Oui, 'mon' héritage est bien beau pour moi.
Je bénis Jahvé qui m'a inspiré;
Même la nuit mes reins m'ont averti.

J'ai placé Jahvé devant moi toujours
Parce qu'il est à ma droite, je ne chancellerai pas.
C'est pour cela que mon cœur se réjouit
Et que mon 'foie' a tressailli.
Même ma chair demeure dans la sécurité.

Car tu n'abandonneras pas mon âme au *scheôl*.
Tu ne permettras pas à 'ton dévot' de voir l'abîme.
Tu me feras connaître le chemin de la vie :
Rassasiement de joies devant ta face,
Bonheur à ta droite pour toujours. (XVI, 5-11.)

Cette fois, on ne nous parle même plus d'un séjour de l'âme du juste au scheôl; car la phrase : « Tu ne permettras pas à ton dévot de voir l'abîme » précise que le fidèle échappera au *scheôl*. Au lieu de se diriger vers ce lieu ténébreux il prendra le chemin de la vie; d'un mot on nous dépeint le bonheur du juste devant la face de Jahvé : joie jusqu'au rassasiement, bonheur éternel. Le P. Lagrange, *Notes sur le messianisme dans les psaumes*. C. *Les fins dernières des particuliers*, dans *Revue biblique*, 1905, p. 191, écrit : « Il s'agit d'échapper au Chéol et de ne pas voir l'abîme, non pas en continuant de vivre, mais en prenant le chemin de la vie où on est avec Dieu pour toujours. L'auteur s'applique au plus grave problème religieux; il faut peser ses paroles et les prendre pour ce qu'elles disent... Quelle était exactement sa pensée? Opinait-il alors que le Chéol n'était pas pour les justes, lui donnait-il le sens d'enfer, de lieu de tortures? Peut-être. L'auteur songeait-il à un lieu intermédiaire? Non, puisqu'il sera pour toujours auprès de Iahvé. Il a conclu, de son union avec Iahvé, que cette union serait éternelle; il serait toujours avec lui, et par conséquent échapperait au Chéol où on ne le loue pas. Rien de spécialement cosmologique; il n'est question ni de l'Éden, ni du ciel, mais seulement d'être avec Iahvé. Le psalmiste pouvait avoir une espérance plus précise : ressusciter aussitôt ou peu après la mort, sans que son âme ait eu le temps de descendre dans le Chéol. C'est la déduction la plus naturelle du texte interprété d'après les idées reçues et le texte des Septante n'a fait qu'insister en disant : « tu ne laisseras pas ton saint voir la corruption », car la corruption ne peut plus s'appliquer qu'au corps. — De sorte que la seule explication littérale du psaume, surtout d'après le grec, est celle des Actes (II, 25-32; XIII, 35-37) : celui qui parle dans le psaume espère ressusciter, avant même d'être descendu dans le Chéol. »

Voir aussi pour tout ce paragraphe sur la vie future A. Durand, S. J., *Les rétributions de la vie future dans les psaumes*, dans *Études*, t. LXXXI, 1899, p. 328-318, et surtout M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 343-363 (La rétribution dans la vie future).

III. LE MESSIE. — On trouvera à l'art. MESSIANISME une étude analytique des textes messianiques contenus dans le psautier. Sont successivement passés en revue les ps. II et CX du temps de David, col. 1421-1426; les psaumes préexiliens, soit ceux qui se rapportent au Messie personnel, XLV, LXXII, LXXXIX, CXXXII, soit ceux qu'on a prétendus être des psaumes d'intronisation de Jahvé, XLVI, XLVII, XLVIII, LXXV, LXXVI, XCIII, XCIX, soit ceux qui contiennent des fragments messianiques, LXVIII, LXXXI, LXXXVII, col. 1455-1465; les psaumes exiliens ou postexiliens XXII, XCVI, XCVII, XCVIII, ainsi que des passages dans les ps. I, XIV, LXVII, LXXXVI, CII, CXXVI, CXLIX, col. 1505-1510. Une étude synthétique rassemble ensuite et compare entre elles toutes les données messianiques contenues dans les livres de l'Ancien Testament, et, spécialement dans le psautier, col. 1535-1552.

Essayons cependant de dégager une vue d'ensemble des prophéties messianiques, en ne faisant appel qu'aux psaumes que la majorité des critiques reconnaît comme messianiques et en rangeant les idées principales sous quelques rubriques

1° *La promesse du Messie.* — Cette promesse, nous la trouvons dans le ps. LXXXIX. Ce psaume se compose de deux poèmes amalgamés, dont le rythme est différent, le premier est une louange de la toute-puissance divine (ỳ. 2, 3, 6-19) : nous en avons cité quelques larges extraits plus haut; le second célèbre la royauté de David et de ses descendants (ỳ. 4-5, 20-53). Dans ce second poème, qui seul nous intéresse présentement, on entrevoit que le pays est désolé :

Et maintenant tu as pris du dégoût et de l'aversion;
Tu t'es indigné contre ton Oint;
Tu as répudié l'alliance de ton serviteur;
Tu as profané, par terre, sa couronne.

Tu as démoli tous ses remparts;
Tu as mis sa forteresse en ruines;
Tous les passants de la route l'ont pillé;
Il est devenu un opprobre pour ses voisins.
[(LXXXIX, 39-42.)

Cependant, on aperçoit que pour le psalmiste les promesses divines dépassent ce temps de la désolation :

Jusques à quand, Jahvé, te cacheras-tu?
Et ta colère brûlera-t-elle comme le feu?...
Où sont tes faveurs d'antan [],
Que tu juras à David dans ta fidélité? (LXXXIX, 47, 50.)

C'est qu'en effet les promesses ont été formelles; et par là, s'ouvre la perspective sur le Messie à venir :

Il (David) m'appellera : « Mon père, []
Mon Dieu et le rocher de mon salut. »
Et moi, je le ferai premier-né,
Souverain des rois de la terre.

A jamais je lui garderai ma faveur,
Et mon alliance lui sera fidèle.
Et j'établirai pour toujours sa postérité,
Et son trône comme les jours des cieux.

Si ses fils abandonnent ma loi,
Et selon mes jugements ne marchent pas,
S'ils profanent mes statuts,
Et n'observent pas mes préceptes,

[]Je châtierai avec la verge leur transgression,
Et avec des fléaux 'humains' leurs péchés.
Mais ma faveur je ne 'détournerai' pas de lui,
Et je ne ferai pas mentir ma fidélité.

Je ne profanerai pas mon alliance,
Et la décision de mes lèvres je ne changerai pas.
Une fois, je l'ai juré par ma sainteté,
Non je ne tromperai pas David.

Sa postérité à jamais existera,
Et son trône, comme le soleil, sera devant moi.
Comme la lune, il subsistera à jamais,
Et 'pour toujours, comme' la nue sera inébranlable.
[(LXXXIX, 27-38.)

Le ps. CXXXII contient également des promesses de Jahvé. Il semble même que « tout en visant, lui aussi, la restauration du trône de David, il favorise plus l'idée messianique personnelle, en parlant au singulier de la « corne » et de la « lampe » de David ». Lagrange, *Notes sur le messianisme dans les psaumes*, dans *Revue bi-*

blique, 1905, p. 57. En voici le passage essentiel, quand Jahvé vient de dire qu'il a choisi Sion comme résidence et comme demeure pour toujours :

Ses prêtres, je les vêtirai de salut.
Et ses dévots, certes, jubileront.
Là, je ferai germer une corne pour David,
Je préparerai une lampe pour mon Oint.
Ses ennemis je les vêtirai de honte,
Et sur lui brillera 'mon' diadème. (CXXXII, 16-18.)

2° *La dignité du Messie.* — Fils de David, ainsi que l'appelle la promesse, et à ce titre roi, le Messie sera aussi revêtu du sacerdoce, prêtre d'une manière spéciale, à la manière de Melchisédech. L'auteur de l'épître aux Hébreux tirera d'incalculables conséquences et d'admirables considérations de ce texte du ps. CX, qui appelle indiscutablement le Messie, le roi-prêtre :

Oracle de Jahvé à mon Seigneur :
« Assieds-toi à ma droite,
Jusqu'à ce que je place tes ennemis
Escabeau de tes pieds. »

Le sceptre de ta puissance
Jahvé envoie.
De Sion domine
Au milieu de tes ennemis.

Jahvé l'a juré
Et ne s'en repentira pas :
« Tu es prêtre à jamais
« A la manière de Melchisédech. »

Jahvé, à ta droite,
[] Au jour de sa colère [],
Juge parmi les peuples,
'Rempli de majesté'. (CX, 1-2, 4-6 ; cf. II, 6.)

Fils de David, roi-prêtre, prêtre à la manière de Melchisédech, assistant du juge suprême, le Messie apparaît Fils de Dieu, dans un contexte tel que seule la filiation divine satisfera à cette appellation de Fils de Dieu, qui sera reprise au baptême de Christ :

Jahvé 'lui' a dit :
« Toi, 'tu es' mon fils ;
Moi, aujourd'hui, je t'ai engendré.
[]Et je te donnerai les nations pour ton héritage
Et pour ta possession les confins de la terre.
Tu les briseras avec un sceptre de fer ;
Comme le vase du potier, tu les mettras en pièces. (II, 7-9.)

3° *La mission pacifique du Messie.* — Deux psaumes se rapportent à la mission du Messie.

Le ps. XLV est un épithalame, chant d'amour composé pour les noces d'un roi. Mais ce n'est évidemment pas comme tel qu'il est entré dans le psautier religieux : on y a vu très justement une allégorie de l'amour entre le Messie et l'assemblée des fidèles, sans vouloir attribuer à chaque trait un sens symbolique. M. Podechard, *Revue biblique*, 1923, p. 29, en a tenté une heureuse restitution.

Le ps. LXXII présente l'empire pacifique du Messie. On y remarquera, en effet, l'insistance que met l'auteur à nous parler de cette paix générale et permanente, et, d'autre part, l'extension de cette paix aux peuples du monde entier :

'Jahvé', accorde [] ton droit
Et ta justice au fils du roi.
Il jugera ton peuple avec justice
Et tes humbles avec droit.

En ses jours fleurira [] la paix
Jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de lune.
Et elle dominera d'une mer à l'autre,
Et du fleuve aux confins de la terre.

'Elle durera' autant que le soleil [],
De génération en génération.
Elle descendra comme la pluie sur le gazon,
Comme l'ondée [] de la terre.

Devant lui s'inclineront [] ses ennemis ;
Ils lécheront la poussière.
Les rois de Tharsis et des îles
Apporteront des présents.

Les rois de Scheba et de Saba
Offriront un tribut.
Et tous les rois se prosterneront devant lui ;
Tous les peuples le serviront.

4° *La passion du Messie.* — Quoi qu'il soit revêtu d'une telle dignité, le Messie ne manquera pas de souffrir. L'un des psaumes le plus formellement messianiques et dont Jésus lui-même s'est appliqué le premier verset, Matth., XXVII, 46, Marc., XV, 34, le ps. XXII contient de tels détails sur la passion que devra subir le Messie que, de tout temps, on l'a considéré comme d'une importance capitale pour reconstituer le portrait du Messie. Malheureusement, en plusieurs endroits, le texte est assez mutilé. Nous essayons de le restituer :

Mon Dieu, mon Dieu, 'regarde-moi'.
Pourquoi m'as-tu abandonné, [] mon Dieu?
Je crie le jour et tu ne me réponds pas,
Et la nuit, et il n'y a pas de repos pour moi...

Moi je suis un vermisseau et non un homme,
L'opprobre de l'humanité et le rebut du peuple.
Tous ceux qui me voient se moquent de moi ;
Ils s'éloignent [] et hochent la tête :

« Il s'est tourné vers Jahvé, qu'il le sauve !
Qu'il le délivre, puisqu'il se plaît en lui ! »
Oui, c'est toi qui m'as tiré des entrailles,
Qui m'a mis en sécurité sur la poitrine de ma mère.

Vers toi je fus jeté dès le sein ;
Dès le ventre de ma mère, tu fus mon Dieu.
Ne t'éloigne pas de moi, car l'angoisse est proche,
Car personne ne vient à mon secours.

Des 'adversaires' nombreux m'environnent ;
Des 'ennemis de ma chair' m'assiègent ;
Ils ouvrent contre moi leur bouche,
Comme un lion dévorant et rugissant [].

Mon cœur est devenu comme la cire ;
Il se fond au milieu de mes entrailles.
Mon 'palais' est desséché comme l'argile
Et ma langue s'est attachée à ma mâchoire [].

Car [] elle m'entoure, la bande de malfaiteurs,
Elle assiège [] mes mains et mes pieds.
Je compte tous mes os ;
Eux regardent et me contemplent.

Ils se partagent entre eux mes vêtements,
Et sur ma tunique ils jettent le sort.
Mais toi, Jahvé, ne t'éloigne pas ;
Ma force, à mon secours hâte-toi. (XXII, 2-20.)

5° *La résurrection du Messie.* — Plus haut, dans notre paragraphe sur la vie future, nous avons interprété de l'âme du juste le passage suivant du ps. XVI, 10-11 :

Car tu n'abandonneras pas mon âme au scheôl.
Tu ne permettras pas à 'ton dévot' de voir l'abîme.
Tu me feras connaître le chemin de la vie :
Rassasiement de joies devant ta face,
Bonheur à ta droite pour toujours.

Les Septante ont cette variante : « Tu ne laisseras pas ton saint voir la corruption. » Et cette variante, dont le sens est passé dans la Vulgate, est le témoin ou l'inspiratrice d'une tradition juive — qui est devenue

aussi une tradition chrétienne par le moyen de la Vulgate — tradition juive qui trouve son point d'application parfait dans la personne du Christ, comme le font remarquer les Actes, II, 25-32; XIII, 35-37. Le P. Lagrange ajoutait encore cette considération, *Notes sur le messianisme dans les psaumes*, dans *Revue biblique*, 1905, p. 192 : « Ce psaume est un des passages de l'Ancien Testament qui forcent l'étude, à mesure qu'elle se fait plus attentive, à y reconnaître le pressentiment divin du Nouveau. » Les deux versets 10-11 du ps. XVI sont donc dans leur sens plénier et complet deux versets messianiques qui visent la résurrection du Messie; l'âme du Messie ne devait pas être abandonnée par Jahvé au scheôl; le corps du saint par excellence ne pouvait pas voir la corruption; corps et âme, le Messie, par une résurrection immédiate, devait connaître le chemin de la vie où l'on goûte devant Dieu jusqu'au rassasiement toutes les joies et le bonheur éternel.

Sur ce texte du ps. XVI (Vulg., XV), la Commission biblique a rendu un décret, le 1er juillet 1933, qui est ainsi libellé :

Utrum viro catholico fas sit, maxime data interpretatione authentica principum apostolorum (Act., II, 24-33; XIII, 35-37) verba ps. XV, 10-11 : *Non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanctum tuum videre corruptionem. Notas mihi fecisti vias vitæ*, sic interpretari quasi auctor sacer non sit locutus de resurrectione Domini Nostri Jesu Christi. *Resp.* — Negative.

Est-il permis à un catholique, étant donnée surtout l'interprétation authentique des princes des apôtres (Actes II, 24-33; XIII, 35-37) d'interpréter les paroles du ps. XV, 10-11 : *Non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanctum tuum videre corruptionem. Notas mihi fecisti vias vitæ*, comme si l'auteur sacré n'avait pas parlé de la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ. *Rép.* — Non.

IV. CONCLUSION. — En guise de conclusion à notre exposé de la théologie du psautier, qu'il nous soit permis de rapporter l'opinion d'un historien et celle d'un théologien.

Tout d'abord voici ce qu'écrivait le P. Denifle, *Die abendtändischen Schriftausleger bis Luther über* JUSTITIA DEI (Rom., I, 17) *und* JUSTIFICATIO, Mayence, 1905, p. X, en parlant précisément du psautier : « Aucun livre de l'Ancien Testament n'a eu plus de commentaires, surtout depuis le début de la scolastique. Je me suis fréquemment trouvé en présence de ce fait que les théologiens, surtout les plus importants, qui devaient écrire sur les lettres de saint Paul, ont exposé d'abord le psautier. »

Et voici le témoignage de saint Thomas d'Aquin qui a commenté une grande partie du psautier et aussi les épîtres de saint Paul. Au début de son commentaire sur l'épître aux Romains nous lisons ces lignes : *Sicut inter scripturas Veteris Testamenti maxime frequentantur in Ecclesia psalmi David, qui post peccatum veniam obtinuit, ita in Novo Testamento frequentantur epistolæ Pauli, qui misericordiam consecutus est, ut ex hoc peccatores ad spem erigantur. Quamvis possit et alia ratio esse, quia* IN UTRAQUE SCRIPTURA FERE TOTA THEOLOGIÆ CONTINETUR DOCTRINA, éd. Marietti, Turin, 1929, p. 2, col. 2. En tête de son commentaire, sur le psautier, saint Thomas d'Aquin remarque que la matière de ce recueil est universelle; et il en donne ce motif : *Quia cum singuli libri canonicæ Scripturæ speciales materias habeant, hic liber generalem habet totius theologiæ*, puis il conclut : *Et hæc est ratio, quare magis frequentatur psalterium in Ecclesia quia continet totam Scripturam*, t. XIV, Parme, 1863, p. 148.

En vérité, si le psautier a été tant lu et tant commenté dans la sainte Église, c'est bien parce qu'il contient un résumé de toute la sainte Écriture, et aussi l'exposé le plus complet de presque toute la théologie. Si, après avoir été le livre de la prière juive, il est devenu celui de la prière chrétienne, c'est parce qu'il exprime, sous les formes les plus variées, les sentiments de l'âme religieuse, en face de son Créateur.

Nous ne pouvons songer à dresser ici la liste des commentaires du psautier qui ont été faits par les Pères ou par les théologiens scolastiques. Les différentes patrologies et les bulletins de littérature patristique et scolastique renseigneront ceux qui veulent entreprendre ces études de théologie positive.

Parmi les ouvrages d'ordre général, il faut mentionner soit les articles d'encyclopédie comme W. T. Davidson *(Dict. of the Bible)*; Kittel *(Realencyklopädie)*; Pannier *(Dict. de la Bible)*; Vaccari *(Dict. apolog.)*; soit les manuels d'introduction comme Brassac, Cornill, Driver, Gautier, Lusseau et Collomb, Pope, Renié, Stade, Verdunoy.

Les études qui se rapportent plus spécialement aux sujets que nous avons traités ont été citées au cours de notre article.

En dehors de ces études, il y a lieu de mentionner : W. E. Barnes, *The Psalms*, 2 vol., Londres, 1931; Bickell, *Carmina V. T. metrice*, 1882; Bird, *A commentary on the Psalms*, Londres, 1927; H. Birkeland, *'Anî und 'ânâw in den Psalmen*, Oslo, 1933; Briggs, *A critical and exegetical commentary on the Book of psalms*, 2 vol., Édimbourg, 1906; A. Bruno, *Der Rhythmus der alttest. Dichtung*, Leipzig, 1930; W. W. Cannon, *The 68th Psalm*, Cambridge, 1923; Cheyne. *The Book of psalms*, 1888; Ed. Courte, *Le ps. XXII...* Paris, 1932; A. Crampon, *Le livre des psaumes suivi des cantiques du bréviaire romain*, Paris, 1925; C.-G. Cumming, *The Assyrian and Hebrew hymns of praise*, New-York, 1934; L. Dürr, *Psalm 110. im Lichte der altorientalischen Forschung*, Munster-en-W., 1929; B. Duhm, *Die Psalmen*, Fribourg-en-B., 1899; B. Duhm, *Die Psalmen*, Tubingue, 1922; M.-B. d'Eyragues, *Les psaumes traduits de l'hébreu*, Paris, 3e éd., 1905; Fillion, *Les psaumes commentés selon la Vulgate et l'hébreu*, Paris, 1893; R. Flament, *Les psaumes traduits en français sur le texte hébreu*, 2e éd., Paris, 1898; Glaire, *Le livre des psaumes*, Paris, 1888; H. H. Gowen, *The Psalms or the Book of praises*, Londres, 1930; H. Gunkel, *Die Psalmen*, Goettingue, 1926-1928; E. Hugueny, *Psaumes et cantiques du bréviaire*, 4 vol., Bruxelles, 1916-1927; P. Humbert, *La relation de Genèse I et du ps. 104 avec la liturgie du nouvel an israélite*, dans *Rev. d'hist. et de phil. relig.*, 1935, p. 1-27; G.-C. Keet, *A liturgical study of the Psalter*, Londres, 1928; A.-F. Kirkpatrick, *The Book of psalms*, Cambridge, 1906; R. Kittel, *Die Psalmen*, Leipzig, 1922; J. Knabenbauer, S. J., *Commentarius in psalmos*, Paris, 1912; Ed. Koenig, *Die messianischen Weissagungen des A. T.*, Stuttgart, 1923; Ed. Koenig, *Die Psalmen*, Gütersloh, 1927; J. Koenig, *Theologie der Psalmen*, Fribourg-en-B., 1857; M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 apr. J.-C.)*, Paris, 1909; S. Landersdorfer, *Die Psalmen*, Ratisbonne, 1922; Le Hir, *Les psaumes traduits de l'hébreu en latin, avec la Vulgate en regard*, 1876; Lesêtre, *Le Livre des psaumes*, Paris, 1883; M. Löhr, *Psalmenstudien*, Berlin, 1922; G. Marschall, *Die Gottlosen des I. Psalmenbuches*, Munster-en-W., 1929; A. Médebielle, *L'expiation dans l'A. T.*, Rome, 1924, p. 236-245; Meiss et Houde, *Les psaumes traduits de l'hébreu*, Beaulieu-sur-Mer (Alpes-Marit.), 1926; A. Miller, *Die Stellung der Aszese in den Psalmen*, Beuron, 1933; S. Mowinckel, *Psalmenstudien : I. Awän und die individuellen Klagepsalmen*, Oslo, 1921; II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, 1922; III. *Kultprophetie und prophetische Psalmen*, 1923; IV. *Die technischen Termini in den Psalmenüberschriften*, 1923; V. *Segen und Fluch in Israëls Kult und Psalmendichtung*, 1924; VI. *Die Psalmdichter*, 1924; E. Pannier, *Psalterium juxta hebraicam veritatem*, Lille, 1908; E. Pannier, *Le nouveau psautier du bréviaire romain. Traduction sur les originaux*, Lille, 1913; H. Perennès, *Les psaumes traduits et commentés*, Saint-Pol-de-Léon (Finistère), 1921; dom P. de Puniet, *Le psautier liturgique à la lumière de la tradition chrétienne*, 2 vol., Paris, 1935; M. Sales, O. P., *Il libro dei Salmi*, Turin, 1934; H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahves*, Tubingue, 1927; le même, *Das Gebet der Angeklagten im A. T.*, Giessen, 1928; le même, *Die Psalmen*, Tubingue, 1934; J. M. P. Smith, *The religion of the Psalms*, Chicago, 1922; A. Schulz, *Kritisches zum Psalter*, Munster-en-W., 1932; L. Soubigou, *Dans la beauté rayonnante des psaumes. Anthologie des psaumes*, Paris, 1932; J. W. Thirtle, *The*

tules of the Psalms, Londres, 1904; F. Tiefenthal, *Novum commentarium in psalmos mere messianicos*, Paris, 1912; dom B. Ubach, *El psalteri*, 2 vol., Montserrat, 1932; St. Waddy, *Homes of the Psalms*, Londres, 1928; J. Weber, *Le psautier du bréviaire romain*, Paris, 1932; Fr. Wutz, *Die Psalmen*, Munich, 1925; Fr. Zorell, S. J., *Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebraïschen Psalmendichtung*, Munster-en-W., 1914; le même, *Psalterium ex hebræo latinum*, Rome, 1928.

P. Synave.

PSELLOS Michel, célèbre polygraphe byzantin du XIe siècle (1018-mars 1078). I. Vie. II. Écrits se rapportant aux sciences ecclésiastiques. III. Doctrine.

I. Vie. — Né à Constantinople en 1018, d'une modeste famille bourgeoise, Constantin Psellos, qui prit plus tard le nom de Michel en revêtant pour quelques mois seulement l'habit monastique, reçut une éducation soignée, grâce à l'intelligente ténacité de sa mère, Théodote. Il parcourut le cycle régulier des études primaires et secondaires de l'époque; mais, à l'âge de seize ans, pour subvenir aux besoins de sa famille, il dut interrompre ses études et prendre un poste de fonctionnaire en Anatolie. La mort de sa sœur aînée lui permit bientôt de parfaire son instruction et de s'initier à tout le savoir de son temps. Merveilleusement doué au point de vue intellectuel, d'une curiosité sans bornes, d'une souplesse et d'une faculté d'assimilation prodigieuses, il devint en peu de temps le savant universel, pour qui l'antiquité classique dans tous ses domaines et les sciences sacrées n'eurent bientôt plus de secret. Cette science encyclopédique, il la dut moins à ses maîtres qu'à son labeur personnel. A son époque, en effet, la haute culture était en pleine décadence à Byzance. Plus que tout autre de ses contemporains, il contribua bientôt à sa restauration, en collaboration avec ses illustres maîtres ou condisciples qui ont nom Jean Mauropous, Nicétas de Byzance, Constantin Likhoudis, Jean Xiphilin de Trébizonde.

Une fois ses études terminées, la science du droit, qu'il avait acquise comme les autres, lui permit de prendre une place au barreau de la capitale. Nommé ensuite juge à Philadelphie, il ne resta pas longtemps à ce poste. Son condisciple et ami, Constantin Likhoudis, devenu ministre de l'empereur Michel V le Paphlagonien (1041-1042), le fit venir à la cour avec le titre de secrétaire impérial. Dès lors, son ascension dans les honneurs fut des plus rapides. Sous Constantin Monomaque (1042-1054) il devint l'une des personnalités les plus en vue de l'empire. Il se vit décerner les titres enviés d'*hypertime* (Excellence) et de *consul des philosophes*, ὕπατος τῶν φιλοσόφων, en même temps qu'on lui confiait la chaire de philosophie à l'université de Constantinople restaurée (1045). Neuf ans durant, il occupa brillamment cette charge, tout en gardant son poste à la cour. Avec son ami Jean Xiphilin, recteur de l'École de droit, il contribua puissamment à la renaissance de l'université d'État.

Il était encore à la cour quand le cardinal Humbert et les légats du pape saint Léon IX vinrent à Constantinople pour traiter à la fois d'une alliance politique contre les Normands d'Italie et de la reprise de la communion ecclésiastique avec le patriarcat œcuménique, interrompue depuis plusieurs années, sûrement depuis 1043. En cette affaire, son rôle ne fut pas de premier plan. Il était évidemment du côté de l'empereur, et nous savons par l'édit synodal de Michel Cérulaire (10 juill. 1054) que le *consul des philosophes* se trouvait au nombre des ambassadeurs que Constantin Monomaque dut envoyer à Michel Cérulaire pour fléchir la colère du patriarche, à la suite de l'excommunication lancée par le cardinal Humbert, et la révolte populaire qui s'ensuivit. Cf. Charles Will, *Acta et scripta quæ de controversiis Ecclesiæ græcæ et latinæ sæculi XI composita exstant*, Leipzig, 1861, p. 166. Au demeurant, notre philosophe ne paraît pas avoir ajouté grande importance à cette querelle ecclésiastique, et il la passe complètement sous silence dans sa *Chronographie*. C'est à peine s'il lui donne une mention dans l'*Éloge funèbre de Michel Cérulaire*.

Cette affaire, du reste, ne lui laissait aucun bon souvenir. A peine, en effet, les légats du pape étaient-ils partis que sa fortune pâlit. Ses amis Likhoudis, Mauropous et Xiphilin encoururent la disgrâce de Constantin Monomaque et embrassèrent la vie monastique. Poursuivi lui-même par l'envie d'implacables ennemis, il ne tarda pas à rejoindre Xiphilin dans son couvent du Mont-Olympe. Admis au nombre des moines sous le nom de Michel, qui devait lui rester, il se dégoûta vite de cette nouvelle existence. Aussi ne tarda-t-il pas à rentrer à Constantinople, après la mort de Constantin (1054). L'impératrice Théodora (1054-1056) lui fit le meilleur accueil et recourut à ses conseils. Toujours en butte aux intrigues des courtisans, il ne put s'établir à la cour et n'y parut qu'à de rares intervalles. Mais, sous les successeurs de Théodora : Michel VI Stratiotiços (1056-1057), Isaac Comnène (1057-1059), Constantin Doucas, son ancien condisciple (1059-1067), Eudocie et Romain IV Diogène (1067-1072), et même au début du règne de Michel VII Doucas, son ancien élève, son rôle dans la vie politique de Byzance fut de tout premier plan, et il occupa durant tout ce temps les charges les plus importantes de l'État. Négociateur entre Michel VI et Isaac Comnène révolté, premier ministre de ce dernier après la retraite de Constantin Likhoudis, il contribue pour une large part à l'élévation au trône de Constantin Doucas, qui en fait son conseiller intime et son commensal. A Romain IV Diogène, qui, sans l'éloigner, lui témoigne quelque défiance, il répond par une conjuration dont il est l'âme et qui fait perdre le sceptre au malheureux vaincu de Manzicourt au profit de Michel VII Doucas (1071).

Il semble qu'avec l'élévation de Michel, son ancien élève, qui lui doit le trône, la fortune de Psellos va atteindre son apogée. Ironie du sort, ou plutôt justice immanente! Après les premières faveurs, la disgrâce humiliante ne tarde pas à le frapper. Michel VII lui préfère bientôt comme premier ministre l'intrigant Nikiphoritzis (1071-1072), et c'est dans l'obscurité et l'isolement, et peut-être dans une gêne voisine de la misère que le « consul des philosophes » termine son existence en mars 1078. D'un des derniers actes de sa vie politique nous n'avons pas à le louer. Ce fut lui, en effet qui, d'accord en cela avec son ancien condisciple et ami Jean Xiphilin, devenu patriarche (1063-1075), fit repousser par le nouvel empereur Michel VII les propositions d'union religieuse portées par les ambassadeurs du pape Alexandre II. Cf. art. Constantinople *(Église de)*, t. III, col. 1375.

De son vivant comme après sa mort, la réputation de Michel Psellos comme savant et comme philosophe fut immense, et son influence intellectuelle a été sérieuse et durable sur la littérature byzantine en ses diverses branches. De nos jours on admire surtout le littérateur et l'artiste; mais historiens et critiques sont sévères, dans leurs jugements, tant pour la vie publique que pour le caractère privé de ce prodigieux polygraphe. Il faut reconnaître en effet qu'en Psellos l'homme n'est pas à la hauteur du savant et de l'artiste. Le moins qu'on puisse dire de lui, c'est qu'il manque totalement de caractère et qu'il est un des plus grands vaniteux que l'histoire des lettres connaisse. Ayant vécu à la cour — et quelle cour! — la plus grande partie de sa vie, du courtisan il a la grande tare, qui consiste à changer avec le vent qui souffle d'en haut. On le voit par exemple tour à tour accusateur et panégyriste du patriarche Michel Cérulaire, qui paraît avoir eu de lui médiocre estime, bien qu'il lui ait confié

l'éducation de ses neveux. En lisant l'une et l'autre pièce, la morale de la fable *Les animaux malades de la peste* vous revient spontanément à la mémoire. Un byzantiniste contemporain écrit de lui : « Il avait l'âme médiocre, peu de courage et peu de sens moral; il était capable de toutes les intrigues, de toutes les palinodies, de toutes les trahisons. » Ch. Diehl, *Préface à l'édition de la Chronographie de Michel Psellos par Émile Renaud* (coll. byzantine Guillaume Budé), t. I, Paris, 1926, p. VI. Un autre, tout en n'étant pas plus tendre, plaide les circonstances atténuantes : « Aucune époque ne fut plus dangereuse pour le caractère d'un homme d'État que cette époque de changements perpétuels de souverains à l'esprit faible et accessibles aux influences les plus contraires. Psellos ne fut pas à la hauteur des exigences qu'un pareil entourage réclame de la force morale d'un homme : la plus belle parure de l'homme, la sincérité et l'honorabilité, il la perdit dans l'air dissolvant de la cour. » K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e éd., Munich, 1897, p. 435. Les Byzantins, à en juger par les en-tête des écrits de Psellos dans les manuscrits, ont ignoré ces sévérités et lui prodiguent les épithètes de πανσοφώτατος, de τιμιώτατος et d'ὑπέρτιμος. La gloire du savant et de l'artiste leur a fait oublier les petitesses de l'homme.

II. Écrits se rapportant aux sciences ecclésiastiques. — Michel Psellos est le type du polygraphe qui sait tout et qui écrit sur tout. Ses écrits sont innombrables. On n'en a pas encore dressé la liste complète et définitive. En 1886, Charles-Émile Ruelle, dans sa *Bibliographie des écrits inédits de Michel Psellos*, que nous savons incomplète, arrivait à un total de deux cent dix-huit numéros. Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς Σύλλογος, εἰκοσιπενταετηρίς, t. XVIII (1886), παράρτημα τοῦ ιη' τόμου,, p. 591-614. Depuis ce temps, une dizaine environ de ces inédits ont vu le jour. D'autres ont été découverts.

Il va sans dire que nous n'avons pas ici à aligner la liste de toute cette production littéraire. Il nous suffira de signaler les principaux ouvrages et opuscules intéressant la théologie et les sciences ecclésiastiques en général. Nous parlerons d'abord des écrits édités; nous mentionnerons ensuite les inédits. Avant de commencer, faisons quelques remarques. Tout d'abord le nombre des ouvrages de notre polygraphe ne doit pas nous faire illusion sur leur importance. La plupart sont de tout petits opuscules, quelquefois de simples épigrammes. En dehors de la *Chronographie*, histoire anecdotique de l'empire byzantin allant du règne de Basile II (976) à 1077, qui tient en moins de 300 pages in-8°, Psellos n'a laissé aucune œuvre de longue haleine, Les plus longs écrits, après la *Chronographie*, paraissent être les deux discours sur Michel Cérulaire, l'*Acte d'accusation* et l'*Oraison funèbre* (80 pages chacun environ). Il faut noter ensuite que Psellos n'est original que par la forme et le style. Tout son fonds de science est emprunté. Son mérite est souvent de dire clairement et brièvement ce que d'autres avant lui ont exprimé longuement et plus ou moins confusément. Si l'on a beaucoup parlé jusqu'ici de Psellos philosophe et de Psellos littérateur, on n'a presque rien écrit sur Psellos théologien et exégète de l'Écriture et des Pères, auteur d'homélies et de panégyriques sacrés. Cette partie de son héritage littéraire a été la plus négligée, et c'est dans ce domaine que les inédits abondent le plus.

1° Voici d'abord la liste des écrits intéressant la théologie (au sens large du mot), réunis dans la *Patrologie grecque* de Migne :

1. *Panégyrique de Siméon Métaphraste*, *P. G.*, t. CXIV, col. 183-200, suivi d'un *Office* (ἀκολουθία) en l'honneur du même, *ibid.*, col. 199-208, dont le principal morceau est un canon. Les deux pièces ont d'abord été publiées par Allatius dans son *De Symeonibus*. Il faut se garder de traduire ἀκολουθία par *messe*, comme le fait Chr. Zavos dans sa récente monographie : *Un philosophe néo-platonicien du XIe siècle. Michel Psellos. Sa vie, ses œuvres, ses luttes philosophiques, son influence*, Paris, 1920, p. 32.

2. *Commentaire du Cantique des cantiques*, en prose et en vers politiques entremêlés du commentaire des « trois Pères », c'est-à-dire de saint Grégoire de Nysse, de saint Nil et de saint Maxime : texte grec et traduction latine; d'abord publié dans le t. II de la *Bibliotheca veterum Patrum*, Paris, 1624; édition reproduite par *P. G.*, t. CXXII, col. 537-686; œuvre assez étrange, où les paroles du Cantique sont appliquées à l'Église.

3. *De omnifaria doctrina* (Διδασκαλία παντοδαπή) Questions quodlibétiques au nombre de cent-cinquante-sept, dont les soixante premières intéressent la théologie dogmatique et morale. Elles débutent par une courte profession de foi trinitaire. Elles sont fort intéressantes et nous montrent en Psellos un véritable scolastique appliquant la philosophie à l'élucidation des données révélées. Psellos emprunte beaucoup à saint Maxime et à saint Jean Damascène. *P. G.*, t. CXXII, col. 687-781.

4. *Vers politiques sur le dogme* (Περὶ δόγματος), opuscule intitulé aussi dans les catalogues des manuscrits : *Des sept conciles œcuméniques*. L'auteur, après l'exposé de la foi orthodoxe sur la Trinité et l'incarnation, énumère les hérétiques et les hérésies condamnés par les sept conciles œcuméniques. *P. G.*, t. CXXII, col. 811-818, reproduisant pour le texte grec l'édition de Meerman, *Thesaurus juris*, t. I, La Haye, 1751. Signalons un gros contresens dans la traduction latine, col. 811, lig. 17, à propos de la procession du Saint-Esprit : ἐκ τοῦ Πατρὸς τὴν πρόοδον ἐσχηκὼς ὑπὲρ φύσιν ἐκπορευτήν, οὐχ υἰϊκήν, κἂν ἄγνωστος ὁ τρόπος : qu'il ne faut pas traduire par : *Ex Patre processum habet non ex Filio*, mais par : *non per modum filiationis*.

5. *Dialogue sur l'opération des démons* (Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων διάλογος), *P. G.*, t. CXXII, col. 819-876, d'après l'édition de Goulmin, Paris, 1615, ouvrage souvent édité, objet de plusieurs études anciennes et récentes, où Psellos réfute les pratiques magiques des sectes manichéennes, spécialement des messaliens ou euchites, et nous donne en passant ses idées sur l'angélologie. Traduction française par P. Moreau, *Traité par dialogue de l'énergie ou opération des diables, traduit en français du grec*, Paris, Guillaume Chaudière, 1573.

6. *Græcorum opiniones de dæmonibus* (Τίνα περὶ δαιμόνων δοξάζουσιν Ἕλληνες), *P. G.*, t. CXXII, col. 875-882, opuscule dont le titre indique suffisamment le sujet.

7. *Characteres Gregorii Theologi, Basilii Magni, S. Joannis Chrysostomi et Gregorii Nysseni* (Χαρακτῆρες Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου...), *P. G.*, t. CXXII, col. 901-908 : appréciation d'ordre littéraire sur les docteurs nommés.

8. *Réponse à un moine au sujet de la détermination de la mort de chaque individu* (Ἀντιγραφὴ πρὸς ἐρώτησίν τινος μοναχοῦ περὶ ὁρισμοῦ τοῦ θανάτου), *P. G.*, t. CXXII, col. 915-920 : solution de Psellos sur cette question souvent débattue chez les Byzantins, qui touche à la fois à la prescience divine et à la prédestination. Psellos parle en parfait scolastique avec les distinctions voulues.

9. *Opinions sur l'âme*, (Δόξαι περὶ ψυχῆς), *P. G.*, t. CXXII, col. 1029-1076, ouvrage avant tout philosophique, qui intéresse aussi le théologien.

2° Après la *Patrologie de Migne*, le recueil le plus important des œuvres de Psellos est celui de Constantin Sathas Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, t. IV et V, Paris, 1874 et 1876. Le t. IV contient :

1. La *Chronographie* (976-1077), p. 1-299, dont Émile Renaud a donné récemment une nouvelle édition avec

une excellente traduction française, précédée d'une savante introduction, *Psellos, Chronographie*, 2 vol., Paris, 1926 et 1928. Les événements ecclésiastiques y tiennent très peu de place.

2. Le *Panégyrique du patriarche Michel Cérulaire*, p. 303-388. Deux pages y sont consacrées aux relations de Michel Cérulaire avec les légats du pape en 1054. Cérulaire est loué de son zèle pour l'orthodoxie à propos de la procession du Saint-Esprit, dont il s'est très peu occupé. Silence complet sur les azymes et les autres querelles liturgiques et disciplinaires sur lesquelles le patriarche fit porter tout l'effort de la controverse.

3. L'*Éloge de Constantin Likhoudis*, p. 388-421.

4. L'*Oraison funèbre du patriarche Jean Xiphilin*, p. 421-462.

Le t. v est rempli par quatre oraisons funèbres, trois panégyriques, quatre apologies, deux-cent-huit lettres et quelques autres opuscules de moindre importance. Toute cette littérature n'a rien à voir avec la théologie. Il faut en excepter quelques lettres, notamment la lettre CLXXV, p. 411-451, que Psellos écrivit à Jean Xiphilin pour se justifier de son amour pour Platon et les autres philosophes. Voir aussi la lettre CV, p. 347-350.

3° Dans ces dernières années, plusieurs nouveaux écrits de notre polygraphe se rapportant aux sciences ecclésiastiques ont été publiés en divers recueils. Signalons :

1. *Un discours inédit de Psellos. Accusation du patriarche Michel Cérulaire devant le synode* (1059), éd. L. Bréhier, dans la *Revue des études grecques*, t. XVI, 1903, p. 375-416, et t. XVII, 1904, p. 35-76; tirage à part. Comme nous l'avons dit, dans ce morceau, où il ne faut pas chercher l'impartialité historique, Psellos fait le complet silence sur les événements de 1054.

2. L'opuscule intitulé : Πόθεν ἄν τις γνοίη ἑλληνικαῖς ἀποδείξεσιν τὴν κόσμου συντέλειαν, édité par F. Boll, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. VII, 1898, p. 599-602.

3. *Trois textes inédits sur les Psaumes*, publiés par A. Ruelle, dans le *Syllogue littéraire de Constantinople*, (*Supplément au t. XVIII*, 1886), suivis de l'opuscule : Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν ψαλμῶν, p. 603-614. Disons à ce propos que de nombreux lemmes sur les psaumes se rencontrent dans le *Coisl. græc. 189* (XVe siècle) sous le nom de Psellos. On en trouve aussi dans le recueil de Cordier. R. Devreesse, art. *Chaînes exégétiques*, dans le *Supplément du dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1139, n'est point assuré de leur authenticité.

4. *Discours sur le miracle survenu aux Blakhernes*, Λόγος ἐπὶ τῷ ἐν Βλαχέρναις γεγονότι θαύματι. D'abord publié incomplètement par P. Bézobrazov, dans le *Journal du ministère russe de l'Instruction publique*, t. CCLXII, 1889, p. 72-91, ce curieux morceau a été édité en entier, en 1928, à la fois par X. Sidéridès dans la revue Ὀρθοδοξία, t. II, p. 508-519 et 539-548, et tirage à part, et par Joseph Bidez, dans son ouvrage : *Michel Psellus, épître sur la Chrysopée, opuscules et extraits sur l'alchimie, la météorologie et la démonologie* (en appendice, *Proclus, Sur l'art hiératique; Psellus, Choix de dissertations inédites*), t. VI du *Catalogue des manuscrits alchimistes grecs*, p. 192-210. La pièce est moins un *discours* qu'un *acte officiel* rédigé dans les formes et dûment authentiqué par l'autorité impériale, relatif à un procès dont la Vierge des Blakhernes rendit la sentence par un miracle. Sur le contenu voir l'article de V. Grumel, *Le « miracle habituel » de Notre-Dame des Blakhernes*, dans *Échos d'Orient*, t. XXX, 1931, p. 129-146.

5. *Homélie sur l'Annonciation* (Εἰς τὸν χαιρετισμόν), que nous avons publiée dans la *Patrologia orientalis*, t. XVI, p. 517-525, morceau à la fois très élégant et très doctrinal.

6. *Chronologie appliquée* (Περὶ τῆς κινήσεως τοῦ χρόνου, τῶν κύκλων τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης, τῆς ἐκλείψεως αὐτῶν καὶ τῆς τοῦ πάσχα εὑρέσεως), publiée par Gertrude Redl dans la revue *Byzantion*, t. IV, 1927-1928, p. 197-236, et t. V, 1930, p. 229-286.

4° Parmi les ouvrages théologiques *inédits*, il faut mettre en première ligne un nombre assez considérable d'*homélies exégétiques* ou *scolies* sur des textes scripturaires ou patristiques. Le *cod. Parisinus 1182*, du XIIIe siècle, est rempli pour une bonne partie de scolies de ce genre. Les commentaires de l'Écriture y alternent avec ceux des homélies patristiques, spécialement de celles de saint Grégoire de Nazianze. Ce sont en général des morceaux fort courts. La liste détaillée des pièces avec les incipits est donnée par Sathas, *op. cit.*, t. V, p. ξ'-πδ'. Voir aussi l'*Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, de H. Omont, t. I, p. 217-251. Le dernier morceau, fol. 317-319, mérite d'être mentionné spécialement. Il porte le titre suivant : Ἀπόδειξις ἀπὸ διαφόρων λόγων τῆς τοῦ Κυρίου ἐνσωματώσεως· ἐστάλη πρὸς τὸν σουλτάνον ἀπὸ τοῦ βασιλέως.

Signalons ensuite :

1. Une homélie assez longue *Sur la décollation de saint Jean-Baptiste*, contenue dans le *Parisinus 1177*, du XIe siècle, fol. 250-261.

2. *Discours sur le transfert des reliques de saint Étienne premier martyr*, εἰς τὴν ἀνακομιδὴν τοῦ τιμίου λειψάνου ἁγίου πρωτομάρτυρος Στεφάνου, signalé par Allatius, *Diatriba de Psellis*, LXVII. Cf. *P. G.*, t. CXXII, col. 519.

3. *Sur les miracles de saint Michel*, εἰς τὰ θαύματα τοῦ ἀρχιστρατήγου Μιχαήλ. Allatius, *ibid.*

4. *Sur le grand dimanche, fête de sainte Agathe et sur ses élèves*, εἰς τὴν μεγάλην κυριακήν, ἑορτὴν τῆς ἁγίας Ἀγάθης, καὶ εἰς τὰς μαθητρίας αὐτῆς. *Ibid.*

5. *Sur saint Grégoire le Thaumaturge*, πρὸς τὸν πρωτοσύγκελλον περὶ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θαυματουργοῦ. *Ibid.*, col. 520.

Allatius signale encore plusieurs autres opuscules d'ordre théologique, *ibid.*, col. 529-530, dont l'authenticité serait à vérifier. A. Ehrhard parle aussi d'un opuscule sur la procession du Saint-Esprit que nous n'avons vu signalé dans aucun manuscrit ; cf. K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Litteratur*, 2e éd., Munich, 1897, p. 80. Dans sa *Bibliographie des écrits inédits de Michel Psellos*, *loc. cit.*, n. 134, Ruelle donne d'une *Homélie sur l'Annonciation* un incipit qui ne correspond pas à celui de l'homélie que nous avons publiée. La question de son authenticité se pose.

Nous n'avons pas parlé des commentaires des écrits d'Aristote et d'autres philosophes grecs attribués à Psellos. L'authenticité de plus d'un soulève un point d'interrogation, comme le fait remarquer Krumbacher, *op. cit.*, p. 437. En revanche, il faut considérer comme close la question longtemps débattue de la paternité du philosophe byzantin sur la *Summula logicalis* de *Pierre d'Espagne* († 1277). Il est sûr que cet ouvrage n'a rien à voir avec Psellos et que le texte grec qui se lit dans certains manuscrits n'est autre chose que la traduction de l'original latin de Pierre par Georges Scholarios, au XVe siècle. Cette traduction paraîtra au t. VIII des *Œuvres complètes* de G. Scholarios. Sur cette controverse voir Chr. Zervos, *op. cit.*, p. 39-42, qui, encore en 1920, hésitait à se prononcer sur le débat.

III. Doctrine. — Il ne peut s'agir ici de faire le relevé des opinions de Michel Psellos sur les questions théologiques. Comment le tenter alors que tant d'inédits sont encore inaccessibles? Nous nous contenterons de mentionner sa doctrine sur certains points particuliers. Mais auparavant faisons remarquer que l'originalité de Psellos en théologie n'est pas à chercher dans des opinions nouvelles. Elle consiste bien plutôt dans la comparaison entre les données révélées et les doc-

trines des philosophes de l'antiquité et dans la tentative d'éclairer les dogmes chrétiens par la raison philophique. Si, dans le domaine littéraire, Psellos fait figure d'un humaniste de la Renaissance, sur le terrain de la théologie il rappelle nos scolastiques du Moyen Age. Comme eux, il applique la philosophie à la théologie et fait de celle-là la servante de celle-ci.

Certains de nos contemporains l'ont, sous ce rapport, fort mal jugé. Ils nous le présentent comme une sorte de demi-païen plus ou moins sceptique, donnant partout le pas aux philosophes anciens sur l'Écriture et les Pères. Chr. Zervos, par exemple, écrit : « Loin de subordonner, comme les trois Cappadociens, la sagesse de l'antiquité à la théologie, il donne constamment le pas à la philosopie hellénique sur les directions de la pensée chrétienne. » *Op. cit.*, p. 186. De nombreux passages des écrits de Psellos protestent contre ce jugement. C'est tout le contraire qui est la vérité. Notre Byzantin a pu négliger ou pratiquer médiocrement les vertus chrétiennes, mais il est toujours resté un croyant convaincu, et il n'a rien du scepticisme souriant que quelques-uns de nos modernes, le jugeant d'après eux-mêmes, voudraient lui prêter. Sans doute, de son vivant même, il fut accusé de faire la part trop belle à Platon, à Porphyre et à Proclos. L'accusation de paganisme fut portée contre lui et il dut se justifier devant l'empereur par une profession de foi. Que cette profession ait été sincère, c'est ce dont témoignent suffisamment les écrits publiés de lui jusqu'ici, sans parler des inédits.

Ce qui nous éclaire sur sa véritable pensée, c'est la lettre qu'il écrivit à Jean Xiphilin pour répondre au reproche d'aimer trop Platon et de le préférer au Christ. Il s'y montre vrai scolastique, faisant la part de la foi et de la raison et donnant à chacune la place qui lui revient : à la théologie, la première; à la philosophie, le rôle de collaboratrice subordonnée. « Il y a longtemps, frère très cher, écrit-il à son ancien condisciple, que j'ai reçu comme un héritage paternel la dignité de chrétien et que je suis devenu le disciple du Crucifié, l'élève des saints apôtres et l'écho très exact de l'ineffable doctrine touchant la divinité. Quant aux Platon ou aux Chrysippe que tu mentionnes, je les ai aimés, en effet : comment faire autrement?... Mais dans leurs doctrines j'ai fait un choix. Rejetant les unes, j'ai retenu les autres comme pouvant servir les nôtres et faire corps avec les saintes Écritures. Ainsi en ont agi Basile et Grégoire, ces grandes lumières de l'Église. » *Lettre au moine Jean Xiphilin devenu patriarche*, Sathas, *op. cit.*, t. v, p. 447. « L'usage du syllogisme, continue-t-il, n'est pas chose inconnue dans l'Église, ni une méthode étrangère à la philosophie; c'est bien plutôt l'unique instrument de vérité et le moyen de découvrir la solution aux problèmes posés. » Une déclaration semblable se lit au dernier chapitre de son ouvrage : Διδασκαλία παντοδαπή, dédié à l'empereur Constantin Doucas : « Dans l'intention de vous apporter un grand nombre de pensées sur l'âme, j'ai puisé dans nos propres cratères aussi bien que dans les eaux amères des Hellènes. J'ai pris soin de purifier les doctrines profanes afin de les introduire dans nos dogmes, sans toutefois réussir à leur ôter complètement leur caractère. Quant à vous, il ne suffit pas de connaître les divines paroles, qui sont pleines de vérité, mais il faut y croire fermement. En ce qui concerne les opinions qui rappellent les doctrines hellènes, sachez que je ne fais que les exposer. Je vous conseille d'en profiter pour savoir la différence qui existe entre nos dogmes et les opinions des païens. Par cette comparaison vous constaterez que nos écrits sont de véritables roses, tandis que les livres grecs produisent avec de jolies fleurs des substances vénéneuses. » Émile Ruelle, *Quarante-deux chapitres inédits et complémentaires du recueil de Michel Psellos intitulé :* Διδασκαλία παντοδαπή (celui qui est dans la *P. G.*), dans l'*Annuaire de l'Association des études grecques*, t. XIII (1879), p. 277-278.

La méthode de Michel Psellos était donc irréprochable aux yeux du croyant éclairé. Elle n'en inspirait pas moins de la défiance dans les milieux ecclésiastiques et monastiques. Cette utilisation de la sagesse païenne leur paraissait présenter de graves dangers pour la foi. Et il faut reconnaître que ce danger était réel. Nous trouvons en Occident, aux XIIe et XIIIe siècles, la même opposition, chez beaucoup d'hommes d'Église, à l'usage de la dialectique en théologie et à l'adaptation de la philosophie antique au dogme révélé. Mais, tandis que dans l'Église occidentale le mouvement scolastique, après des péripéties diverses, finit par obtenir droit de cité et produisit de magnifiques chefs-d'œuvre, à Byzance il fut bientôt arrêté à la fois par l'Église et par l'État. Psellos était à peine mort que son successeur comme recteur de l'Académie des lettres, Jean Italos, était condamné. Une série de conciles, sous Alexis Comnène, étouffèrent presque au berceau la scolastique byzantine naissante.

Quant aux convictions chrétiennes de Psellos, nous trouvons une nouvelle preuve de leur fermeté dans cette déclaration insérée au c. XII de l'*Histoire de Théodora, Chronographie*, éd. É. Renauld, t. II. p. 77-78 : « Pour moi, ce n'est pas la raison scientifique qui m'a détourné de ces questions (de l'astrologie); c'est une force divine qui m'a retenu, et ce n'est ni aux syllogismes, ni certes aux autres moyens de preuve que je prête l'oreille; mais la même cause qui a fait descendre des âmes vraiment fortes et expertes à l'acceptation de la culture hellénique, c'est la même qui, pour moi, me presse et m'élève à la certitude de notre foi. Aussi, que me soient propices et la mère du Verbe et le Fils incréé, et la passion qu'il a soufferte, et l'épine qui couronna sa tête, et le roseau et l'hysope et la croix, mon orgueil et ma gloire, *même si mes actions n'ont pas été d'accord avec mes paroles.* » Recueillons encore ces paroles de notre chronographe sur les deux philosophies, la profane et la sacrée : « J'ai étudié la philosophie supérieure qui repose sur le mystère de notre religion plutôt que la profane, d'une part en suivant la doctrine des illustres Pères de l'Église, *d'autre part, en contribuant de mon propre fonds à compléter la science divine.* » *Chronographie, Constantin IX*, c. XLII, Renauld, t. I, p. 137-138. C'est aussi la foi chrétienne qui illumine sa conception de l'histoire : « J'ai l'habitude dit-il, d'attribuer à la divine Providence le règlement des choses de quelque importance, ou plutôt de rapporter à elle tout ce qui nous arrive, sauf ce qui provient de la corruption de notre nature. » *Chronographie, Michel IV*, c. XXX, Renauld, t. I, p. 71. Cf. *Constantin IX*, c. LXXII, *ibid.*, p. 152.

Comme nous l'avons déjà dit, l'originalité de Psellos en théologie, autant qu'on peut en juger par les œuvres publiées, est avant tout dans la méthode, non dans le fond de la doctrine. Sur les questions particulières, il s'en tient ordinairement au sentiment commun de ses contemporains. Nous ne signalerons sa position que sur les points suivants :

1° *Sur la procession du Saint-Esprit* il adopte la doctrine officielle de son Église au XIe siècle : *Le Saint-Esprit procède du Père, non du Fils, mais il est communiqué aux fidèles par le Fils.* C'est la formule qu'il emploie au début de son recueil quodlibétique Διδασκαλία παντοδαπή : « ἐκ Πατρὸς μὲν ἐκπορευόμενον, δι' Υἱοῦ δὲ μεταδιδόμενον. » *P. G.*, t. CXXII, col. 688 A. Le Père est à la fois πατὴρ τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ et προβολεὺς τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Dans le *Panégyrique de Michel Cérulaire*, il félicite ce dernier de son zèle pour défendre l'orthodoxie sur ce point contre la doctrine des Latins, qu'il qualifie de suprême impiété, égale à l'hérésie d'A-

rius et d'Eunomius; puis il esquisse un semblant de réfutation qui montre bien qu'il est d'accord avec Photius. Il ne veut pas que le Saint-Esprit tienne son existence du Fils en quelque façon que ce soit : τὸ δὲ Πνεῦμα τρόπον τινὰ ὑφιστῶσιν (οἱ Λατῖνοι) ἐκ τοῦ Υἱοῦ. Sathas, *op. cit.*, t. IV, p. 318. Il déclare pourtant que certains ne virent en cette affaire rien de grave : τοῖς μὲν ἄλλοις οὐδὲν ἐδόκει τὸ πρᾶγμα δεινόν. Quant à ce qu'il dit de la doctrine catholique, on voit bien qu'il ne la connaît pas et qu'il la défigure. *Ibid.*, p. 319-350. Lui qui se vante quelque part de savoir le latin ne laisse rien percer, dans ses écrits, de sa connaissance de la littérature ecclésiastique latine. Cf. Émile Renauld, *Étude de la langue et du style de Michel Psellos*, Paris, 1920, p. 117-119 : « Pas une fois dans ses œuvres, pourtant si variées, il ne cite une source latine; pas une seule fois le lecteur ne tombe sur un souvenir d'un de ces grands écrivains dont s'honorait l' « ancienne Rome ». *Ibid.*, p. 118.

2° *Sur la nature des anges.* Psellos appartient à la catégorie des théologiens byzantins qui n'accordent aux esprits qu'une immatérialité relative. Les bons anges, comme les mauvais, sont unis à une matière subtile et éthérée, invisible à l'œil nu, lumineuse chez les bons, ténébreuse chez les mauvais. *De operatione dæmonum*, c. VII, VIII, *P. G.*, t. CXXII, col. 836-840. On sait, du reste, que Psellos emprunte la plupart des éléments de sa démonologie au néo-platonicien Proclos. Cf. J. Bidez, *Michel Psellos. Épître sur la chrysopée*, etc., Bruxelles, 1928; K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos*, Brno, 1927.

3° Dans son *Homélie sur l'Annonciation*, notre auteur enseigne assez clairement la conception immaculée et l'impeccabilité absolue de la sainte Vierge. Il va jusqu'à lui accorder la vision béatifique antérieurement à l'annonciation : *Avant même de concevoir, elle voyait Dieu plus distinctement que les séraphins. P. O.*, t. XVI, p. 521. Cf. art. IMMACULÉE CONCEPTION DANS L'ÉGLISE GRECQUE, t. VII, col. 937.

4° *Sur l'âme humaine*, Psellos a beaucoup écrit. Il rapporte, la plupart du temps, les opinions des anciens philosophes, et il n'est pas toujours facile de savoir quelles sont celles qu'il approuve, celles qu'il rejette. Cependant, en certains endroits, il est très explicite. Il tient pour la thèse créationiste et l'animation immédiate. Cf. *De omnifaria doctrina*, 29, 42. *P. G.*, t. CXXII, col. 692 AB, 713-716 : οὔτε γὰρ ἡ ψυχὴ προγενεστέρα τοῦ σώματος, οὔτε τὸ σῶμα πρεσβύτερον τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ὁμοῦ ψυχὴ καὶ σῶμα, et aussi *De oraculis chaldaicis*, *P. G.*, *ibid*, col. 1141 D : οὐκ ἀπὸ σπερμάτων ἡ ψυχὴ τὴν ὑπόστασιν ἔλαβεν, οὐδὲ ἐν σωματικαῖς ὑφειστήκει κράσεσιν, ἀλλ' ἄνωθεν ἀπὸ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔσχε.

5° Comme exemple de sa manière de traiter les questions purement scolastiques, où la foi n'est pas engagée et où les hypothèses peuvent se donner libre carrière, on peut citer ce qu'il dit sur le nombre respectif des anges et des hommes. Il estime que les anges ont été créés moins nombreux que les hommes, parce que plus un être est parfait et proche de Dieu, moins il est multiplié, tout comme les nombres plus voisins de l'unité sont plus petits. Saint Thomas, *Summa theologia*, Iª, q. L, a 3, soutient le contraire pour la raison que Dieu se doit de multiplier les choses les plus excellentes pour la plus grande perfection de l'univers.

Michel Psellos est sans doute le Byzantin sur lequel les érudits ont le plus écrit. Sa bibliographie correspond à sa polygraphie. Elle est immense. Nous ne pouvons que renvoyer le lecteur : 1° *pour les ouvrages édités et les travaux sur la vie, les écrits, la doctrine*, aux catalogues très riches de K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2ᵉ éd., p. 441-444; de Chr. Zervos, *Un philosophe néo-platonicien du XIᵉ siècle. Sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence*, Paris, 1920, p. 1-12; et surtout d'Émile Renauld, *Étude de la langue et du style de Michel Psellos*, Paris, 1920, p. IX-XXIX; pour les études les plus récentes voir E. Stephanou, *Bulletin bibliographique de philosophie byzantine*, dans *Échos d'Orient*, t. XXXI, 1932, p. 67-68, et les indications données au cours du présent article; 2° *pour les inédits*, à Émile Ruelle, *Bibliographie des écrits inédits de Michel Psellos*, dans le Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς Σύλλογος, Εἰκοσιπενταετηρίς, t. XVIII, 1886, παράρτημα τοῦ ιη τόμου p. 591-614. Comme nous l'avons dit, cette liste des inédits n'est ni complète ni absolument sûre.

Les sources de la vie de Psellos sont surtout ses propres écrits. Elles ont été utilisées surtout par Sathas dans ses longues introductions aux t. IV et V de la Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη; résumées par Chr. Zervos et É. Renauld, *op. cit.*, et aussi dans l'introduction à l'édition de la *Chronographie*. Du point de vue littéraire la meilleure étude est celle d'É. Renauld. Peu de choses ont été écrites sur Psellos théologien. Voir S. Salaville, *Philosophie et théologie ou épisodes scolastiques à Byzance de 1057 à 1117*, dans *Échos d'Orient*, t. XXIX, 1930, p. 133-141. Quelques indications dans notre *Theologia christianorum orientalium dissidentium*, t. I, p. 303; t. II, p. 188, 550, 555, 585, 587.

M. JUGIE.

PUCCI François d'une vieille et considérable famille florentine, suivit Côme de Médicis dans son exil. Il avait été l'élève d'Ange Politien. Devenu comme lui un humaniste de premier plan, il fut un temps professeur de rhétorique à Naples, puis devint ambassadeur de la République florentine auprès du pape. Ses écrits loués par Politien et Marsile Ficin, étaient d'une latinité élégante, savante, mais fluide et harmonieuse. Il fit beaucoup de traductions d'auteurs grecs, demeurées sur le chantier à raison de sa mort, survenue vers 1195. Rien ne semble avoir survécu.

Negri, *Istoria degli scrittori Fiorentini*, 1722, p. 215; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. VI, 3ᵉ part., p. 957 et 1070.

F. BONNARD.

PUCELLE René (1655-1745), né à Paris, le 1ᵉʳ janvier 1655, de Claude Pucelle, avocat au parlement de Paris, et de Françoise de Catinat, sœur du maréchal, fit d'abord des études ecclésiastiques, puis participa à quelques campagnes en Italie et en Allemagne, sous les ordres de son oncle; enfin il reprit l'habit ecclésiastique au séminaire des Bons-Enfants. Il reçut le sous-diaconat et fit des études de droit. Il fut conseiller-clerc au parlement de Paris, le 10 avril 1681. Il resta toujours batailleur : on le voit attaquer avec véhémence l'*Histoire des jésuites*, du P. Jouvency, en 1693; en 1714, il se déchaîna contre la bulle *Unigenitus*, qu'il combattit toute sa vie. Après la mort de Louis XIV, il fit partie du conseil de conscience établi par le Régent; toujours il défendit la cause des adversaires de la bulle avec une violence inouïe, qui le fit exiler dans son abbaye de Saint-Léonard de Corbigny, au diocèse d'Autun, et il se déclara ouvertement en faveur des miracles du diacre Pâris. Il mourut à Paris, le 1ᵉʳ février 1745.

Tous les actes de Pucelle sont dirigés contre la bulle *Unigenitus;* on trouve, dans les *Correspondances* des évêques de Sénez et de Montpellier, plusieurs lettres de Pucelle et, dans les *Recueils* du temps, des discours, ordinairement très violents, contre la bulle et contre la cour de Rome.

Michaud, *Biogr. universelle*, t. XXXIV, p. 499-500; Hoefer, *Nouv. biogr. générale*, t. XLI, col. 167-168; Feller-Weiss, *Biogr. universelle*, t. VII, p. 66-89; Moréri, *Le grand dictionnaire*, t. VIII, p. 624; *Éloge de l'abbé Pucelle*, dans *Le Mercure* de févr. 1745; *Nouvelles ecclésiastiques* du 23 janv. 1745, p. 13-16; Picot, *Mémoires pour servir à l'hist. ecclésiastique pendant le XVIIIᵉ siècle*, t. II, p. 283-284; 330-331, 388; Saint-Simon, *Mémoires*, éd. Boislisle, t. XXIX, p. 60-61; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIIIᵉ siècle*, t. II, p. 93.

J. CARREYRE.

PUEBLA (Antoine de la) frère mineur capucin espagnol de la province de Castille. Il reçut l'habit au couvent d'Alcala en 1676 et fut élevé au sacerdoce en 1683. L'année suivante, il fut nommé secrétaire provincial et procureur. Dans la suite il exerça la charge de lecteur de philosophie et de théologie (1686-1693), fut gardien et définiteur provincial à différentes reprises et fut élu jusqu'à quatre fois provincial de Castille, en 1698, en 1700, en 1705 et en 1707. Il appartint aussi à la Suprême Inquisition, dans laquelle il exerça la fonction de qualificateur. La date de sa mort est inconnue, mais, dans les listes des supérieurs, son nom se rencontre pour la dernière fois en 1710, où il fut élu premier définiteur. Il est donc probable qu'il mourut peu après cette date. Il composa un traité de la doctrine chrétienne, intitulé *Pan floreado*, Valladolid, 1693, in-8°, 576 p., et un *Opusculum juridicum de jurisdictione regulari ministri provincialis.*

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum capuccinorum*, Venise, 1747, p. 24; Martin de Torrecilla, *Apologema, espejo y excelencias de la seráfica religión de menores capuchinos*, t. v, Madrid, 1701, p. 110; *Erario divino de la sagrada religión de los fr. men. capuchinos en la provincia de Castilla*, 3e part., Salamanque, 1909, p. 93-138; Bonaventure de Ciudad-Rodrigo, *Estadística general de los fr. men. capuchinos de la provincia de Castilla*, Salamanque, 1910, p. 34 *v* ; André de Palazuelo, *Vitalidad seráfica*, Ire sér., Madrid, 1931, p. 182; IIe sér., Madrid, 1931, p. 347.

A. Teetaert.

PUENTE (Luis de la) ou le vénérable Louis du Pont, S. J. — Né à Valladolid le 11 novembre 1554, il fut admis dans la Compagnie de Jésus le 2 septembre 1574 et fit son « troisième an » sous la conduite du P. Balthasar Alvarez. « Tour à tour professeur (de philosophie et de théologie), homme de gouvernement (recteur, préfet des études, visiteur), prédicateur, directeur spirituel, écrivain ascétique, il fut dans chacune des fonctions qu'il remplit un des jésuites les plus estimés de son temps. » *Notice biographique*, par le R. P. Ugarte, S. J., en tête de la nouvelle édition française des *Méditations*, Paris, 1932, p. xv, Il mourut à Valladolid le 16 février 1624.

« Dès l'année qui suivit sa mort commencèrent les procès canoniques en vue de béatifier le serviteur de Dieu. Le 4 octobre 1667, Clément IX signait l'introduction de la cause. Pour la faire aboutir, Tyrse Gonzalez, Jean Tanner et Daniel Papebrock n'épargnèrent aucun effort. Le 5 octobre 1715, les écrits furent approuvés; le 5 juillet 1759, Clément XIII proclama l'héroïcité des vertus du vénérable P. Luis de la Puente, à quoi Valladolid fit écho par des fêtes solennelles. Les miracles ne manquaient pas. L'examen en était commencé à Rome... Mais la cause du vénérable Père a naufragé, comme bien d'autres, dans la tempête qui, au xviiie siècle, engloutit la Compagnie de Jésus. » Dudon, *Études*, t. clxxxi (1925), p. 599-600.

Œuvres. — 1° *Méditations sur les mystères de notre sainte foi, avec la pratique de l'oraison mentale*, Valladolid, 1605, 2 vol. in-4°, de 823 et 964 p. « Elles eurent un tel succès qu'on dut en faire deux autres éditions en quatre ans. Six années après leur publication, on les avait traduites en latin, en français et en anglais. On les trouva bientôt dans presque toutes les langues d'Europe et même en arabe... On en a fait des extraits, des abrégés, des adaptations et l'on peut dire sans se tromper que tous les livres de méditations parus depuis se sont plus ou moins inspirés de l'œuvre du P. Dupont. » *Notice biographique*, p. xxii-xxiii. — 2° *La guide spirituelle, où il est traité de l'oraison, méditation et contemplation; des visites divines et grâces extraordinaires; de la mortification et des œuvres qui l'accompagnent*, Valladolid, 1609, in-4°, 909 p. « Dut être rééditée en 1614. Cet ouvrage, traduit en français, en allemand, en flamand, en italien et en latin, a été réédité à plusieurs reprises dans différents pays... C'est peut-être cet ouvrage qui a le plus contribué à mettre le P. Dupont au premier rang des grands maîtres de la mystique catholique. » *Notice biographique*, p. xxiii. — 3. *De la perfection du chrétien dans tous les états*, 4 vol. in-1°, de 850 à 900 p., parus, les deux premiers à Valladolid en 1612 et 1613; les autres, à Pampelune, en 1616. « Il a été traduit en français, en italien, en allemand, en arabe et en latin. » *Notice biographique*, p. xxiii. On en a fait aussi des éditions partielles, en particulier celle du traité *De la perfection chrétienne dans l'état ecclésiastique.* — 1° *Vie du P. Balthasar Alvarez, religieux de la Compagnie de Jésus*, Madrid, 1615. Cf. Dudon, *Les leçons d'oraison du P. Balthazar Alvarez*, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, 1921, p. 36-57; H. Bremond, *La condamnation de Balthazar Alvarez*, dans *La métaphysique des saints*, t. ii, p. 228-269. — 5° *Expositio moralis et mystica in Canticum canticorum, continens exhortationes sive sermones de omnibus christianæ religionis mysteriis atque virtutibus*, Cologne, 1622, « 2 vol. in-fol., avec un total de 2 602 col. ». *Notice biographique*, p. xxiv.

Œuvres posthumes. — 1° *Directoire spirituel pour la confession, la communion et le sacrifice de la messe*, Séville, 1625. — 2° *Vie merveilleuse de la vénérable vierge Marine de Escobar*, Madrid, 1665. Marine d'Escobar étant morte en 1633, cette *Vie merveilleuse* n'est pas l'œuvre du seul P. du Pont : Sotwel en attribue la continuation à Michel Orenna, qui succéda au P. du Pont dans la direction de Marine; Sommervogel, au P. Pinto Ramirez. L'attitude du P. du Pont à l'égard de Marine ayant soulevé des objections lors du procès de béatification, Tanner le défendit par sa *Dissertatio parænetico-apologetica in Vitam mirabilem et cœlestes revelationes ven. virginis Marinæ de Escobar*, Prague, 1672, et Naples, 1690, adressée au P. Melchior Hanel, qui avait traduit en latin la *Vie merveilleuse*, la première partie en 1672 et la seconde en 1688; et par la *Prudentia eximii ascetæ ven. Patris Lud. de Ponte, in examinandis et approbandis ven. virginis Marinæ de Escobar divinis revelationibus relucens, et vindicata*, Prague, 1698. « C'est que Marina n'est pas une voyante de tout repos. Pour elle, comme pour Marie d'Agréda, les écrits ont fait tort à l'héroïcité des vertus. Il n'est pas besoin de lire beaucoup de pages des deux in-folio où le P. du Pont et son successeur ont recueilli la vie et les visions de Marina, pour se rendre compte qu'une grande réserve s'impose... » *Revue d'ascétique et de mystique*, 1927, p. 86. — 3° *Sentiments et avis spirituels du vénérable Père Luis de la Puente*, opuscule publié par Gonzalez en 1671, d'après un manuscrit trouvé après la mort du P. du Pont, lequel avait pour titre *Memorial de algunos sentimientos y afectos buenos y malos...* — 4° *Trésor caché dans les infirmités et les souffrances, avec une pratique pour aider à bien mourir*, publié à Séville en 1672 par Gonzalez. — 5° *Le jardin du Christ eucharistique*, édité à Séville en 1672. — 6° *Lettres diverses*, en particulier celle sur la communion fréquente. Cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1933, p. 38.

« A Luis de la Puente, doué d'une belle intelligence et longuement nourri de l'Écriture, des Pères et des grands théologiens, rien ne manquait pour être un maître dans la doctrine. Par l'étendue des lectures qu'il domine, par l'ampleur des analyses où il se complaît, par l'équilibre de son esprit, il rappelle Suarez, dont il avait été l'élève. Il enseigne plus qu'il n'exhorte. Et, même quand il exhorte, il procède en homme de savoir. Ni cris ardents, ni effusions poétiques, ni mouvements impétueux. Une modestie et une surveillance de soi qui jamais ne s'abandonne arrêtent toute parole personnelle. Si nous n'avions du P. de la Puente que les *Méditations*, nous pourrions penser que peut-être les connaissances de ce docte spirituel sont purement

livresques. Et ce n'est point vrai. Les chapitres sur la contemplation, dans la *Guide spirituelle*, trahissent malgré lui le mystique qui les a écrits; et son *Mémorial* achève la révélation de sa vie en Dieu. Appliqué presque toute sa vie à la direction des âmes religieuses, son savoir a le contrôle de l'expérience; lui-même était assidu à la prière et courageux dans l'abnégation; à l'école du Saint Esprit, il a appris les secrets de la plus haute vie intérieure. C'est de cette alliance d'une étude profonde avec une oraison élevée que procèdent la plénitude et l'autorité des enseignements du P. de la Puente. » Dudon, *Études, loc. cit.*, p. 603-604. (L'article du P. Dudon a pour titre : *Troisième centenaire de la mort du P. de la Puente. La semaine ascétique de Valladolid, 23-30 oct. 1924.*)

Cachupin, *Vida y virtudes del ven. Padre Luis de la Puente*, Salamanque, 1652, trad. en franç. par le P. Nicolas Roger, Paris 1663; Lampard, *Vita et virtutes ven. Patris Lud. de Ponte*, Ingolstadt, 1662; Tanner, *Compendium vitæ ven. Lud. de Ponte*, Prague, 1691; Longaro de li Oddi, *Vita del ven. Servo di Dio P. Lud. da Ponte, cavata da' Processi autentici formati per la sua canonizazione...*, Rome, 1761; Sommervogel, *Biblioth. de la Compagnie de Jésus*, t. VI, Bruxelles et Paris, 1895; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 773; J. May, *Der ehrw. Lud. de Ponte, s. Leben und s. Schriften*, Dülmen, 1902; Abad S. J., *Doctrina mistica del V. P. de la Puente*, dans *Estudios eccles.*, t. III, p. 113-137; t. IV, p. 43-58, 251-272; Franz Hatheyer, S. J., *P. de Pontes S. J. Mystik*, dans *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, 1926, p. 367-375.

A. Fonck.

PUGLISI Placide, frère mineur conventuel, célèbre à cause d'une vive polémique suscitée autour d'un de ses ouvrages théologiques vers le milieu du siècle dernier. Il fit ses études supérieures de théologie au collège ou au *Studium* de Saint-Bonaventure de son ordre à Rome. Approuvé au concours du 11 mai 1829, il fut promu docteur le 24 novembre 1831. Élu secrétaire provincial de Sicile au chapitre du 29 avril 1846, il mourut probablement dans la même année.

Il fut mêlé malgré lui à une âpre polémique qui, vers le milieu du XIXe siècle, souleva les théologiens de l'Italie méridionale. L'occasion en fut un concours ouvert à Messine, en 1843, en vue de pourvoir une chaire de théologie à l'université de cette ville. Parmi les candidats, deux l'emportaient sur les autres, le P. Puglisi et le prêtre séculier C. Messina. Bien que de droit, paraît-il, le conventuel dût prévaloir, Messina fut désigné pour la chaire. La thèse présentée par Puglisi dans le concours avait pour titre *Thesis de sacramento confirmationis*, et elle fut imprimée à Messine en 1843. A cause de sa supériorité sur les autres travaux présentés, ce traité suscita aussitôt une opposition acharnée de la part du clergé séculier. Joseph Crisafulli Trimarchi ouvrit le feu par un article dans un journal local, *Scilla e Cariddi*, du 1er juin 1843. Le conventuel Salv. M. Scilla riposta dans un opuscule intitulé *Apologia di una dissertazione che porta per titolo Thesis de confirmationis sacramento, di riscontra alla critica del sacerdote G. Crisafulli*, Palerme, 1843, in-8°, 106 p. La thèse et l'apologie furent attaquées par le curé Vincent Ciccolo dans le libelle *Rivista alla spiegazione della tesi del Padre Pl. Puglisi*, Messine, 1843, in-8°, 54 p. Pour mettre fin à une trop acerbe polémique, on fit appel à un juge impartial, que l'on crut avoir trouvé dans la personne de l'abbé Antoine Sarao. Au grand mécontentement du clergé séculier, celui-ci prit la défense du conventuel dans son ouvrage *Risposta alla Rivista data dal Parroco Sig. Ciccolo alla spiegazione della tesi fatta dal P. Pl. Puglisi*, Messine, 1843, in-8°, 24 p. Trompé dans son espoir, le clergé tramait un complot contre le conventuel et ne cherchait qu'à le perdre définitivement. Puglisi toutefois trouva un défenseur inattendu dans le capucin Jesuald de Bronte, qui, dans *Osservazioni critiche sulla Rivista scritta dal Rev. Sig. V. Ciccolo contro la Dissertazione del P. M. Pl. Puglisi*, Naples, 1843, in-8°, 108 p., sur un ton calme et serein, démontra par de sérieux arguments que l'ouvrage du conventuel est supérieur à celui de Messina et dénonça treize erreurs manifestes contenus dans le libelle de V. Ciccolo. — Puglisi est encore l'auteur d'un autre traité théologique intitulé *Thesis de ordinationibus et de iis qui ordinare ordinarique possunt, in regio Messanensi athenæo pro eligendo juris canonici antecessore juxta sancitas formas sortibus tracta et evoluta*, Messine, 1844, in-8°, 32 p.

D. Sparacio, O. M. Conv., *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 1600 al 1930*, éd. par Jos. Abate, O. M. Conv., dans *Miscellanea francescana*, t. XXX, 1930, p. 40-41, et à part, Assise, 1931, p. 155-156.

A. Teetaert.

PUPPER DE GOCH Jean (le vrai nom était Capupper), théologien catholique dont on a tenté de faire l'un des précurseurs de la réforme luthérienne. Il était né à Goch, au duché de Clèves, dans les premières années du XVe siècle. Il reçut sa première formation, suivant toute vraisemblance des Frères de la vie commune, peut-être à Zwolle, puis fréquenta l'université de Cologne (immatriculé le 19 déc. 1454), peut-être aussi celle de Paris. Il entra chez les Frères de la vie commune, devint prêtre, chanoine régulier de Saint-Augustin et fonda en 1459, un couvent de chanoinesses de Saint-Augustin, à Thabor, près de Malines, dont il devint le directeur et où il mourut le 28 mars 1475, selon Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. II, Bruxelles, 1739, p. 715. Telles sont les données habituelles. Il faut reconnaître qu'il y a là des dates difficiles à interpréter : comment un homme né au début du siècle n'aurait-il été immatriculé qu'en 1454, comme étudiant? S'agirait-il donc d'une vocation tardive? Et comment un étudiant inscrit en 1454 a-t-il pu fonder un couvent de religieuses dès 1459? Retenons donc simplement pour certain qu'il fut directeur d'un monastère et qu'il appartint lui-même aux Frères de la vie commune, c'est-à-dire qu'il fut pénétré par ce courant mystique, appelé *devotio moderna*, dont sortit l'*Imitation de Jésus-Christ*, dont Érasme et Luther même, à un moindre degré toutefois, furent touchés plus tard.

Les écrits de Pupper de Goch ne circulèrent d'abord qu'en manuscrit. Son principal ouvrage, *De libertate christiana*, n'est pas antérieur à avril 1473. Il ne fut publié qu'en 1521, à Anvers; on n'en connaît que deux exemplaires. L'année précédente (1520), le même éditeur (Cornelius Grapheus) avait déjà publié de Pupper une *Epistula apologetica contra dominicanum quemdam*, composée en 1474, et qui pourrait bien n'être que le complément du *De libertate*. L'ouvrage le plus mémorable de Pupper est son *Dialogus de quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis*, publié vers 1523, en même temps que *In divinæ gratiæ et Christianæ fidei commendationem, contra falsam et pharisaicam multorum de justitiis et meritis operum doctrinam et gloriationem, fragmenta aliquot D. Joan. Gocchii Mechliniensis antehac nunquam excusa*. Ces fragments parurent précédés d'une préface de Luther, écrite probablement en août 1522. Voir *Luthers Werke*, éd. de Weimar, t. X *b*, p. 327-330.

Dans cette préface *(Epistula gratulatoria)*, Luther rappelle comment il a lutté pour l'honneur de la Bible contre la théologie scolastique et contre Aristote. Il dit sa joie d'être dans la ligne de la véritable théologie allemande, celle de Tauler, de la *Theologia deutsch*, de Wessel et de Goch. Il nomme ce dernier *vere germanus et gnesios theologus*, au double sens du mot *Germanus*. Il conclut en disant que, si l'Allemagne les suit, la scolastique disparaîtra bien vite et qu'il naîtra de véritables enfants de Dieu. Il n'en a pas fallu davantage à

Ullmann pour faire une place à Pupper de Goch dans ses *Reformatoren vor der Reformation*, 2e éd., Gotha, 1866, p. 17-148. Ritschl et surtout Otto Clemen ont rectifié les affirmations d'Ullmann.

1° *Au sujet de l'Écriture*, Goch doit être regardé comme orthodoxe. Sans doute, on trouve chez lui une formule aussi absolue que la suivante : *Sola Scriptura canonica fidem indubiam et irrefragabilem habet auctoritatem : antiquorum patrum scripta tantum habent auctoritatis, quantum canonicæ veritati sunt conformia... Modernorum vero doctorum, maxime ordinum mendicantium, scripta..., vanitati magis deserviunt quam veritati. Epistula apologetica*, fol. B *a*. Mais il ne sépare pas l'Écriture de l'Église. Il sait que l'Église seule est garante de l'Écriture « canonique ». Ce seul adjectif est un signe de sa pensée. Et on lit dans son *De libertate* (I, 9) : *Ecclesiæ auctoritas est maxima auctoritas, quia, ut dicit Augustinus : si non crederem Ecclesiæ, non crederem Evangelio.*

2° *Au sujet de la justification*, Goch reste constamment sur le terrain catholique. Il admet le *mérite* des bonnes œuvres. Sans doute il insiste sur la bonté et la miséricorde de Dieu, sans lesquelles un tel mérite serait inconcevable. Il déclare que le mérite repose sur l'*acceptation* de Dieu. Mais en tout cela il est strictement catholique. Il ne parle pas de justice *imputée* au sens luthérien. Il ne parle pas de justification par la foi sans les œuvres. Il ne connaît que la *fides informis* et la *fides caritate formata*, au sens catholique. La *foi-certitude du salut* des réformés lui demeure étrangère.

3° *Au sujet de la scolastique*, Goch est éclectique. Il admet, avec les nominalistes, non point l'accord de la raison et de la foi, mais l'opposition entre la philosophie et la théologie. Il est *fidéiste*, comme Luther le sera, mais aussi comme il était assez de mode de l'être au XVe siècle. Le point où Goch se rapprocherait le plus de Luther serait le point, assez secondaire en somme, de la distinction des *Préceptes* et des *Conseils*, qu'il rejette, comme Luther devait le faire. Il estime, en vrai mystique, que les conseils et les préceptes s'adressent à tous les chrétiens et que le fondement traditionnel de la vie monastique est en définitive caduc. Il y aurait aussi chez lui une pointe de quiétisme fénelonien, en ce sens qu'il affirme que l'*amour* ou *charité* devrait être l'*unique* motif de tous nos actes. Il revient avec insistance sur ce point, qui lui tient particulièrement au cœur.

Foppens, *Bibliotheca Belgica*, t. II, Bruxelles, 1739; Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation*, 2e éd., Gotha, t. I; Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 4e éd., 1895-1903, t. I, p. 142; Otto Clemen, *Johan Pupper von Goch*, Leipzig, 1896; du même l'art. *Goch*, dans *Protest. Realenzyklopädie*.

L. CRISTIANI.

1. PURGATOIRE. — Le présent article a pour but de retracer le développement du dogme du purgatoire, depuis la révélation qui en a été faite dans l'Écriture jusqu'à sa formulation définitive aux trois conciles généraux de Lyon (1274), de Florence (1439) et de Trente (1563). La question théologique du feu du purgatoire a déjà été abordée à l'art. FEU (t. V, col. 1246). Nous nous efforcerons de n'y point revenir; toutefois, dans maints témoignages concernant le purgatoire, il est impossible de séparer la question du purgatoire lui-même de celle-là; de plus, une plus grande facilité d'atteindre les sources elles-mêmes ayant permis de corriger, de modifier, de compléter certains points, on ne devra pas s'étonner si des améliorations ont trouvé place dans la présente étude. Le purgatoire chez les Orientaux, postérieurement au concile de Florence, est réservé pour l'article suivant.

Nous exposerons successivement : I. L'enseignement de l'Écriture. II. La tradition orientale jusqu'à la fin du IIIe siècle (col. 1179). III. La tradition orientale à l'époque classique (col. 1198). IV. La tradition latine (col. 1212). V. L'union réalisée à Lyon et à Florence (col. 1237). VI. La controverse protestante et le concile de Trente (col. 1264). VII. La théologie posttridentine (col. 1282). VIII. Conclusion (col. 1319).

I. L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉCRITURE. — Il est d'autant plus nécessaire de relever l'enseignement de l'Écriture que Luther avait osé formuler la proposition suivante, condamnée par Léon X, bulle *Exsurge Domine*, prop. 37 : *Purgatorium non potest probari ex sacra Scriptura quæ sit in canone.* Denz.-Bannw., n. 777. La preuve peut être demandée soit à l'Ancien, soit au Nouveau Testament.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° *Doctrine générale, imprécise et confuse.* — Il ne semble pas que les Hébreux aient eu une notion très précise de l'état des âmes dans la vie future. Le séjour des morts en général, tant pour les justes que pour les impies, est uniformément appelé le scheôl. Gen., XXXVII, 5; Num., XVI, 30. Avant que le Christ vînt ouvrir le paradis aux âmes justes, toutes les âmes des défunts n'étaient-elles pas en quelque sorte placées dans le même lieu, aussi loin du ciel que de la terre? Et ce lieu du scheôl est un lieu redoutable pour tous, sans distinction. Cependant, bien qu'aucune différence explicite ne soit indiquée par les plus anciens livres inspirés (Pentateuque, Josué, Juges, Rois), touchant le sort des justes et des coupables, une discrimination très réelle existe néanmoins à leur endroit. L'enseignement des saints Livres repose en effet sur deux principes : la responsabilité individuelle devant Jahvé et l'espérance messianique appliquée à chaque âme. Ainsi la responsabilité départage dans l'au-delà justes et coupables. La mort des justes est « une réunion, dans la paix et le repos, à leurs pères et à leur peuple. » Gen., XV, 15; Deut., XXXI, 16, etc. Le châtiment suprême réservé aux criminels est la « séparation d'avec leur peuple ». Aux justes renfermés dans le scheôl les promesses messianiques ne sont pas retirées. Dieu reste, pour eux, dans le trépas, le Dieu favorable et bénissant. Gen., XXVI, 24; XXVIII, 13; XLVI, 1, 3; Ex., III, 6; IV, 5. L'espérance d'une vie future est invoquée pour eux. Cf. Num., XVI, 22. Jahvé est le Dieu « qui donne la vie et la mort, conduit au scheôl et en ramène ». I Reg., II, 6; IV Reg., V, 7. Cette délivrance du scheôl, le psalmiste la promet aux justes. Ps., XV (Vulg. et ainsi du reste), 9, 10; XVI, 15; XLVIII, 15-16; LXXII. Et Job sait que le scheôl est le lieu où l'on attend l'heure de la miséricorde divine. Job, XIV, 13; cf. XV, 18-21.

Néanmoins, ce serait grandement se tromper que de vouloir trouver dans le scheôl la forme primitive de la croyance au purgatoire. Le dogme du purgatoire éveille l'idée d'un état intermédiaire entre celui des élus et celui des réprouvés. Dans le scheôl, justes et réprouvés sont enfermés dans l'attente de l'avènement du Christ. Être délivré du scheôl c'est donc, pour le juste, voir les espérances messianiques se réaliser à son égard; mais ce n'est pas nécessairement être délivré d'une expiation d'outre-tombe, telle que nous la concevons pour les âmes du purgatoire. Il faudrait, pour pouvoir établir un rapprochement sérieux entre les peines du scheôl et le purgatoire, montrer que dans le scheôl même les justes ont encore des peines à expier. Or, un tel rapprochement ne saurait être esquissé que d'une manière très lointaine. Toutefois certaines indications peuvent être relevées. En exposant que, sur cette terre, le juste souffre, le psalmiste rappelle que ce juste, n'est pas tout à fait sans péché : Ps. XXXVIII, 5; XXXIX, 13; CXLII, 1, 2. La mort, même pour le juste, est un passage plein d'angoisse et de crainte. Ps., LIV, 5-6; CXIV, 3-5; CXLII, 2-7. Et Jahvé délivre le juste des douleurs du scheôl. Ps., XXIX, 4; CVI, 10-14. Il y a là comme

une vague indication que, même dans l'au-delà, le juste aura besoin de la miséricorde divine.

Les livres prophétiques ne font que développer ces données. Peut être la différence de l'état des justes et de celui des pécheurs s'affirme-t-elle avec plus de précision : les espérances messianiques, en particulier, sont présentées avec plus de force et de relief, et parfois en relation avec la résurrection de la chair. Os., vi, 3; Is., xxvi, 19-21; Ez., xxxvii, 1-14; Dan., xii, 1-3. Mais la mort et le schéôl demeurent toujours et pour tous, justes et impies, un double objet d'effroi. Faut-il voir dans cette crainte que les prophètes inspirent à tous sans exception une indication positive de peines et d'expiations à subir dans l'au-delà avant la complète purification des âmes et la réalisation pour elles des promesses messianiques? Certains auteurs estiment qu'on peut le supposer. L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung*, Fribourg-en-B., 1890, p. 93.

Les deutérocanoniques mettent en bien meilleur relief le sort des justes par rapport au sort des pécheurs. Néanmoins, sauf dans le IIe livre des Machabées, on n'y rencontre encore aucun texte explicitement révélateur du purgatoire.

2° *Les textes discutables.* — Il faut donc savoir se contenter d'indications imprécises et confuses qui, par elles-mêmes, ne sauraient fournir une base sérieuse au dogme des expiations futures. Ç'a été peut-être le tort, en face de l'assertion luthérienne, des apologistes catholiques de vouloir à tout prix trouver dans l'Écriture de *nombreux* textes à l'appui de la croyance au purgatoire. Ces apologistes ne se sont pas aperçus qu'ils affaiblissaient ainsi l'argument scripturaire. Des théologiens de la valeur d'Eck et de Bellarmin n'ont pas su résister à cet entraînement. Plusieurs textes ont ainsi été invoqués, qui sont à coup sûr tout au moins fort discutables.

Tel est le texte de Tobie, iv, 18, recommandant « de placer du pain et du vin sur le sépulcre du juste », ce qui, déclare Bellarmin, ne peut s'entendre que d'un repas offert aux pauvres afin qu'en retour ils prient pour l'âme du défunt. Il s'agit bien plutôt de repas funèbres en usage pour célébrer la mémoire des morts. Cf. Jer., xvi, 7.

Tels les exemples de sacrifices et de jeûnes offerts par les justes de l'ancienne Loi à la nouvelle de la mort de leurs amis. Cf. I Reg., xxxi, 13; II Reg., i, 12; iii, 35. Bellarmin reconnaît que ce sont là « simples signes de deuil et de tristesse », tout en insinuant qu' « on peut croire qu'il s'agit d'aider les âmes des défunts ».

Telle encore la prière du psalmiste demandant à Dieu « de ne pas l'examiner dans sa colère ni le reprendre dans sa fureur », Ps., xxxvii, 2; cf. vi, 2, ou le remerciant d'avoir introduit son peuple dans un lieu de rafraîchissement, après qu'il a passé par le feu et l'eau. Ps., lxv, 7. Il n'est question, là, que des fautes personnelles de David; ici, que des tribulations et de la délivrance du peuple juif.

Telles encore les descriptions des prophètes où Dieu apparaît « purifiant les souillures des filles de Sion », Is., iv, 4; brûlant l'impiété comme un grand feu, Is., x, 18; amenant l'âme juste à la lumière après qu'elle aura supporté la colère divine, Mich., vii, 8-9; délivrant les captifs du lac desséché, Zach., ix, 11; purifiant comme au feu et affinant les enfants de Lévi, Mal., iii, 2-3. Le sens littéral de tous ces textes ne saurait être rapporté au purgatoire. Bellarmin le reconnaît lui-même, *De purgatorio*, l. I, c. iii, et est obligé de s'appuyer sur des interprétations patristiques pour en tirer ce dogme. Mais ici les Pères ne sauraient faire autorité comme en matière doctrinale, car le sens qu'ils attribuent à ces passages, en les rapportant au purgatoire, est nettement accommodatice. Cf. Atzberger, *op. cit.*, p. 93, note.

3° *Le texte de II Mac., XII, 39-46.* — Le seul texte de l'Ancien Testament qui implique réellement l'idée d'un état intermédiaire, apanage dans l'autre vie des âmes justes non encore entièrement purifiées, est celui de II Mac., xii, 41-46. Au lendemain de sa victoire sur Gorgias, Judas Machabée découvrit sous la tunique de ses soldats tombés sur le champ de bataille des objets idolâtriques provenant du pillage de Jamnia. Ces objets étant essentiellement impurs au regard de la Loi, il y avait eu faute à les garder. Judas vit, dans la mort de ses soldats, un châtiment de Dieu :

C'est pourquoi tous bénirent le juste jugement du Seigneur, qui avait rendu manifestes les choses cachées. Et ainsi, s'étant mis en prière, ils demandèrent (au Seigneur) que l'offense qui avait été commise fût livrée à l'oubli. Mais le très vaillant Judas exhortait le peuple à se conserver sans péché, voyant sous leurs yeux ce qui était arrivé à cause des péchés de ceux qui avaient été tués.

Et, une collecte ayant été faite, il envoya à Jérusalem 12 000 drachmes d'argent, afin qu'un sacrifice fût offert pour les péchés des morts, pensant bien et religieusement touchant la résurrection [car s'il n'avait pas espéré que ceux qui avaient succombé devaient ressusciter, il (lui) aurait semblé superflu et vain de prier pour les morts]; mais c'est parce qu'il considérait que ceux qui s'étaient endormis dans la piété recevraient une très grande grâce (à eux) réservée. Elle est donc sainte et salutaire, la pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés.

Le texte grec est quelque peu différent de la Vulgate, sur laquelle est faite notre traduction : « Il considérait en outre qu'une très belle récompense est réservée à ceux qui s'endorment dans la piété, et c'est là une pensée sainte et pieuse. Voilà pourquoi il fit ce sacrifice expiatoire pour les morts, afin qu'ils fussent délivrés de leur péché. » Dans le fond, l'idée est identique, sauf que l'auteur inspiré n'a en vue ici que le péché commis par les soldats morts.

L'authenticité du texte est indiscutable. Dans sa traduction latine de l'Ancien Testament, Sébastien Munster soupçonne ce passage (℣ 43-46) d'avoir été ajouté en cet endroit. Or, tous les exemplaires grecs, latins et syriaques, tant imprimés que manuscrits, le portent uniformément, comme la Vulgate, et les anciens Pères l'ont cité et connu, sans aucune variété ni aucun doute. Cf. Dom de Bruyne, *Le texte grec des deux premiers livres des Machabées*, dans *Rev. biblique*, 1932, p. 41.

Le sens du texte est démonstratif en faveur de l'existence du purgatoire. Sans doute, Judas Machabée a en vue, avant tout, la résurrection de ses soldats pécheurs. Mais il subordonne cette résurrection à l'expiation, dans l'autre vie, du péché commis dans le pillage de Jamnia. Ces soldats devaient ressusciter un jour; autrement la prière pour les morts serait vaine. Ressuscités, ils auraient part à la récompense réservée à ceux qui s'endorment dans le Seigneur. Mais auparavant, ils devaient être libérés de leur péché : c'est ce résultat que procurait le sacrifice expiatoire offert à Jérusalem. Cf. Hugo Bévenot, O. S. B., *Die beiden Makkabäerbücher*, Bonn, 1931, p. 39-40.

Il faut donc admettre que ces âmes n'étaient pas en enfer : ou leur faute n'était pas mortelle, ou elles avaient eu le temps de s'en repentir avant la mort, comme l'avaient fait jadis « beaucoup de ceux qui avaient péri dans le déluge ». Cf. I Pet., iii, 19-20. Mais ces âmes n'étaient pas encore au ciel et elles ne pouvaient y entrer, non seulement parce que le ciel était encore fermé aux justes, mais parce que leur péché les empêchait d'y être reçues. Leur état se trouvait donc être cet état intermédiaire que nous appelons le purgatoire, état où les âmes sont purifiées par l'expiation et aidées à cet effet par les suffrages des vivants.

L'auteur inspiré raconte le fait avec insistance et y

ajoute ses réflexions, destinées à inculquer la légitimité de la croyance et des pratiques : « C'est là une pensée sainte et pieuse. »

4° *Comment expliquer l'évolution de la pensée juive en cette matière?* — On constate que Judas Machabée, qui prend l'initiative de la collecte et du sacrifice, est un homme très attaché à la religion et aux traditions de ses pères; que ses compagnons ne sont nullement surpris de sa proposition, qu'ils y répondent généreusement et que vraisemblablement à Jérusalem la demande n'étonna pas. On peut donc se demander comment cette croyance et cette pratique apparaissent tout d'un coup dans le texte sacré, sans que rien semble les préparer dans les ouvrages antérieurs. La question doit se poser, même en ne considérant les livres des Machabées que sous leur aspect historique.

Il faut observer tout d'abord qu'entre Esdras et Judas Machabée, il s'est écoulé une période d'environ trois siècles, durant laquelle un silence à peu près complet enveloppe l'histoire des Juifs. Au cours de ces longues années, bien des points de doctrine se sont éclaircis, qui auparavant étaient demeurés dans une ombre plus ou moins profonde. Telle, par exemple, la doctrine de la vie future si fortement exposée dans le livre de la Sagesse, II-V. Il a dû en être de même pour la doctrine du purgatoire et de la prière pour les morts. Peu à peu, à l'heure marquée par la Providence, elle s'est dégagée pour se manifester au grand jour quand l'occasion en devint propice. On voit bien, d'après le texte des Machabées, que cette doctrine est entrée dans la croyance des Juifs pieux, mais qu'elle a encore besoin d'être affirmée. Elle devait, en effet, se heurter à une vive opposition des sectaires sadducéens qui ne croyaient pas à la vie future, et même rencontrer quelques hésitations chez ceux qui n'aimaient pas les innovations et prétendaient s'en tenir à la Loi et aux prophètes. H. Lesêtre, art. *Purgatoire*, dans *Dict. de la Bible*, t. V, col. 878.

C'est le cas de se demander si l'influence de religions étrangères n'aurait pas favorisé l'éclosion de cette doctrine chez les Juifs.

L'auteur que nous venons de citer examine les croyances analogues à notre croyance au purgatoire que l'on peut rencontrer dans les anciennes religions.

1. Les *Égyptiens* avaient l'idée nette d'un jugement subi après la mort. L'âme n'arrivait à ses juges divins qu'après avoir parcouru des régions semées de difficultés. C'était seulement après ces épreuves subies par elle que l'âme était admise au séjour bienheureux pour y continuer ses occupations de la terre, ou mieux qu'elle revenait dans les lieux habités pour s'y intéresser aux choses qui lui plaisaient. Ces épreuves ne sauraient, en général, être considérées comme l'équivalent de peines purificatrices. Toutefois, il faut reconnaître qu'au moins à un certain temps les Égyptiens admirent une sorte de purification par le feu, pour les péchés légers, après laquelle le défunt était admis parmi les bienheureux. Cette doctrine est explicitement enseignée dans quelques exemplaires du *Livre des morts*, conservés au musée du Louvre. Une scène représente le pèsement de l'âme et elle « est suivie de la vignette du bassin de feu gardé par quatre cynocéphales; c'étaient les génies chargés d'effacer la souillure des iniquités qui auraient pu échapper à l'âme juste et de compléter sa purification ». Em. de Rougé, *Description sommaire des salles du musée égyptien*, nouvelle édition par P. Pierret, Paris, 1873, p. 102. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, 1895, p. 182 sq. En tout cas, le bonheur des justes n'était jamais donné immédiatement après la mort : « Avant d'y arriver, le juste doit passer par une longue série d'épreuves, triompher de nombreux ennemis qui lui barrent la route, traverser un labyrinthe de salles obscures gardées par des monstres horribles. Tout cela est décrit dans le *Livre des morts*. » A. Mallon, S. J., art. *Égypte*, dans *Dict. apol.*, t. I, col. 1335.

2. Les *Babyloniens* avaient une croyance développée à la vie d'outre-tombe. La coutume d'apporter des offrandes au corps des défunts, afin que l'âme eût de quoi subsister sans venir tourmenter les vivants, est une preuve de la croyance à la survie. Le poème de *La descente d'Ištar*, d'ailleurs, décrit longuement l'*aralou*, montagne septentrionale sous laquelle séjournent les âmes des morts. L'état des âmes est différent selon que ces âmes ont fait preuve ou non de piété envers les dieux et envers la déesse des enfers, Allat. Les impies sont livrés par Allat à des supplices épouvantables; les autres mènent une vie morne et sans joie. Personne n'est libéré de ce séjour que par exception, sur l'ordre des dieux d'en haut. On peut établir un parallèle entre la doctrine chaldéenne et la doctrine juive sur les destinées futures de l'homme. On constatera qu'ici comme là les morts descendent dans un endroit souterrain (l'aralou = le scheôl), qui inspire de l'horreur. Mais le parallélisme ne va pas plus loin : sur la condition des âmes dans l'au-delà, on manque de détails précis. Ce n'est donc pas du côté de la Chaldée qu'il faut chercher une influence doctrinale en faveur de la croyance au purgatoire. Cf. Maspero, *op. cit.*, t. I, p. 681 sq.; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., Paris, 1905, p. 337 sq.; P. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, dans *Rev. biblique*, 1907, p. 59 sq.

3. Les *Perses*, au contraire, professaient des doctrines assez apparentées à la croyance de Judas Machabée. Au IXe siècle avant Jésus-Christ, la théologie des Perses croit à la survivance de l'âme. Après être demeurée trois jours auprès du corps, l'âme, suivant la valeur morale de ses actions, passe à travers des contrées agréables ou horribles pour aller subir son jugement. Au sortir du jugement, l'âme arrive au pont Schinvât, qui, passant au-dessus de l'enfer, mène au paradis. Condamnée, elle culbute dans l'abîme; innocente, elle parvient au bonheur. Cf. Maspero, *op. cit.*, t. III, p. 589-590. Pour certaines âmes, cependant, il y a un état intermédiaire, le *Hâmestakân*. Toutefois, l'Avesta postérieur ignore l'état intermédiaire. C'est l'enfer qui purifie tous les coupables, de telle sorte qu'à la fin tous doivent être sauvés et participer à la résurrection. « Ainsi, jugement particulier, jugement général, paradis, enfer et purgatoire, résurrection des corps, toute cette eschatologie est assez semblable à celle du christianisme, hormis le pardon de tous, qui n'était pas étranger à la théologie d'Origène. » Lagrange, art. *Iran (Religion de l')*, dans *Dict. apol.*, t. II, col. 1120; cf. *La religion des Perses*, dans *Rev. biblique*, 1904, p. 188. On pourrait donc être tenté d'attribuer à l'influence des idées perses l'introduction en Israël de la croyance au purgatoire et à l'utilité des prières pour les défunts. Mais les doctrines de l'Avesta sont trop indécises et surtout trop différentes des idées exprimées dans le IIe livre des Machabées pour qu'on puisse retenir une influence directe et efficace. D'ailleurs, le judaïsme d'après l'exil était plutôt fermé aux influences étrangères; aussi, malgré les rapprochements qu'établissent les partisans de la méthode comparative, il semble qu'on doive réduire l'influence perse à peu de chose. « Ce qu'on peut croire plus légitimement, c'est qu'au contact de la religion iranienne la doctrine juive s'est développée en vertu de sa force interne et dans le sens voulu par Dieu. L'obscurité qui enveloppe toute une période de l'histoire juive ne permet pas de suivre avec plus de précision le travail religieux accompli durant ce temps. » H. Lesêtre, art. *Purgatoire*, dans *Dict. de la Bible*, t. V, col. 877. Voir ici même, sur des sujets analogues, JUDAÏSME et JUGEMENT, t. VIII, col. 1659 sq., 1746. Le P. Lagrange rejette expressément l'influence iranienne. Cf. *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 362.

Pour expliquer l'évolution de la pensée juive, on trouve des raisons suffisantes dans les propres principes religieux d'Israël. L'individualisme des derniers prophètes serait le germe de cette évolution. Voir cette explication dans JUGEMENT, col. 1746-1747. Il s'agit surtout du livre de Daniel, voir DANIEL, t. IV, col. 74, et JUGEMENT, t. VIII, col. 1744. Cette explication de M. Touzard se trouve corroborée par celle du grand rabbin, M. A. Weill, pour qui les rémunérations promises par Moïse et les premiers prophètes étaient essentiellement *collectives* et *spirituelles*, « spirituelles et non pas futures et éternelles », la Loi n'ayant pas pour but direct une telle rétribution. Le but de la Loi n'est que la formation d'un peuple saint, modèle pour les autres nations, dans le culte à rendre à Dieu. La sanction visera donc ce but primordial. Tant que le peuple « saura respecter et honorer son titre en marchant dans la voie qui lui est tracée, il trouvera sa légitime récompense dans l'ascendant que lui assure l'intelligent et pieux exercice du sacerdoce, et surtout dans sa durée... Il possèdera aussi les biens temporels, mais... comme moyens, en tant qu'ils sont nécessaires à la sauvegarde des intérêts spirituels. » Voilà le premier idéal juif. Mais « nous allons entrer dans une phase nouvelle... De terrestre qu'a été la rémunération, elle va devenir *future* et *immortelle*... Il importe de déterminer l'heure de la transformation... Elle s'est accomplie indubitablement lors du retour de la captivité, sous l'influence d'Esra et du grand synode... En ce qui concerne le rôle assigné à la rémunération future par le grand synode et ses continuateurs, nous ne croyons pas nous tromper en l'attribuant à un genre de nécessité pareil à celui qui, plus tard, à l'époque de la dispersion, provoqua la conversion de la loi orale en loi écrite. *Il y avait urgence à mettre le dogme en harmonie avec la situation politique...* (Les) assurances de sécurité et de prospérité matérielle faisaient un étrange contraste avec la réalité et ne pouvaient plus dès lors constituer ce mobile puissant qui remue et entraîne les masses... » *Le judaïsme, ses dogmes, sa mission*, Paris, 1869, t. IV, p. 264 sq., 298 sq.

C'est par un développement analogue qu'on peut expliquer la croyance exprimée au IIe livre des Machabées : ce livre témoigne que la perspective des rémunérations futures, ouverte par Daniel, avait fini par prendre consistance, au moins dans les meilleures âmes du judaïsme.

D'ailleurs, il n'est pas certain que les doctrines de l'Avesta soient d'origine bien ancienne. Le P. Lagrange les estime plus récentes que le judaïsme, qui aurait au contraire influé sur elles. *La religion des Perses*, dans *Rev. biblique*, 1904, p. 203-212.

D'autre part, ces affirmations des religions orientales où l'on croit retrouver quelque chose du dogme du purgatoire doivent-elles nécessairement s'expliquer par l'influence d'une doctrine révélée? Rien n'est moins certain. L'exigence d'une purification d'outre-tombe se présente si spontanément à l'intelligence humaine que l'idée en est pour ainsi dire naturellement conçue. La sanction est inséparable de la loi; l'ordre doit être rétabli dans la mesure où il a été violé. Or, en ce monde le rétablissement de l'ordre par la justice ne peut se faire complètement. Il faut donc, dans l'autre vie, non seulement la sanction qui frappe à jamais le coupable obstiné et impénitent, mais encore celle qui punit la faute légère ou les restes de fautes qui, tout en laissant subsister la vertu dans l'âme, y marquent néanmoins une dette envers la justice divine. Par les seules lumières de la raison Platon n'était-il pas parvenu à concevoir une purification dans l'au-delà pour les âmes qui en sont capables? Voir plus loin, col. 1286. Quoi d'étonnant que les religions anciennes se soient spontanément élevées à des conceptions de ce genre?

5° *Que reste-t-il aux Juifs de la doctrine du IIe livre des Machabées?* — Les livres postérieurs ne renferment plus aucune mention d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer. Sous l'influence de la philosophie grecque, le livre de la Sagesse ouvre des perspectives assez nettes sur la vie future et les rétributions qu'elle comporte pour les justes et pour les pécheurs, mais il n'y est point question d'une expiation imposée aux justes avant leur entrée dans le bonheur. La littérature extracanonique, plus riche en détails susceptibles de satisfaire la curiosité humaine, ne conçoit pas de libération pour les pécheurs. Voir JUGEMENT, col. 1749-1750. D'après les rabbins, les païens qui ne doivent pas bénéficier de la résurrection sont envoyés à la géhenne dès leur mort. Ils y resteront éternellement. Quant aux justes, ils triomphent dans le scheôl de leurs adversaires et ils y subissent, si c'est nécessaire, l'*épreuve du feu purificateur*. F. Weber, *Jüdische Theologie*, 2e éd., Leipzig, 1897, p. 341-342, 391-392. Par la suite, les Juifs assignèrent comme séjour aux âmes ni justes ni impies la « géhenne supérieure », c'est-à-dire les régions les plus élevées de l'enfer. Douze mois de souffrances y purifiaient les âmes avant qu'elles pussent être admises parmi les justes. Les prières des vivants les y aidaient : un fils devait prier pour son père défunt chaque jour pendant onze mois; chaque sabbat, l'assemblée récitait une prière solennelle nommée le « souvenir des âmes ». Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 614-615; Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue*, Paris, 1844, t. I, p. 16, et surtout Bonsirven, S. J., *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. I, Paris, 1935, c. VII, p. 322-340. Le P. Lagrange note cependant que la *Tosefta* (sur cet écrit, voir du même auteur *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. XVI) attribue à Chammaï une doctrine bien proche de notre purgatoire, celle qui considère une classe intermédiaire entre la classe destinée à la vie éternelle et celle qui est destinée aux opprobres éternels, la classe qui doit passer par le feu et être purifiée comme l'argent, éprouvée comme l'or. Chammaï admettait ainsi un purgatoire, mais dont la vertu s'exerçait fort vite. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 361-362.

L'éternité des peines, affirmée par le Talmud, dans la *Halaka* comme dans l'*Agada*, est interprétée par les Juifs modernes avec de singuliers adoucissements. La purification de douze mois est accordée déjà dans la Mischna aux méchants sans distinction. Quant aux grands criminels, l'éternité de leurs peines ne doit être prise à la lettre que s'ils meurent absolument dans l'impénitence finale. D'ailleurs, il suffit d'avoir accompli pendant la vie, consciencieusement et religieusement, au moins une prescription de la loi sacrée, pour être admis au bonheur. L'enfer des Juifs modernes devient en réalité un immense purgatoire. Cf. M.-A. Weill, *op. cit.*, p. 595-596. D'ailleurs, déjà au temps de Jésus-Christ, de nombreux rabbins avaient tendance à supprimer l'éternité de la géhenne. Cf. Bonsirven, *op. cit.*, c. XIII, p. 538-541.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Dans son *De purgatorio*, Bellarmin invoque neuf textes du Nouveau Testament en faveur de l'existence du purgatoire. Une remarque préalable s'impose. Dans ces textes, il ne saurait être question de trouver un *enseignement direct* des expiations d'outre-tombe. Ce qu'il faut reconnaître c'est que ces textes *supposent* l'existence du purgatoire.

1° *Matth.*, XII, 31-32. — « Tout péché et blasphème sera remis aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne sera pas remis. Et quiconque parlera contre le Fils de l'homme, cela lui sera remis; mais celui qui parlera contre l'Esprit-Saint, cela ne lui sera pas remis, ni dans ce siècle, *ni dans le (siècle) à venir*. » L'expression : ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι signifie à coup sûr la vie pré-

sente. Cf. Matth., xiii, 22, 39; xxiv, 3; Marc., iv, 19; Luc., xvi, 8; xx, 34, etc.; tandis que l'expression αἰῶν μέλλων, identique à αἰῶν ἐρχόμενος, se rapporte non au temps à venir sur la terre, mais au temps qui suit la mort, celui dans lequel on obtient la vie éternelle. Cf. Marc., x, 30; Luc., xviii, 30. Jésus affirme donc ici qu'il y a des péchés qui, n'étant pas remis en ce monde, le seront dans l'autre. Toutefois, le Sauveur ne parle pas de peines à subir en vue d'obtenir cette rémission. Il pourrait donc rester un léger doute sur la valeur pleinement démonstrative de ce texte en faveur du purgatoire, le péché pouvant être remis dans l'autre vie au moment même du jugement de l'âme, grâce à son repentir et à la miséricorde de Dieu. Toutefois, étant donné le dogme du purgatoire, le sens le plus obvie de ce texte paraît être l'expiation dans l'autre vie de certains péchés légers ou incomplètement remis. On peut raisonner ainsi : « Pour que cette formule déclarative s'explique adéquatement, il est juste d'entendre que certains péchés sont rémissibles en l'autre monde, ce qui implique une pénalité encourue, à tout le moins la privation temporaire de la vision de Dieu, et par le fait, une expiation. » Bernard, art. *Purgatoire*, dans *Dict. apol.*, t. iv, col. 505. D'ailleurs, le fait que la rémission pourrait être conçue comme se réalisant dans le jugement même n'infirmerait pas la valeur de la preuve scripturaire du purgatoire, une des formes primitives de la croyance au purgatoire étant précisément la croyance à une purification d'outre-tombe par le feu du jugement. Voir Feu du jugement, t. v, col. 2242-2243; voir aussi ci-dessous.

2° *Matth.*, v, 25-26. — « Sois facile avec ton adversaire au plus tôt, tandis que tu es en chemin avec lui, de peur que ton adversaire ne te livre au juge et le juge à l'appariteur, et que tu ne sois jeté en prison; en vérité, je te le dis, *tu ne sortiras pas de là que tu n'aies payé la dernière obole.* » Ce texte de Matthieu est éclairé par le texte parallèle de Luc., xii, 58-59. Notre-Seigneur use de paraboles pour enseigner aux Juifs la conduite à tenir en face du jugement futur de Dieu. Les destinataires de la parabole sont encore « en chemin », c'est-à-dire en cette vie. Mais celui à qui s'adresse la recommandation : « Sois facile avec ton adversaire » est un *accusé débiteur.* Le châtiment divin n'est pas envisagé comme une coercition temporaire : le thème n'est donc pas la réconciliation, mais la nécessité de la pénitence pour éviter le châtiment. Ce qui ressort de la parabole, c'est donc qu'il faut être en paix avec son prochain, en règle avec Dieu, pour éviter un châtiment redoutable. Faut-il pousser plus loin l'allégorie et reconnaître dans la « prison » dont est menacé le débiteur soit l'enfer, comme le pensent les Pères latins en général, soit le purgatoire, comme opinent quelques exégètes à la suite de saint Cyprien, *Epist.*, lv, *ad Anton.*, n. 20, Hartel, p. 638? Il est difficile de le dire, encore qu'il soit certain que Jésus ne nie pas que la dernière obole puisse être payée. Tout ce qu'il est permis d'affirmer en s'en tenant au texte lui-même, c'est qu'il n'est pas impossible d'y voir une allusion au purgatoire. Mais cette interprétation ne s'impose pas exclusivement et n'a pas de valeur dogmatique absolue. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matthæum*, t. i, Paris, 1892, p. 220; Lagrange, *Evang selon saint Luc*, Paris, 1921, p. 376; *Evangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 100-101. Bellarmin dépasse donc la portée du sens littéral lorsqu'il voit dans ce texte l'indication claire du purgatoire. Ce texte, dit-il en substance, ne peut s'interpréter de l'enfer, comme le voulait saint Augustin, *De sermone Domini in monte*, l. I, c. xi, *P. L.*, t. xxxiv, col. 1243, ni même de l'ensemble des peines de l'enfer et du purgatoire, comme le voulaient Albert le Grand, *Opera*, éd. Vivès, t. xx, p. 184-195, et Cajétan, *In Matthæum*, v, 22, puisque le texte « indique clairement » une peine qui doit finir un jour. Bellarmin ajoute que ce texte ne peut s'entendre des jugements et des peines de cette vie, comme le veut saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. lvii, col. 251, puisque l'expérience de cette vie montre fréquemment que les prisonniers sont graciés avant l'expiration de leur peine. Seul donc le purgatoire répond à cette prison dont on ne sort qu'après avoir entièrement payé sa dette.

3° *Luc.*, xvi, 9. — « Et moi je vous le dis : Faites-vous des amis avec l'argent de l'injustice, afin que, lorsqu'il fera défaut, ils vous reçoivent dans les tentes éternelles. » D'après Bellarmin, le sens de ce texte n'est pas seulement que ceux qui auront fait l'aumône seront sauvés après leur mort à cause de leurs bonnes œuvres, mais qu'après leur mort les prières des saints soulageront leurs âmes. En réalité, une telle interprétation est excessive. Cette conclusion se lit à la fin de la parabole de l'intendant infidèle, qui avait su prendre les débiteurs de son maître par l'intérêt et en avait fait ses complices. De tels procédés, la véritable sagesse ne peut tirer, en les constatant, qu'une intense mélancolie. Mais il y a mieux à faire, et c'est ce qu'indique Jésus-Christ dans la conclusion. La parabole est alors transposée : avec cet argent, le vrai disciple du Christ saura se faire des amis dans l'autre monde, non pas en trafiquant, comme l'économe infidèle, mais en se dépouillant par l'aumône au profit des pauvres. Quand l'argent d'injustice (lisez : qui pourrait facilement devenir occasion d'injustice) fera défaut, en raison de la mort où il faut tout abandonner, l'aumône qu'on aura faite avec lui procurera des amis dans l'autre vie. Cette amitié, sans doute, se traduira d'une façon effective, mais de quelle façon. Sans doute de manière à nous faciliter l'entrée au ciel. Mais l'idée de la délivrance du purgatoire ne saurait être ici que très vague.

4° *Matth.*, v, 22. — « Moi, je vous dis que quiconque se mettra en colère contre son frère sera justiciable du tribunal; et quiconque dira à son frère : Raca! sera justiciable du sanhédrin; et quiconque dira : Fou! sera justiciable envers la géhenne du feu. » Bellarmin construit sur ce texte un argument dialectique en faveur du purgatoire : quand le Christ menace ainsi de sanctions celui qui s'irrite contre son frère, il parle des peines à souffrir dans l'autre vie; or, parmi ces peines, la géhenne du feu est indiquée pour l'injure la plus grave; il existe donc des sanctions moins sévères. Il est incontestable que Jésus oppose ici le jugement divin dans l'ordre spirituel au jugement terrestre, tel qu'il était prévu par la Loi interprétée par la tradition juive. D'après la justice juive, l'homicide est justiciable du simple tribunal de vingt-deux membres pris dans le sanhédrin; mais, pour une simple colère d'un frère contre son frère (au ỳ. 47, le Christ laissera entendre qu'il ne s'agit pas seulement d'un frère israélite, mais de tout homme, tous devenant frères par le christianisme), déjà un jugement comparable à celui du simple tribunal est promis. Une injure plus forte sera justiciable du sanhédrin tout entier, c'est-à-dire sera jugée par Dieu plus sévèrement encore. Enfin, la géhenne, punition suprême, est réservée à l'injure suprême. La conclusion que Bellarmin veut tirer de ce passage n'apparaît que fort lointaine : elle est légitime cependant, surtout si l'on se souvient que tout ce passage de Matthieu prépare l'allusion à la prison dont l'accusé ne sortira qu'après avoir payé la dernière obole. Voir ci-dessus, n. 2.

5° *Luc.*, xxiii, 42. — « Il ajoutait : Jésus, souviens-toi de moi quand tu viendras dans ton règne. » Il s'agit du bon larron, qui « jamais n'aurait ainsi parlé s'il n'avait cru qu'après cette vie les péchés peuvent être remis, que les âmes ont besoin de secours et peuvent en être réconfortées ». Si vague et si lointaine que soit ici l'al-

lusion à une expiation d'outre tombe, elle n'est cependant pas complètement négligeable. De toute évidence, le bon larron, un Juif assurément, croit au royaume messianique, dans lequel, par sa mort, le Christ va entrer. Il adresse à Jésus une humble prière, se recommandant à lui d'une manière générale. Tandis que le mauvais larron demande insolemment un miracle, le bon larron, avec une foi sans hésitation, entrevoit, après la mort, l'avènement du Messie. Il se recommande donc, pour l'état dans lequel il va entrer après la mort, à celui qu'il considère comme le chef du royaume de Dieu. En lui promettant le paradis, Jésus lui accorde bien plus qu'il n'avait demandé.

6° *Act.*, II, 24. — Ici, Bellarmin lit une leçon que la critique accepte difficilement. Dans son discours, saint Pierre parle de Jésus que les Juifs ont fait mourir, « l'ayant élevé à la croix par la main des infidèles ». Et l'apôtre ajoute : « Dieu l'a ressuscité, ayant délié les liens *de la mort.* » Bellarmin lit : les liens *de l'enfer.* Sur ce texte, voir Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926, p. 66. D'ailleurs, ce n'est pas au texte lui-même des Actes que Bellarmin se réfère pour trouver un argument en faveur du purgatoire, mais aux commentaires qu'en ont donné les Pères. De nombreux Pères appliquent le texte : « ayant délié les liens de l'enfer » aux âmes délivrées par le Christ de souffrances infernales; et, comme il ne peut être question de damnés, il doit nécessairement s'agir des âmes qui se purifiaient dans le purgatoire. L'argument traditionnel peut avoir de la valeur; mais l'argument scripturaire ne présente aucune base à la croyance au purgatoire. Même en admettant la leçon τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου, il ne saurait être question d'y trouver une libération par le Christ des âmes du purgatoire. Il n'est question que du Christ lui-même, la suite du texte l'indique clairement : « Dieu l'a ressuscité, ayant délié les liens de la mort (ou de l'enfer) », parce qu'il n'était pas possible qu'il restât au pouvoir de celle-ci (ou du scheôl). Et Pierre invoque à l'appui de son assertion le ps. XV, 8-11, certainement messianique.

7° Les autres textes invoqués par Bellarmin sont de *saint Paul.* Le premier est pris dans *I Cor.*, XV, 29. Saint Paul prêche aux Corinthiens la résurrection future. Et il ajoute à sa prédication un argument indirect : « D'ailleurs (s'il n'en était pas ainsi), que feront ceux qui se font baptiser pour les morts? Si les morts ne doivent pas du tout ressusciter, pourquoi se font-il baptiser pour eux? » Le sens obvie de ce texte est que les Corinthiens se faisaient baptiser *à la place*, ou, mieux, *en faveur* de leurs parents ou amis qui étaient morts sans avoir reçu le baptême. Ils pensaient les rendre ainsi dignes de la résurrection glorieuse. Sans approuver ni blâmer cette singulière coutume, saint Paul s'en sert pour démontrer sa thèse et il conclut qu'elle suppose la foi à la résurrection. Ce sens littéral ne suffit pas à ceux qui veulent trouver ici un argument péremptoire en faveur de l'existence du purgatoire. Le « baptême » dont il est question serait un baptême de larmes et de pénitence, qu'on accepte quand on prie, qu'on jeûne, qu'on fait des aumônes, etc.; le sens serait donc : Que feront ceux qui prient, qui jeûnent, qui pleurent, qui se mortifient pour les morts, si les morts ne ressuscitent pas? Nous aurions ici un témoignage explicite de l'utilité des suffrages offerts pour les âmes souffrantes. Mais cette interprétation, loin de s'imposer, paraît inadmissible. Bellarmin reconnaît lui-même qu'elle est discutable et admet comme probable l'interprétation littérale que nous avons rappelée. Toutefois, ce « baptême pour les morts » n'atteste-t-il pas, lui aussi, à sa façon, que les vivants peuvent quelque chose en faveur des défunts? Et c'est là un indice non négligeable de la croyance primitive à l'expiation dans l'au-delà. Voir BAPTÊME POUR LES MORTS t. II, col. 360, et B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1935, p. 413.

8° *Phil.*, II, 10. — « Qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, au ciel, sur la terre et dans les enfers. » Les « enfers » dont il est question peuvent représenter les âmes du purgatoire, bien qu'il puisse désigner également les damnés. Vraisemblablement les deux. En faveur des âmes du purgatoire, on peut apporter l'appui d'un texte similaire d'Apoc., V, 13. Mais il est difficile de trouver ici une indication solide en faveur du dogme du purgatoire.

9° Deux textes que n'a pas relevés Bellarmin et qu'il convient cependant de citer, c'est Luc., XII, 48, et II Tim., I, 16-18.

Le texte de Luc est une allégorie : « Le serviteur qui connaît la volonté de son maître et qui n'a pas préparé ou agi selon sa volonté recevra un grand nombre de coups. Mais celui qui ne la connaît pas et qui agit de façon à mériter des coups, *en recevra peu* ». Il s'agit du jugement de Dieu ou du Christ. Ce châtiment léger, pour ceux qui peuvent avoir des excuses, n'est-il pas l'indice que, dans les jugements de Dieu, il y a une punition qui n'est pas la perte éternelle? Cf. Lagrange, *Évangile de saint Luc*, Paris, 1921, p. 371; B. Allo, *op. cit.*, p. 67.

II Tim., I, 16-18, est une prière : « Que le Seigneur répande sa miséricorde sur la maison d'Onésiphore, parce que souvent il m'a rafraîchi et n'a pas rougi de nos chaînes; mais, lorsqu'il est venu à Rome, il m'a cherché avec empressement et m'a trouvé. *Que le Seigneur lui donne de trouver miséricorde en ce jour!* » L'expression « la *maison* d'Onésiphore » qu'on retrouve plus loin encore (IV, 19), semble indiquer qu'au moment où Paul écrivait sa lettre, Onésiphore était déjà mort. La prière faite au Seigneur en sa faveur indiquerait alors le suffrage des vivants pour les morts.

10° Reste le texte classique sur lequel beaucoup de théologiens se sont fondés pour affirmer l'existence du purgatoire, I Cor., III, 11-15 :

De fondement, nul ne peut en poser d'autre que celui qui est là, qui est Jésus-Christ. Et si quelqu'un, en bâtissant, superpose à ce fondement de l'or, de l'argent, des pierres de prix, des pièces de bois, de l'herbe, de la paille, l'ouvrage de chacun sera mis en évidence, car le « jour » le montrera, parce que c'est au feu que se fait cette révélation; et l'ouvrage de chacun, ce qu'en est la qualité, le feu l'éprouvera. Si l'ouvrage de quelqu'un, qu'il a superposé en bâtissant, subsiste, il recevra une récompense; si l'ouvrage de quelqu'un est consumé, il subira un dommage; *lui, il sera bien sauvé, mais ainsi qu'à travers le feu.*

1. *Exégèse du texte.* — Dans cette allégorie, trois termes sont à considérer : la nature de l'édifice, le « jour », le feu qui éprouve la superstructure apportée au fondement.

a) La nature de l'édifice. — « Nous sommes les coopérateurs de Dieu; vous êtes la culture de Dieu, la bâtisse de Dieu », écrit l'Apôtre au ỳ. 9. Quel est cet édifice que les ouvriers apostoliques ont mission de construire et d'achever? Saint Paul parle d'un seul édifice. Il ne s'agit donc pas de l'édifice personnel de la perfection chrétienne, propre à chaque chrétien, dont le fondement est la foi, dont les matériaux sont, d'un côté, les bonnes œuvres, d'un autre côté, les péchés graves, les affections charnelles ou les péchés véniels. Cette interprétation, qu'on retrouve sous des formes à peine dissemblables, chez Origène, Jean Chrysostome, Jérôme, Augustin et Grégoire le Grand, outre qu'elle se heurte à l'unité de l'édifice va contre le sens général : ce fondement de l'édifice c'est la foi, et des matériaux tels que péchés et affections charnelles ne sauraient reposer sur la foi. Il ne s'agit pas davantage de l'édifice qu'est l'Église (cf. Matth., XVI, 18), dont les fidèle

sont les pierres vivantes (cf. I Petr., II, 4; Eph., II, 20), édifiées sur la pierre angulaire qu'est le Christ, les matériaux périssables étant les pécheurs et les réprouvés. Mais alors comment ceux qui les auraient fait entrer dans l'Église pourraient-ils eux-mêmes être sauvés? Il s'agit donc clairement de l'Évangile lui-même (cf. Rom., XV, 20), dont Paul a posé le fondement à Corinthe en prêchant Jésus-Christ, abrégé de la foi, et que ses successeurs ont mission de compléter et de parachever par leur enseignement.

Personne n'a le droit de déplacer ce fondement ou de lui en substituer un autre; mais tout prédicateur de l'Évangile a le droit et le devoir de continuer l'édifice. Or, comme la construction est de même ordre et de même nature que le fondement, les parties surajoutées à l'édifice fondé par Paul seront nécessairement les doctrines du christianisme, non pas des doctrines mortes, purement spéculatives, sans influence aucune sur l'accroissement du corps mystique, mais des doctrines vivantes, agissantes, capables de transformer l'esprit et le cœur de ceux qui en font leur règle de vie. L'or, l'argent, les pierres de prix sont à divers degrés les doctrines utiles et fructueuses; le bois, le foin, le chaume, substances fragiles et peu durables, symbolisent, non pas les erreurs et les hérésies, mais les enseignements frivoles, les récits futiles, bons à repaître la curiosité des auditeurs, mais sans action sérieuse sur leur vie morale. Le souverain Juge paraît soudain. Un feu dévorant le précède. L'or, l'argent, les pierres de prix, résistent à l'épreuve; le bois, le foin, le chaume sont consumés et les imprudents ouvriers qui les employaient, voyant périr leur œuvre, se sauvent à travers les flammes. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 17e éd., t. I, p. 111.

Cette explication, jadis retenue par l'Ambrosiaster, est aujourd'hui adoptée par l'immense majorité des exégètes. L'interprétation plus large, récemment proposée par le P. Allo, *op. cit.*, p. 59-60, ne contredit pas essentiellement celle qu'on vient de rapporter. Le fondement est le Christ lui-même, que Paul a d'ailleurs comparé à la pierre angulaire, à la tête du corps. La superstructure signifie donc tous les résultats du travail des instructeurs qui prétendent faire l'œuvre du Christ, l'accession des nouvelles recrues, les doctrines qu'elles reçoivent, les œuvres qu'on leur fait produire, etc. L'édifice, en somme, c'est l'Église, mais l'Église avec ses membres, la foi et la charité qui les unissent; ensemble qui doit être homogène, harmonieux et parfaitement adapté au fondement. Cette interprétation extrêmement compréhensive n'est pas à confondre avec celle qu'on a rejetée tout à l'heure. Dans cet édifice, les matériaux, personnes, œuvres, doctrines, sont de qualité bien diverse. Les matériaux inférieurs peuvent se rencontrer avec ceux de qualité supérieure.

b) Le « jour ». — La Vulgate a *dies Domini;* mais le texte grec porte seulement ἡ ἡμέρα, le « jour » par antonomase, c'est-à-dire le grand jour de la parousie, jour où se fera le discernement des bons et des méchants, la distribution des peines et des récompenses. Ce jour est le plus souvent appelé « le jour du Seigneur » ou « le jour du Christ »; cf. I Cor., I, 8; V, 5; II Cor., I, 14; Phil., I, 6-10; II, 6; I Thess., V, 2; II Thess., II, 2; I Petr., III, 10-12; Apoc., XVI, 14; il est encore désigné par ἐκείνη ἡ ἡμέρα, II Thess., I, 10; II Tim., I, 12-18; IV, 8, et par ἡ ἡμέρα tout court, Hebr., X, 25; cf. Rom., XIII, 12. C'est le jour du jugement. C'est là l'interprétation commune. On ne saurait donc accepter les interprétations différentes qui se présenteraient avec exclusivité de l'interprétation commune : surtout celles qui se fondent sur un sens accommodatice, la ruine de Jérusalem (Lightfoot), la tribulation (saint Augustin, qui d'ailleurs n'exclut pas d'autres interprétations, voir plus loin, col. 1177), le jour de la mort (Cajétan), un jour indéterminé (Grotius), la claire lumière de l'Évangile (Érasme, Bèze), etc. Toutefois, remarque opportunément le P. Allo, *op. cit.*, p. 61, « ce peut être en réalité presque tout cela à la fois. On voit au chapitre suivant (IV, 3) que Paul pouvait donner à ἡμέρα le sens très général de jugement ou de séance judiciaire. Or, le Christ exerce ses jugements et peut avoir son « jour » de bien des manières. La principale, la décisive est évidemment celle de la parousie; mais Jésus (Luc., XVII, 22), a parlé d' « *un des jours* du Fils de l'homme », comme s'il pouvait y avoir plusieurs de ces « jours », où il manifeste sa puissance suivant tel ou tel mode, dans tel ou tel événement... Aussi pouvons-nous croire, avec saint Thomas, que, dans ce verset, il s'agit du triple jugement de Dieu, le jugement général, le jugement particulier à la mort de chacun, et les jugements durant cette vie mortelle. Il faut toutefois remarquer que ce ℣. 13 ne vise expressément que le jugement qui sera porté sur l'œuvre extérieure du ministère. »

Quoi qu'il en soit, ce « jour » sera le jour du discernement du bien et du mal, des bons et des mauvais ouvriers, de la distribution des peines et des récompenses. Saint Paul nous représente les ouvriers de l'édifice surpris par ce jour, et ils se divisent en trois catégories. Les uns, auxquels il est fait allusion au ℣. 17, sont les mauvais ouvriers qui, au lieu de bâtir, s'efforcent de détruire le temple de Dieu que sont les fidèles, qu'est l'Église : Dieu les détruira eux-mêmes, comme ils ont détruit. D'autres ont construit un monument solide et n'ont employé que des matériaux excellents : ils recevront la récompense due aux ouvriers fidèles. Enfin, les derniers font usage de matériaux périssables : ils souffriront dommage. Saint Paul ne dit pas expressément en quoi. Mais ils se sauveront comme par le feu, pareils à l'ouvrier qui, employant des matériaux combustibles, voit l'incendie se déclarer dans l'édifice qu'il construit et se trouve obligé de s'enfuir au milieu des flammes pour se sauver.

c) Le « feu », d'après le P. Allo, *op. cit.*, p. 61, serait « toutes les activités destructrices dont l'édifice spirituel de Corinthe (et l'Église en général) subiront l'assaut, Dieu l'ayant ainsi ordonné pour en faire l'épreuve (ἀποκαλύπτεται) et la purification. Si cette épreuve est différée, jusqu'aux derniers jours pour certaines « superstructures », la parousie au moins, épreuve suprême, montrera ce qui valait quelque chose ou ce qui ne valait rien pour l'établissement du « règne de Dieu » éternel. » Mais d'autres exégètes veulent un sens moins général.

Il est bien évident, tout d'abord, que le feu dont parle ici saint Paul ne peut être entendu directement du *feu du purgatoire :* le feu du purgatoire, en effet, purifie, mais n'éprouve pas et, de plus, il n'a rien à faire avec les œuvres excellentes symbolisées par l'or, l'argent, les pierres précieuses. Ce n'est pas non plus le *feu de l'enfer* (interprétation de saint Jean Chrysostome), interprétation abandonnée des exégètes. Ce feu de l'enfer punit, mais n'éprouve pas, et l'on ne peut dire, sans violenter le texte, que le damné *sera sauvé* (σωθήσεται), c'est-à-dire conservé vivant, pour souffrir éternellement. Ce sens donné à σωθήσεται est inouï, comme l'ont démontré au concile de Florence les contradicteurs de Marc d'Éphèse. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 489, et FEU DU PURGATOIRE, col. 2250. De plus, on ne comprendrait pas que saint Paul opposât ζημιωθήσεται, *detrimentum patietur*, à σωθήσεται, *salvabitur*, si l'un et l'autre terme signifiaient la peine du feu de l'enfer. Cf. Cornely, *Commentarius in S. Pauli epistolas, I Cor.*, Paris, 1890, t. II, p. 91. Il ne s'agit pas non plus du feu métaphorique de la tribulation, interprétation secondaire chez saint Augustin et saint Grégoire le Grand. FEU DU PURGATOIRE, col. 2250. Il suffira de mentionner l'opinion singulière de Bellarmin, qui veut que le premier feu du ℣. 13 soit le feu de la conflagration générale, le second, même verset, le feu métaphorique du jugement, et que le feu du ℣. 15

soit le feu réel du purgatoire : opinion insoutenable et sévèrement notée par Estius; cf. art. cité., col. 2251.

Nous avons exposé l'interprétation de nombre de Pères rapportant ce feu au feu reel de la conflagration générale. « La plupart des Pères, des théologiens et des exégètes voient dans le feu dont parle saint Paul le feu de la conflagration qui s'allumera au « jour du Seigneur » (au jugement), c'est-à-dire le feu de la conflagration *en tant qu'il se rapporte au jugement* qui éprouve les œuvres des hommes et en tant qu'il servira de feu purificateur pour les derniers justes encore non entièrement purifiés... A ces Pères il faut ajouter saint Augustin, qui, expliquant I Cor., III, 13-15, formule nettement l'hypothèse d'un feu réel purificateur qui, après la mort, tourmentera plus ou moins longtemps certains fidèles d'ailleurs sauvés en principe. » Voir les références, FEU DU PURGATOIRE, col. 2251.

L'interprétation de Cajétan, qui entend le feu dont parle I Cor. du feu métaphorique du jugement, paraît aujourd'hui plus probable aux meilleurs exégètes, même catholiques. Elle est adoptée par le P. Prat, qui n'hésite pas à affirmer que « le feu de la conflagration est étranger à l'enseignement de saint Paul ». *Op. cit.*, p. 113, note 1. On aurait tort de le voir dans II Thess., I, 8, ἐν πυρὶ φλογὸς διδόντος ἐκδίκησιν, car ces paroles sont une citation d'Isaïe, LXVI, 15, où il est question du feu du jugement. D'ailleurs, ajoute le P. Prat, « le feu du jugement est si souvent mentionné dans l'Écriture et le feu de la conflagration l'est si peu qu'il n'est guère probable que saint Paul ait voulu désigner ce dernier. L'Apôtre parle d'un feu qui éprouve les doctrines et les actions des hommes, d'un feu qui accompagne et manifeste le jour du Seigneur. Or ce feu ne peut être que le feu du jugement. Ce feu, qui fait partie obligée des théophanies, escorte le char du Seigneur venant juger le monde. C'est un feu intelligent, qui rendra manifeste le contraste entre les bonnes doctrines, durables comme l'or, l'argent et le marbre, et les doctrines frivoles, aussi corruptibles que le bois, le foin et la paille. Ce même feu sondera les consciences des imprudents architectes, en leur infligeant le châtiment mérité : « Ils seront sauvés comme par le feu ». Ici, le mot « feu » a son sens ordinaire; seulement il y a une comparaison qu'on pourrait développer ainsi : ils seront sauvés, mais non sans douleur et sans angoisse, comme se sauvent à travers les flammes les gens surpris par un brusque incendie. » *Op. cit.*, p. 113.

2. *L'argument qu'on en tire en faveur du purgatoire.* — Qu'on adopte l'interprétation du feu de la conflagration ou celle du feu du jugement, on ne possède pas d'argument direct en faveur de l'existence du purgatoire; mais l'*argument indirect* ne laisse pas d'avoir quelque valeur.

Voici l'argument en ce qui concerne le feu de la conflagration : « Le feu de la conflagration dernière, étant placé aux confins de la vie présente et de la vie éternelle, aura, pour ainsi dire, une double action : en tant qu'il termine la vie présente, il s'attaquera à tous et à tout, brûlera et détruira les bons et les mauvais dans leur vie corporelle et, en ce sens, il ne sera pas le feu qui éprouve; en tant qu'il appartient déjà à la vie future, instrument de la divine justice, il punira et purifiera les âmes des derniers justes dont il aura causé la mort. *A pari*, on peut donc inférer logiquement qu'après le jugement particulier, qui sera « le jour du Seigneur » pour chacun des hommes, pareille purification sera nécessaire aux âmes non complètement encore dégagées des souillures du péché ». FEU DU PURGATOIRE, col. 2252, avec les références aux théologiens ayant usé de cet argument.

Voici l'argument en ce qui concerne le feu métaphorique du jugement : « Le feu dont parle saint Paul n'est plus probablement que le feu du jugement, par lequel les bonnes œuvres seront approuvées, les mauvaises rejetées. Or, ce n'est pas au dernier jugement qu'est manifesté tout d'abord ce qui aura été bien ou mal dans les œuvres des hommes; le jugement dernier ne fera que manifester et confirmer devant l'univers entier ce qui aura été déjà fait au jugement particulier. Donc, d'après l'Apôtre lui-même, il peut arriver qu'au jugement quelqu'un soit condamné à subir des peines pour des œuvres moins parfaites et que, cependant, il soit ensuite sauvé. Mais c'est précisément là tout le dogme catholique du purgatoire. » Ch. Pesch, *Prælectiones theologicæ*, t. IX, n. 590. Le P. Prat, *op. cit.*, p. 112, conclut lui aussi, d'après le texte de saint Paul, qu'« il y a des fautes qui ne sont pas assez graves pour fermer le ciel et pour ouvrir l'enfer, et qui sont punies néanmoins d'un châtiment proportionné. Le dogme catholique des péchés véniels et celui du purgatoire trouvent ainsi dans notre texte un très solide appui ».

Le P. Allo présente l'argument sous une forme nouvelle : « Nous avons interprété le « feu » au sens le plus étendu, comme l'ensemble des épreuves et des jugements auxquels le Christ, juge invisible d'abord, puis visible au jour du grand avènement, soumettra l'ouvrage de ceux qui ont voulu — ou prétendu — travailler pour Lui. Mais le ŷ. 15, disions-nous, montre que ce n'est pas l'ouvrage tout seul, c'est aussi l'ouvrier qui pourra être atteint par la flamme, bien qu'il soit destiné au salut. Comme rien n'indique que ces épreuves du travail de chacun doivent toutes avoir lieu durant la vie présente, il faut reconnaître que Paul envisage, pour les âmes élues qui auront quitté ce monde, la possibilité d'une dette à acquitter encore envers Dieu. Où et quand cette dette leur sera-t-elle réclamée? On ne voit que le moment où elles comparaîtront devant le tribunal du Christ (II Cor., V, 10; Rom., XIV, 10). *Ce jugement du Christ ne peut être les assises générales de la parousie.* Car, d'après le même chapitre de II Cor., le sort de quelques-unes au moins sera déjà actuellement fixé avant cette consommation; là, et encore dans l'épître aux Philippiens, l'Apôtre exprime l'espoir de jouir déjà, avant la résurrection, de la compagnie du Christ. Est-ce que cette détermination sera exceptionnelle? Et la masse des élus, jusqu'au jour de la consommation, restera-t-elle en suspens, dans une espèce d'incertitude sur le sort final qui l'attend, ou condamnée à une sorte de sommeil? Puisque certaines âmes au moins y échapperaient, c'est donc que cette attente équivaudrait à une punition pour les déficiences de leur travail à élever le « temple de Dieu » autour d'elles et en elles. De toute façon, nous serions ramenés à l'idée d'un temps ou d'un état d'expiation après la mort corporelle, à un « purgatoire. » Ajoutons néanmoins que, pour ingénieuses qu'elles soient, ces exégèses diverses témoignent d'un « concordisme », dont le moins qu'on puisse dire est qu'il ne s'impose pas.

III. CONCLUSION. — *Portée exacte du fondement scripturaire du dogme du purgatoire.* — Il ne s'agit pas ici de discuter l'emploi qui a été fait de l'Écriture sainte pour démontrer l'existence du purgatoire, mais d'expliquer le sens objectif de la condamnation, portée par Léon X, contre la 37e proposition de Luther. Cette condamnation, avons-nous déjà dit, n'oblige pas à trouver dans l'Écriture une révélation explicite du dogme du purgatoire. La finale *quæ sit in canone* montre bien que Luther avait en vue de rejeter la preuve du purgatoire par le texte des Machabées, dont il contestait précisément la canonicité. C'est ce texte surtout qui manifeste l'existence d'une expiation dans l'au-delà et l'efficacité des suffrages pour les morts. Aussi, ne pouvant nier l'évidence, le réformateur nia la canonicité du livre tout entier, tout comme, refusant aux bonnes œuvres toute valeur méritoire, il nia résolument, impudemment

la canonicité de l'épître de Jacques. Ainsi la condamnation portée par Léon X visait non seulement à proclamer le fondement scripturaire du dogme du purgatoire mais encore à restaurer la canonicité du IIe livre des Machabées niée par Luther à l'occasion de ce fondement.

L'analyse des textes du Nouveau Testament invoqués en faveur de l'existence du purgatoire montre qu'ici l'argument démonstratif est moins direct, moins efficace. On doit même convenir que plusieurs de ces textes ne sont pas *ad rem* ou qu'il faut employer un véritable raisonnement théologique pour en tirer une indication en faveur du purgatoire. Quelques-uns néanmoins, notamment Matth., XII, 31-32, et I Cor., III, 10, d'une façon plus nette, Matth., V, 25, et peut-être I Cor., XV, 29, d'une façon plus lointaine, suffisent à contrecarrer les prétentions de Luther. « Sans avoir par eux-mêmes rien de démonstratif, [ces textes] s'opposent néanmoins à son principe fondamental de la justification par la foi, qui soustrait le pécheur à toute pénalité, à toute expiation ultérieure ». Bernard, art. *Purgatoire*, dans *Dict. apol.*, t. IV, col. 504.

C'est, semble-t-il, sur cet aspect de l'argument scripturaire qu'il aurait fallu insister davantage dans la polémique contre les protestants. Et c'est peut-être le meilleur point de départ pour défendre, contre des négations radicales, le développement de la croyance à l'expiation d'outre-tombe. D'ailleurs, le théologien catholique sait que l'assertion scripturaire explicite n'est pas nécessaire pour appuyer la révélation : l'enseignement oral d'une tradition divine ou apostolique suffit. De plus, le purgatoire n'étant pas un dogme dont la connaissance explicite est requise pour le salut, on peut concevoir que sa révélation a tout d'abord été plus ou moins implicitement renfermée dans le dogme général de l'expiation personnelle exigée par la justice divine, sous l'économie présente de la rédemption, pour nos fautes personnelles. C'est là, estimons-nous, le meilleur argument dans la polémique antiprotestante. Aussi, sans négliger la valeur implicite des arguments scripturaires rappelés ci-dessus, devons-nous maintenant envisager, dans le dogme général de l'expiation chrétienne, les premières manifestations de la croyance implicite au purgatoire.

II. LA TRADITION ORIENTALE JUSQU'A LA FIN DU IIIe SIÈCLE. — *I. FONDEMENTS.* — 1° *L'expiation personnelle dans l'économie de la rédemption.* — 1. *L'héritage de la théologie juive.* — L'Ancien Testament, avons-nous dit, tout au moins jusqu'à l'époque d'Esdras, est orienté vers les rétributions collectives de ce monde : la Loi a pour but de rappeler au peuple élu de Dieu le rôle qu'il doit jouer ici-bas, pour y conserver et propager le culte du vrai Dieu. Les fautes contre la Loi ont pour compensation des expiations d'ordre légal, expiations purement rituelles par le sacrifice extérieur, indépendant, semble-t-il, des sentiments de pénitence intérieure qui devraient les commander.

Toutefois, à côté de l'expiation rituelle par le sacrifice extérieur, moyen officiel d'expiation, on devine souvent, on saisit parfois un autre moyen d'expiation, celui-là d'ordre intérieur : l'expiation du péché par la prière et la pénitence et souvent par l'intermédiaire du juste en faveur du pécheur. La Bible offre ainsi des exemples de pardon accordé en considération des mérites des justes : voir l'intercession d'Abraham en faveur des villes coupables, Gen., XVIII, 17; l'épisode d'Abimélech, Gen., XX; la médiation de Moïse en faveur du peuple rebelle Num., XIV, 13-19; Samuel priant pour le peuple d'Israël, I Reg., XII, 19 sq. D'autres fois, c'est le coupable lui-même qui expie par la prière et la souffrance sa propre faute : le livre des Juges et les livres des Rois contiennent maints exemples de ces expiations salutaires, soit collectives, soit individuelles. Voir II Reg., XI-XII : péché et confession de David; III Reg., XXI, 27-29 : crime et repentir d'Achab; IV Reg., XX, 12-19 : faute d'Ézéchias, qui s'humilie sous le châtiment divin; II Par., XXXIII, 11-13 : repentir de Manassé. Deux idées se trouvent ainsi fréquemment juxtaposées : la nécessité d'une expiation pour le péché, la loi de solidarité qui permet au juste de se substituer au pécheur. A vrai dire, cette seconde idée apparaît assez tard dans la théologie juive. Dans le livre de Job, la souffrance du juste demeure encore un mystère. C'est surtout dans la prophétie messianique du « serviteur de Jahvé », Is., LIII, que la substitution du juste au pécheur est affirmée nettement. Ici, en effet, le serviteur de Jahvé désigne non l'Israël réel, ni l'Israël idéal, ni aucune collectivité, ni aucun personnage de l'Ancien Testament; il désigne le Messie : le Sauveur innocent souffre pour les coupables et à leur place; sa substitution présente un caractère pénal, et son expiation, de la part de Dieu comme de sa part, est une œuvre d'amour.

Au Ier siècle de notre ère, la théologie juive recueille cette idée de solidarité en vue de l'expiation. Elle insiste sur les mérites des pères, les bonnes œuvres des justes, l'efficacité de leurs suffrages. Voir surtout dans le IIe et le IVe livre des Machabées les jeunes martyrs sauvant Israël par leur sacrifice expiatoire. Sur tous ces points, on consultera A. Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, I, l'*Ancien Testament*, Rome, 1925; art. *Expiation*, dans *Suppl. du Dict. de la Bible*, t. III, col. 97 sq.

Pour faire sortir de cette double idée générale : l'expiation nécessaire à toute faute et l'efficacité de l'intervention des justes en faveur des pécheurs, l'essentiel de notre dogme du purgatoire, il aurait suffi de projeter cette doctrine dans la vie de l'au-delà. A part la brève indication relevée, dans II Mac., il ne paraît pas qu'une doctrine juive se soit formée à cet égard. Du moins allons-nous trouver dans le Nouveau Testament une indication en ce genre?

2. *L'expiation personnelle en face du mystère de la rédemption.* — La rédemption par le Christ est une expiation du juste pour les pécheurs : cette conception n'était pas, nous l'avons vu, inaccessible aux Juifs, puisqu'elle s'était déjà affirmée dans le Serviteur de Jahvé annoncé par Isaïe et dans les sacrifices expiatoires offerts par les jeunes martyrs des livres des Machabées. A plus forte raison faut-il accorder au Christ de s'être, dans son sacrifice, substitué aux hommes pour leur obtenir de Dieu le pardon de leurs fautes et la réconciliation de leurs âmes.

Toute la question est de savoir si l'expiation offerte par Jésus-Christ est exclusive ou non d'une expiation personnelle, à laquelle les pécheurs seraient encore tenus à l'égard de Dieu. Élucider ce point de départ est absolument nécessaire à la théologie du purgatoire.

a) Les péchés remis par le baptême ne comportent pas cette expiation personnelle du pécheur. — La voie normale du baptême, par laquelle se fait à l'homme pécheur l'application première des mérites satisfactoires du Christ, dégage l'homme régénéré de toute obligation de satisfaire à Dieu pour ses péchés effacés. Non seulement la réparation est complète, mais le fruit de la rédemption est, pour l'âme régénérée, une élévation à la vie surnaturelle. Jésus est sauveur par la croix et il ne nous sauve qu'en nous associant à sa mort. Pour devenir salutaire, cette participation à la mort du Christ se réalise en chaque homme par le baptême :

Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés en le Christ Jésus, nous avons été baptisés en sa mort? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême (pour nous unir) à sa mort, afin que, comme le Christ a été ressuscité des morts par la gloire de son Père, nous marchions aussi dans la nouveauté de la vie. Si, en effet, nous avons été unis

pour croître avec lui par l'image de sa mort, nous le serons aussi quant à la résurrection, sachant que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché soit détruit, pour que nous ne soyons plus les esclaves du péché, car quiconque est mort est affranchi du péché. Rom., VI, 3-7.

Ce n'est pas le lieu de refaire l'exégèse de ce texte, et d'en défendre la signification vraie contre les interprétations plus ou moins minimisantes des protestants. Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 261-268; t. II, p. 368 sq. Saint Paul est très affirmatif : Vous êtes morts au péché, c'est-à-dire vous avez dépouillé la larve du péché et vous êtes délivrés de sa tyrannie : « Celui qui est mort est affranchi du péché. » Rom., VI, 7. Dans cette affirmation, pas de restriction ni d'exception : tout ce qui s'appelle péché au vrai sens du mot, péché originel, péchés actuels, s'évanouit dans le baptême; il n'y a plus aucune condamnation possible à porter contre ceux qui sont dans le Christ Jésus. Les idolâtres, les impudiques, les voleurs, les détracteurs, les blasphémateurs d'hier, ont été « purifiés, sanctifiés, justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ ». I Cor., VI, 11.

Cette idée se retrouve dans l'affirmation de la mort du « vieil homme » crucifié avec Jésus-Christ. Ce vieil homme désigne tout ce que nous avons de commun avec le premier Adam, tout ce que, par notre origine, nous tenons de lui comme chef de l'humanité. Mais tout cela disparaît par le fait de notre union avec le nouvel Adam. Saint Paul marque cette union dans la métaphore « revêtir le Christ ». Être baptisé dans le Christ, revêtir le Christ, être unifié dans le corps mystique du Christ, ce sont là, pour saint Paul, trois formules exprimant en des termes différents la même réalité. Le baptême en Christ (cf. Gal., III, 27-28, εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε) a un double effet : le premier est de nous faire revêtir le Christ (Χριστὸν ἐνεδύσασθε); mais ce revêtement n'est pas comparable à un manteau qui couvrirait notre âme; c'est une forme vitale qui nous fait vivre de la vie même du Christ. Le second effet est de nous unifier dans le Christ : πάντες ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Être baptisé dans le Christ, revêtir le Christ, c'est finalement la même chose qu'être incorporé à son corps mystique, qu'être fait membre vivant du Christ et qu'être par lui assujetti à la force surnaturelle de l'Esprit-Saint, qui est l'âme de l'Église.

Ce fait de revêtir le Christ, d'être incorporé au Christ, ce renouvellement de notre vie spirituelle, toutes affirmations très nettes d'un changement total, laissent peu de place à l'hypothèse qu'un homme régénéré, lavé du péché, revêtu du Christ, entré en lui pour vivre de sa vie, puisse encore avoir quelque expiation à subir pour ses péchés. Toute la tradition exclut cette hypothèse, voir BAPTÊME, t. II, col. 175, 201-202, et, si l'enseignement catholique admet que les pénalités de cette vie demeurent encore et sont offertes au chrétien comme une épreuve sanctifiante et un motif de vie plus surnaturelle, il exclut toutefois, du chrétien régénéré, l'obligation de se soumettre à une expiation pour achever la réparation des fautes remises par le baptême. Le concile de Trente est, d'ailleurs, affirmatif sur ce point : dans la Ve session (péché originel), il reprend, au c. V, quelques-uns des textes pauliniens que nous avons cités et conclut : « Dieu ne hait rien en ceux qui sont régénérés, et il n'y a point de condamnation pour ceux qui sont vraiment ensevelis dans la mort avec Jésus-Christ par le baptême, qui ne marchent pas selon la chair, mais qui, dépouillant le vieil homme et se revêtant du nouveau, qui est créé selon Dieu, sont devenus innocents, purs, sans tâche et sans péché, agréables à Dieu, ses héritiers et les cohéritiers de Jésus-Christ; *en sorte qu'il ne reste rien du tout qui leur fasse obstacle pour entrer dans le ciel.* » Denz.-Bannw., n. 792.

b) Il n'en est pas de même des péchés commis après le baptême et remis par la pénitence. — a. Que l'enseignement de Jésus aux apôtres ait envisagé *une rémission des péchés plus étendue que celle du baptême*, c'est là un point de doctrine qui ne fait aucun doute. La situation des fidèles dans le royaume instauré par le Messie, c'est-à-dire dans l'Église, ne saurait être pire que celle des Juifs, déjà réconciliés par les sacrements de l'ancienne Loi ou le repentir et néanmoins retombés dans le péché. Or, toute la vie publique du Sauveur est remplie d'invitations à la pénitence, adressées à des pécheurs de ce genre : Zachée, la femme adultère, la pécheresse du festin de Simon le Pharisien, le paralytique de Capharnaüm; et le divin Maître semble prévoir encore la possibilité de péchés ultérieurs; cf. Joa., V, 14. Cette prévision de péchés postérieurs à l'entrée dans le royaume par le baptême se retrouve dans les paraboles du filet, de la zizanie, qui marquent clairement dans l'Église même le mélange des bons et des méchants. Jésus ne prémunit-il pas les siens contre les scandales futurs, Matth., V, 29-30; XVIII, 6-9; contre le danger de tomber, corps et âme, dans la géhenne? Matth., X, 28; Luc., XII, 5. Et ceux qui auront ainsi péché contre leurs frères seront punis au jour du jugement. Matth., XXV, 31-46. Or, ces péchés commis par des chrétiens sont rémissibles. Cette vérité nous est suggérée tout d'abord par la « volonté » et le souci du Père que pas un des petits du troupeau du Christ ne périsse; par la sollicitude du pasteur à chercher la brebis perdue et à la ramener au bercail. Matth., XVIII, 10-14. Ensuite, par la formule même de la prière dominicale et le bref commentaire qui la suit. Matth., VI, 12; 14-15. Enfin, par la recommandation expresse faite à Pierre de pardonner non une fois, mais soixante-dix fois sept fois, c'est-à-dire pratiquement toujours. Matth., XVIII, 22; cf. Luc., XVII, 3. Sans doute, en tous ces textes, il n'est pas nécessairement question de rémission sacramentelle des péchés : il apparaît clairement néanmoins qu'est entrevue la possibilité de péchés à expier, même après le baptême.

D'ailleurs, il est de foi que Jésus a promis à ses apôtres, comme à Pierre, le pouvoir de remettre les péchés commis après le baptême : ce pouvoir est renfermé dans le pouvoir plus général de lier et de délier. Matth., XVIII, 15-18; XVI, 18-20. Jésus a conféré ce pouvoir aux apôtres, après sa résurrection. Joa., XX, 19-23; cf. Matth., XXVIII, 18-20; Luc., XXIV, 47-49. Et les apôtres eux-mêmes, en certains cas dont les Actes et les Épîtres pauliniennes semblent apporter quelques exemples, ont exercé ce pouvoir à eux conféré. Voir PÉNITENCE, t. XII, col. 749-753. Le sens de Joa., XX, 19-23, a été clairement proposé par le concile de Trente, sess. XIV, c. 1; mais le concile n'a pas défini que, sans l'interprétation de la tradition, ce sens s'impose d'une façon claire et certaine. Cf. Galtier, *De pænitentia*, n. 131.

La rémission envisagée ici est certainement distincte de la rémission des péchés par le baptême. La puissance concédée aux apôtres a une extension pour ainsi dire infinie : ἄν τινων ἀφῆτε. Or, le baptême ne peut remettre qu'une seule fois les péchés. Il s'agit donc ici d'un pouvoir de rémission qui, tout en renfermant la rémission attachée au baptême, s'étend au-delà. De plus, le pouvoir concédé aux apôtres s'affirme comme un pouvoir *judiciaire* : remettre ou retenir les péchés, conforme à la puissance générale de lier et de délier qui avait été promise. Or, du pouvoir de baptiser, on ne saurait dire que c'est un pouvoir judiciaire; ce n'est que très improprement qu'on y trouverait le pouvoir de retenir les péchés (ne pas conférer le baptême). Que, dans les controverses baptismales, les Pères aient appliqué au baptême Joa., XX, 21, il faut le reconnaître; mais ils voyaient dans la collation du pouvoir rapporté par saint Jean un principe plus général dont ils

étaient en droit de déduire une application particulière relative à la rémission des péchés dans le baptême; ils n'y ont pas vu une indication directe et propre du pouvoir de baptiser. Tout au contraire, un bon nombre, surtout après la controverse novatienne, l'entendent du pouvoir de remettre les péchés commis après le baptême. Ainsi Pacien, *Epist.*, III, n. 11, *P. L.*, t. XIII, col. 1070-1071; saint Ambroise, *De pænitentia*, l. II, n. 6-8, *P. L.*, t. XVI, col. 467; saint Augustin, *Epist.*, CLXXXV, n. 49, *P. L.*, t. XXXIII, col. 814; *Serm.*, LXXI, n. 20; XCIX, n. 9; CCXCV, n. 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 455, 600, 1349. Et, faisant écho à cet enseignement traditionnel, le concile de Trente définit comme un dogme de foi la distinction du sacrement de pénitence par rapport au sacrement de baptême. Cf. sess. XIV, c. II; sess. VI, c. XIV. Voir PÉNITENCE, col. 1090.

b. — *Mais, dans la rémission du péché par le sacrement de pénitence, toute la peine temporelle due au péché n'est pas nécessairement remise.* — C'est ce qu'enseigne le concile de Trente : « Il est faux et contraire à l'enseignement divin d'affirmer que la faute n'est jamais remise par Dieu sans que soit remise également toute la peine due au péché. Les saintes Écritures fournissent en effet d'illustres et manifestes exemples, qui, même en dehors de toute tradition divine, réfutent péremptoirement cette erreur. D'ailleurs, le caractère même de la divine justice semble exiger que soient reçus différemment en grâce ceux qui ont péché avant le baptême par ignorance et ceux qui, délivrés une première fois du péché et de la servitude du démon, et ayant reçu le don du Saint-Esprit, n'ont pas craint de *violer* sciemment *le temple de Dieu* (I Cor., III, 17) et de *contrister l'Esprit-Saint* (Eph., IV, 30). La divine clémence se doit de ne point nous pardonner les péchés sans exiger de satisfaction, afin de nous épargner, l'occasion se présentant, de considérer tous péchés comme légers et dès lors, *faisant injure et outrage à l'Esprit-Saint*, de tomber dans des fautes plus graves, *nous amassant ainsi un trésor de colère pour le jour de la colère.* Hebr., X, 29; Rom., II, 5; Jac., V, 3. » Voir PÉNITENCE, col. 1101.

Les illustres et manifestes exemples auxquels fait allusion le concile nous montrent des justes de l'Ancien Testament obligés par Dieu d'expier encore leur faute, même après qu'elle leur a été certainement pardonnée. Ces textes avaient été insérés dans le projet primitif du chapitre en question. Theiner, t. I, p. 589 *a*. C'était d'abord l'exemple d'Adam, que Dieu avait très certainement tiré de son péché, Sap., X, 2, et que cependant il soumit à de graves peines. Gen., III, 17 sq. Marie, sœur de Moïse, reçut de Dieu le pardon de son péché, et cependant fut séparée sept jours du peuple. Num., XII, 14 sq. Moïse et Aaron, en raison de leur moment d'incrédulité — faute dont ils furent certainement pardonnés avant leur mort — furent empêchés par Dieu d'entrer dans la Terre promise. Num., XX, 1 sq.; XXVII, 12 sq.; Deut., XXXIV, 1 sq. De même, David, coupable d'adultère et d'homicide, voit, grâce à son repentir, son péché pardonné. Mais, quant à l'expiation de la faute, elle est transférée à l'enfant qui vient de naître et qui mourra en punition du péché de son père. II Reg., XII, 13-14.

D'ailleurs, soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament, les auteurs inspirés nous montrent Dieu promettant de remettre péché et peine due au péché si les hommes lui offrent des expiations compensatrices. Ainsi Dieu promet à Salomon de pardonner les péchés et de purifier la terre au peuple converti qui aura invoqué son nom et fait pénitence de ses voies détestables. II Par., VII, 13-14. Ainsi Daniel conseille à Nabuchodonosor de racheter ses péchés par des aumônes, et ses iniquités par des miséricordes à l'égard des pauvres. Dan., IV, 24. Ainsi Tobie enseigne à son fils qu'il se délivrera par l'aumône de tout péché et de la mort et que de la sorte son âme n'ira pas dans les ténèbres. Tob., IV, 11. Le prophète Joël montre que Dieu pardonne au pécheur, mais, à la conversion du cœur nécessaire, le pécheur ajoutera le jeûne, les pleurs, les gémissements. Joel, II, 12. Au repentir doit donc s'adjoindre l'expiation personnelle. C'est ce que rappelle Jean-Baptiste aux Juifs, les exhortant à faire de dignes fruits de pénitence s'ils veulent éviter la colère future. Luc., III, 8. C'est aussi la pensée de saint Paul, félicitant les Corinthiens d'avoir eu la tristesse qui plaît à Dieu et pratiqué une pénitence salutaire. II Cor., II, 10. Le même apôtre, qui a tant prêché la suffisance et la surabondance de la réparation offerte par le Christ, attire l'attention des mêmes Corinthiens sur les maladies nombreuses et les morts fréquentes qui se produisent parmi eux, avertissements paternels de Dieu, qu'ils pourraient éviter en se jugeant eux-mêmes avec plus de rigueur. Et il note que ce jugement du Seigneur est un avertissement, *pour que nous ne soyons pas condamnés avec le monde.* Ceux qui avaient été ainsi punis n'étaient donc pas pécheurs impénitents ni morts dans l'impénitence, puisqu'ils n'avaient été frappés que pour être sauvés. I Cor., XI, 31-32. On pourrait d'ailleurs ajouter d'autres textes; voir plus loin ceux qui se rapportent à l'expiation antérieure au retour du Christ, col. 1187.

Ce ne sont pas là des cas particuliers, arbitrairement provoqués par la volonté divine. Ce sont là des applications d'un principe général qui vaut pour tous et que saint Paul exprime d'un mot : *Dieu rendra à chacun selon ses œuvres.* Rom., II, 6 : « C'est le principe de la sanction morale, dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien et il ne faudra pas oublier que Paul lui-même l'a posé quand il discutera la valeur relative de la foi et des œuvres. Or il n'était pas disposé à faire en faveur du chrétien une exception qu'il refuse à un Juif. » Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 45, note 6. Cf. Gal., VI, 7 sq.; I Cor., III, 13-15; IX, 17; II Cor., V, 10; IX, 6; Eph., VI, 8; Col., III, 24. On peut se reporter aussi à Ps., LXI, 13; Prov., XXIV, 12; Matth., XVI, 17.

c. — Il faut donc conclure que l'*expiation offerte par le Christ ne supprime pas nécessairement au pécheur rentré en grâce l'obligation d'une satisfaction personnelle pour les fautes commises après le baptême et pardonnées par la pénitence.*

A moins de rejeter toute la doctrine qu'on vient d'exposer, il faut accepter cette conclusion. Elle est niée par les protestants, qui, logiques avec leur doctrine sur la justification extérieure par la foi seule, ne peuvent concevoir qu'après le pardon du péché puisse encore subsister une peine à expier. Elle est également niée par les orthodoxes orientaux, qui refusent d'admettre la distinction du *reatus culpæ* et du *reatus pœnæ*.

Pour étayer leur système du pardon total, les protestants en appellent surtout à saint Paul, Rom., VIII, 1 : « Il n'y a donc maintenant aucune condamnation contre ceux qui sont dans le Christ Jésus. » Saint Paul venait de parler des condamnations dont la Loi (mosaïque) avait été l'occasion et, rappelant l'abrogation de cette loi par le sacrifice du Sauveur, il conclut triomphalement : « Il n'y a donc plus de condamnation contre ceux qui sont dans le Christ Jésus. Les ennemis de l'homme, le péché, la mort, la concupiscence, la Loi elle-même, sont désormais impuissants devant la croix de Jésus. » L'exclamation de Paul résume cette victoire totale du Sauveur. S'il faut donner un sens plus précis à ce texte, ce sera le sens que lui reconnaît le concile de Trente, sess., V, c. V. Le concile cite ce texte pour prouver la rémission complète *par le baptême* de tout ce qui est péché. Après lui avoir accolé d'autres textes, le con-

elle conclut : *ita ut nihil prorsus eos ab ingressu cæli remoretur.*

C'est une explication analogue qu'il convient d'apporter à Hebr., x, 11-18. Le but visé par l'auteur de l'épître est de mettre en relief le contraste qui existe entre le sacrifice du Christ et celui d'Aaron. La phrase, citée avec complaisance par les ennemis de l'expiation personnelle, exalte simplement la valeur infinie du sacrifice de la croix en regard de la valeur restreinte du sacrifice d'Aaron. Dans le sacerdoce aaronique, le grand prêtre offrait, une fois l'an, un sacrifice solennel pour tout le peuple, et les prêtres d'un rang inférieur offraient tous les jours d'autres sacrifices pour les particuliers. Mais l'oracle de Jérémie, XXXI, 33, 34, est réalisé : « Jésus-Christ, par une seule oblation a consommé à jamais ceux qui ont été sanctifiés. Et *là où il y a rémission des péchés, il n'y a plus d'oblation pour le péché.* » Le sacrifice du Christ une seule fois offert suffit à tout jamais parce que seul il est vraiment efficace pour la rémission des péchés. Quelle que soit la remission à intervenir, elle ne sera jamais qu'une application du même sacrifice. Aucune opposition entre cette doctrine et la nécessité d'une expiation personnelle du pécheur pour les péchés commis après le baptême. Cette expiation, n'ayant de valeur que la valeur qu'elle emprunte aux mérites du Sauveur, « n'obscurcit en rien la vertu du mérite et de la satisfaction de Jésus-Christ ». Conc. de Trente, sess. XIV, c. VIII. En ce qui concerne les péchés commis avant le baptême, l'assertion de l'épître aux Hébreux trouve son application littérale : leur rémission est totale, même quant à la peine, et n'appelle plus d'oblation.

La parole mise par Isaïe dans la bouche de Dieu, XLIII, 25, marque la gratuité du pardon que le Seigneur est prêt à accorder à Israël, malgré ses crimes et ses ingratitudes : « C'est moi-même qui effacerai tes iniquités à cause de moi, et de tes péchés je ne me souviendrai pas. » C'est détourner la phrase de son sens obvie que de lui faire signifier l'inutilité d'une expiation personnelle pour des péchés personnels. Et il faut en dire autant d'un passage similaire de Jérémie, XXXI, 34 : « Je pardonnerai leur iniquité et de leur péché je ne me souviendrai plus. »

Précisément dans la discussion relative au purgatoire, les Grecs s'étonnèrent à Florence de la distinction apportée par les Latins entre la coulpe et la peine. Cette distinction leur paraît contraire à des faits certains et incontestés. On ne voit pas les princes, déclare le mémoire des Orientaux, poursuivre le châtiment d'une offense qu'ils ont pardonnée ; à plus forte raison Dieu, dont le plus insigne attribut est la bonté. Aussi voit-on dans le Nouveau Testament le publicain s'en retourner non seulement absous, mais encore justifié, Luc., XVIII, 14; dans l'Ancien, Manassé, après s'être humilié, délivré de ses fers et rétabli sur son trône, II Par., XXXIII, 13; les Ninivites, grâce à leur pénitence, soustraits aux coups qui les menaçaient. Jon., III, 5. Le paralytique reçoit, avec le pardon de son péché, le redressement de son corps. Matth., IX, 6. On ne trouve pas dans l'histoire ecclésiastique et dans la doctrine chrétienne trace d'une telle distinction. L'exemple de David, absous de son adultère et cependant frappé par la perte de son fils, n'est pas concluant. La perte de cet enfant fut moins un châtiment qu'une peine insignifiante : David eut de la même femme un autre fils qui non seulement vécut, mais hérita de son trône : ce fut le grand Salomon. Donc, on ne peut poser en principe général qu'après le pardon de l'offense il reste à subir une peine. Pour démentir ce principe, l'exemple du baptême suffit : avec le pardon de ses péchés, le baptisé reçoit la remise de toute peine. Tels sont les arguments mis en avant par les Grecs et résumés d'après les « Actes » de Florence, publiés par Mgr Petit, *P. O.* de Graffin-Nau, t. XV, fasc. 1. Cf. d'Alès, *La question du purgatoire au concile de Florence*, dans *Gregorianum*, t. III, 1922, p. 38. Sans doute — nous continuons à nous inspirer du mémoire de Marc d'Éphèse — il faut distinguer le *reatus culpæ* du *reatus pœnæ*. Mais il ne les faut pas séparer, comme le font les Latins. Remise la faute, remise aussi est la peine par le fait même. C'est pourquoi chez les Grecs l'absolution n'est donnée aux pénitents qu'après l'accomplissement de l'*épitimie* ou satisfaction. Marc distingue *trois* sortes de rémissions : la première est celle du baptême, qui ne comporte point de peine, mais est toute grâce; la seconde, après le baptême, exige l'accomplissement d'une peine ; la grâce divine y a moins de part, la volonté humaine s'exerçant à apaiser Dieu. La troisième est dans l'autre vie : au moment de la mort, l'Église, en absolvant le pénitent, lui remet par le fait toute la peine temporelle qu'il aurait dû accomplir et qu'il n'a pas accomplie; mais il reste les péchés véniels, pour lesquels les âmes justifiées ne seront pas châtiées; elles devront simplement attendre leur délivrance, soit à la fin du monde, soit au moment que leur procurera l'intercession des vivants. Voir les mêmes documents; cf. P. Venance Grumel, *Marc d'Éphèse*, dans *Estudis franciscans*, 1926, p. 412 (tiré à part, p. 20).

On verra plus loin les hésitations et les variations de Marc d'Éphèse et des Grecs sur ce sujet. Ce qui donne à penser à priori qu'à la doctrine consistante de la théologie latine la théologie orientale est bien embarrassée pour opposer une doctrine ferme et solide. Pour l'instant, il suffit de faire remarquer la fragilité des arguments opposés par Marc d'Éphèse à la thèse catholique. Il est fort vrai que les arguments scripturaires invoqués par les théologiens latins sont loin d'être pleinement démonstratifs, et c'est vraisemblablement le motif qui les a fait éliminer par les Pères de Trente de la rédaction définitive du c. VIII de la XIVe session. Néanmoins, en les interprétant dans le sens d'une expiation à offrir à Dieu en vue d'effacer le *reatus pœnæ* qui peut encore subsister après la rémission de la coulpe, il semble qu'on soit plus près de la vérité qu'en adoptant les interprétations assez arbitraires de Marc d'Éphèse. D'ailleurs, c'est l'enseignement de la tradition qui fixe le sens de la révélation, et ici l'enseignement traditionnel, manifesté par les Pères et par la discipline pénitentielle de l'Église, a été authentiquement promulgué au concile de Trente, sess. XIV, c. VIII, can. 12; voir PÉNITENCE, col. 1102, 1110. Les raisons théologiques ne manquent pas, qui justifient cette doctrine. Voir SATISFACTION.

On voudra bien d'ailleurs faire deux remarques : *α)* le cas de la rémission totale, coulpe et peine, réalisée dans le baptême, est admis par les Latins, voir col. 1180, sans qu'il y voient un démenti infligé à la loi générale de l'expiation personnelle requise pour les fautes commises *après le baptême*; *β)* cette loi générale est même compatible avec des cas exceptionnels, où le sentiment de contrition est tellement ardent qu'il obtient de Dieu une rémission totale de la peine.

2° *Le point de départ de la doctrine du purgatoire : l'expiation nécessaire projetée dans la perspective du jugement.* — 1. *Rapport de l'expiation au jugement dans le Nouveau Testament.* — Si l'on examine attentivement les exhortations à la pénitence dont est émaillé le Nouveau Testament, on constate que fréquemment ces appels sont adressés aux hommes pour les préparer au jugement que doit prononcer le Messie.

Saint Jean-Baptiste ne distingue pas encore nettement la première et la seconde venue du Messie : « Faites pénitence, dit-il, car le règne des cieux est proche... Faites de dignes fruits de pénitence... Déjà la cognée est placée à la racine des arbres : tout arbre qui

ne fait pas de bons fruits va être coupé et jeté au feu. Pour moi, je vous baptise dans l'eau pour la pénitence; mais celui qui vient derrière moi est plus fort que moi... Lui vous baptisera dans l'Esprit et dans le feu. Il a le van en main et il nettoiera son aire, et il amassera son froment dans le grenier, mais il brûlera la balle dans un feu qui ne s'éteint pas. » Matth., III, 3, 8-10; Luc., III, 3-9. Le baptême de feu dont il est ici question ne saurait être que le jugement. Voir BAPTÊME PAR LE FEU, t. II, col. 359.

Jésus lui-même prêche la pénitence en raison de la proximité du royaume. Matth., IV, 17. Il vaut mieux s'imposer la perte volontaire d'un œil ou d'un membre que d'exposer le corps entier à aller dans la géhenne. Matth., V, 29; cf. Marc., IX, 46. Et c'est la pensée du royaume qui motive cette austère mesure. Matth., XVIII, 3 sq. Les malédictions proférées contre Chorozaïn, Bethsaïda et Capharnaüm, qui, malgré les miracles du Christ, n'ont pas fait pénitence, se rapportent à leur sort au jour du jugement. Matth., XI, 21-24; cf. Luc., X, 13-15. Les hommes de Ninive se lèveront au jugement contre la génération incrédule, car eux du moins ont fait pénitence à la prédication de Jonas, et cependant le Christ est plus que Jonas. Matth., XII, 41; cf. Luc., XI, 31-32.

D'ordinaire, la *prédication apostolique*, telle que nous la font connaître les Actes, se contente d'inviter les hommes à la pénitence. Toutefois, quand les apôtres développent leur pensée, il apparaît bien que cette pénitence prépare le retour du Messie-Juge : « Repentez-vous, déclare Pierre aux Juifs de Jérusalem, et convertissez-vous, pour que vos péchés soient effacés, de façon que viennent les temps de rafraîchissement venant de la face du Seigneur, et qu'il envoie celui qui vous a été destiné d'avance comme Messie, Jésus. » Act., III, 19-20. Le repentir et la conversion doivent ainsi précéder, afin que puissent venir des temps de rafraîchissement et qu'ait lieu la parousie du Christ. Cf. E. Jacquier. *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926, p. 111. Un écho de cette prédication, à l'adresse de tous les méchants en général se retrouve dans II Petr., II, 1-9. Voir aussi Jac., V, 3-8, et Jude, 15, 21.

Saint Paul ne parle pas autrement devant les Athéniens : « Passant par-dessus ces temps d'ignorance, Dieu fait savoir maintenant à tous les hommes, en tous lieux, qu'ils se repentent, parce qu'il a fixé un jour où il doit juger le monde en justice, par un homme qu'il a destiné, fournissant à tous la foi, en le ressuscitant d'entre les morts. » Act., XVII, 30-31. Paul voulait préparer les Athéniens à entendre le nom de Jésus : il leur annonce que Dieu exige des hommes la pénitence en vue du jugement que présidera celui qu'il a déjà ressuscité. Cf. Jacquier, *op. cit.*, p. 538-539. Dans son épître aux Romains, s'adressant au Juif pécheur et orgueilleux, le même apôtre l'exhorte à la pénitence : « Estimes-tu que tu échapperas au jugement de Dieu? Méprises-tu la richesse de sa bonté, ignorant que la bonté de Dieu t'invite au repentir? Et alors, par ton endurcissement et ton cœur impénitent, tu t'amasses un trésor au jour de la colère et de la manifestation du juste jugement... » Rom., II, 1 sq.

Les lettres aux sept Églises, dans l'*Apocalypse*, sont riches en enseignements de ce genre, bien qu'il ne soit pas toujours aisé de discerner la perspective eschatologique dans les menaces ou les promesses qui y sont faites. Jean fait parler le Christ. A Éphèse : « Convertis-toi, et tes premières œuvres fais-les (de nouveau); sinon, je viens à toi. » II, 5. A Pergame : « Convertis-toi; sinon, je viens à toi promptement. » II, 16. A Thyatire : « Je lui ai donné (à la femme Jézabel) du temps pour qu'elle se convertisse... Mais à vous, et à tous ceux qui n'ont pas cette doctrine..., je ne jette pas sur vous d'autre fardeau : seulement, ce que vous avez, tenez-y, jusqu'à ce que je vienne. » II, 21, 24. Suit l'annonce du triomphe spirituel de l'Église, qui se consommera à la parousie. Cf. B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris 1921, p. 34. A Sardes : « Rappelle-toi comment tu as reçu et tu entendis, et observe-le et convertis-toi. Si tu n'es pas vigilant, je viendrai comme un voleur et tu ne sauras nullement à quelle heure je viendrai sur toi. » III, 3. A Philadelphie, il recommande de continuer vigilance et fidélité et ajoute : « Je viens promptement. » III, 11. La tiédeur de l'ange de Laodicée appelle une menace, III, 16, qui n'est pas purement eschatologique; mais la promesse faite au victorieux de s'asseoir sur le trône messianique est eschatologique et appartient à la perspective de la vie future. Voir aussi Apoc., XVI, 15.

Encore que ce rapport de l'expiation nécessaire au jugement ne signifie pas nécessairement que ce jugement soit prochain, la pensée de la *première génération chrétienne* semble s'être volontiers complu dans la proximité du retour de Jésus dans les fonctions de juge souverain : cette pensée correspondait d'ailleurs à une préoccupation fondamentale de l'enseignement du Christ : « Il suffit d'ouvrir tant soit peu l'Évangile pour reconnaître aussitôt que la parousie est bien véritablement l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin, le premier et le dernier mot de la prédication de Jésus; qu'elle en est la clef, le dénouement, l'explication, la raison d'être, la sanction; que c'est enfin l'événement suprême auquel tout le reste est rapporté et sans lequel tout le reste s'effondre et disparaît. » Billot, *La parousie*, Paris, 1920, p. 10. Nous n'avons pas à discuter ici le problème de la croyance personnelle et de l'enseignement des apôtres relativement à la proximité de la parousie. Nous constatons simplement un fait inhérent à nombre de prophéties : deux événements, dont l'un est le type et l'image de l'autre, quoiqu'il en soit séparé par des siècles dans sa réalisation historique, sont placés par la prophétie sur un plan unique, comme si l'un coïncidait dans le temps avec l'autre, quant à leur propre réalisation. Ainsi, la prophétie faite par Isaïe de la Vierge mère, dont la réalisation est présentée pour ainsi dire comme coïncidant avec les événements qui la provoquent; ainsi encore la prophétie faite par Jésus-Christ concernant la fin du monde et dont la réalisation semble se confondre avec la destruction de Jérusalem qui en est l'image anticipée. Ainsi, dans le cas présent, le jugement particulier qui, pour chaque homme pris individuellement, marque en réalité le retour du Christ-Juge, est-il confondu, dans l'enseignement du Nouveau Testament, avec le jugement général dont il est la préparation et, pour chaque âme, l'anticipation. Voir sur ce sujet, JUGEMENT, col. 1765.

Aussi, les exhortations à la vigilance et à la pénitence en vue du jugement s'expliquent sous la plume et dans la bouche des écrivains inspirés, parce que « la parousie, telle qu'elle nous est donnée par la révélation du Nouveau Testament, se présente à nous sous deux aspects bien différents qu'il faut avoir constamment sous les yeux... : premièrement, dans sa réalité future, au jugement général, et secondement, dans ses anticipations journalières en la mort de chaque homme en particulier. Ce que saint Jérôme a très bien exprimé en disant : « Le jour du Seigneur (ou de la parousie) : « entendez par là, soit le jour du jugement, soit le jour « de la sortie du corps de chacun d'entre nous, car ce « qui se fera au jour du jugement pour tous les hommes « pris dans leur ensemble s'accomplit au jour de la « mort pour chacun d'eux pris individuellement. » Billot, *op. cit.*, p. 145. Cf. saint Jérôme, *In Joel.*, II, 1, *P. L.*, t. XXV, col. 965.

Cette observation proposée, un fait reste indéniable : les chrétiens de l'âge apostolique croyaient toucher à

la fin des temps, et saint Pierre se voyait contraint de justifier les longs délais du Christ. II Petr., III, 9. D'où la propension de la première génération à ne considérer comme temps propice à l'expiation pour le péché que le temps de la vie présente, ou s'il faut rapporter une expiation à la vie future, le moment suprême du jugement.

2. *Le « feu du jugement », première forme de la croyance au purgatoire.* — L'enseignement du Christ envisage la possibilité d'une expiation dans le siècle à venir. Matth., XII, 31-32. Voir ci-dessus, col. 1170. Mais quelle pourra être cette expiation si la parousie est proche et le jugement imminent?

a) L'indication de saint Paul. — C'est ici, semble-t-il, que I Cor., III, 11-14, intervient utilement. Nous avons de ce texte donné plus haut (col. 1171) la double exégèse possible, avec la preuve qu'en tirent les théologiens en faveur de l'existence du purgatoire. Mais, en replaçant ce texte dans la ligne de l'évolution doctrinale de la croyance au purgatoire, il paraît bien que le mot « feu » ne saurait ici désigner que le feu métaphorique du jugement. L'Écriture a toujours représenté le feu comme un élément des manifestations de la justice divine. Voir Feu du jugement, col. 2239. Sans doute, dans la pensée assez complexe des auteurs sacrés, à l'idée du feu métaphorique du jugement se mêle souvent l'idée du feu réel de la conflagration générale ou de l'enfer. Cf. II Petr., III, 12; Matth., XXV, 24, II Thess., I, 8. Il est probable qu'en employant ici le mot feu, saint Paul fait une allusion au moins lointaine à tout cet ensemble. Mais, puisqu'il s'agit d'un feu qui éprouvera tout le monde, il ne peut être question du feu de l'enfer; puisqu'il s'agit d'un feu qui s'attaquera aux œuvres plus ou moins bonnes de chacun, il ne peut être question du feu de la conflagration. Toutefois, le feu métaphorique du jugement, réduit à la simple illumination de l'âme projetant, sur le bien et le mal dont elle a à rendre compte, la sentence divine, n'explique pas encore le sens profond du texte de saint Paul. Ce feu métaphorique est actif, il éprouve les actions des justes afin d'en manifester la valeur réelle, il corrige les défauts qui y sont encore attachés puisque par cette rectification même, il procure le salut à l'âme jugée. Ainsi, dans saint Paul, le jugement paraît avoir une double raison d'être en ce qui concerne les ouvriers de l'Évangile, c'est-à-dire les justes : tout d'abord, éprouver la valeur de leurs actions et, au besoin, purifier en elles ce qui est encore imparfait : le feu éprouvera ce qu'est l'ouvrage de chacun; l'ouvrage peut subsister, il peut être consumé; ensuite, accorder la récompense : si l'ouvrage subsiste, on recevra une récompense; si l'ouvrage est consumé, la récompense pour cet ouvrage défectueux est perdue, mais le jugement divin donnera cependant à l'ouvrier une sentence de salut. En raison d'une unique perspective, ces deux effets sont présentés sur le même plan. En réalité, ils devraient être séparés, la purification précédant la sentence d'admission au bonheur du salut. C'est le travail théologique des siècles postérieurs qui dégagera cette double perspective.

Cette double action du jugement correspond d'ailleurs parfaitement à ce que saint Paul nous dit de l'objet du jugement, même lorsqu'il ne parle pas de feu. Voir Jugement, col. 1758. Si chacun doit recevoir de Dieu selon ses œuvres — c'est la formule qui résume le mieux la pensée de l'Apôtre — il est bien évident que les œuvres imparfaites devront d'abord être corrigées de leurs imperfections avant que l'ouvrier puisse aspirer à la récompense. Le jugement divin sera donc rectificatif de toutes les anomalies, petites et grandes, de l'ordre moral d'ici-bas.

b) Même perspective unique chez les autres apôtres. — C'est au jugement de Dieu que *saint Jacques* rapporte l'œuvre ultime du salut ou de la damnation : « Il n'y a qu'un législateur et qu'un juge qui puisse perdre et sauver. » IV, 12. Le jugement sera plus ou moins sévère III, 1, sans miséricorde pour celui qui n'a pas fait miséricorde, II, 13, et cependant la miséricorde s'élèvera encore au-dessus du jugement. *Ibid.* Et il s'agit bien ici du jugement final, qui coïncide avec l'avènement du Seigneur, V, 8-9.

Saint Pierre, reprenant une formule de saint Paul, rappelle que Dieu juge sans acception de personne selon l'œuvre de chacun. I Petr., I, 17. Bientôt se produira ce jugement qui commencera par la maison de Dieu, c'est-à-dire par les justes, « et, si le juste est à peine sauvé, l'impie et le pécheur où se présenteront-ils? » IV, 17-18. Cette difficulté du salut pour les justes au moment du jugement attesterait que le jugement devra purifier leurs âmes des restes d'imperfections. La chose est dite équivalemment dès le début de l'épître, où l'apôtre déclare que lui et les fidèles ont été régénérés... en vue du salut qui doit être révélé à la fin des temps. Or, peu de jours les en séparent, et cependant il leur faut encore être contristés par diverses tentations, afin que l'épreuve de leur foi, bien plus précieuse que l'or (qu'on éprouve par le feu), soit trouvée digne de louange, de gloire et d'honneur, à la révélation (au jugement) de Jésus-Christ. I, 5-7. La deuxième épître, corrigeant l'impatience des chrétiens à l'égard du jour du Seigneur, fait de multiples allusions au feu du dernier jour; mais, ici, de toute évidence, il s'agit d'un feu réel de la conflagration. Quant au jugement lui-même, il se produira après le temps que la patience divine laisse à tous pour faire pénitence. III, 5-12.

Peu d'indications dans les *épîtres johanniques;* toutefois, c'est encore au jour du Seigneur que l'apôtre rapporte la confusion des pécheurs, la confiance des justes, I Joa., II, 28, et la manifestation publique de leur filiation divine. III, 2; cf. IV, 17.

L'épître de *saint Jude* contient, au contraire, un enseignement direct sur l'œuvre qui s'accomplira au jugement. Empruntant la prophétie d'Hénoch, elle annonce que le Seigneur vient exercer son jugement contre tous les hommes sans exception, convaincre les impies touchant les œuvres d'iniquité qu'ils ont faites, tandis que les justes pourront attendre la miséricorde de Notre-Seigneur Jésus-Christ, 15, 21. Toutefois, les justes devront s'efforcer encore de sauver les pécheurs « en les arrachant au feu ». Ici, l'allusion au feu du dernier jour — conflagration, enfer, jugement, qui sait? — est claire.

Dans l'*Apocalypse*, pas d'autre perspective que celle du jugement final. Voir Jugement, col. 1763. Du point de vue qui nous occupe, une formule surtout est à retenir à cause de sa généralité même : Dieu « rendra à chacun selon ses œuvres ». Cf. II, 23; XX, 12, 13; XXII. 12. Dans cette généralité même, il y a place pour la probation des œuvres imparfaites.

c) Les Pères apostoliques. — On retrouve chez eux la même attitude. Le feu de l'épreuve, dans la *Didachè*, XVI, 5, ne se rapporte pas au jugement. Voir Feu du jugement, col. 2241.

Parmi les trois « dogmes du Seigneur », le *pseudo-Barnabé* énumère « la justice du jugement, principe et fin » de la foi, I, 6. Ce jugement sera accompagné de la peine éternelle du feu pour les impies. *Mart. Polyc.*, XI, 2. Qui nie ce jugement est le premier-né de Satan. *Epist. Polyc.*, VII, 1; cf. *II Clem.*, IX, 1; *Barn. Epist.*, IV, 12.

Le jugement, ici encore, est présenté comme rectifiant les anomalies morales de la vie présente et devant rendre à chacun selon ses œuvres. Cf. *I Clem.*, XXVII, 1; Hermas, *Simil.*, VI, III, 6. Dans la *Simil.*, IV, Hermas établit une comparaison qui rappelle un peu I Cor., III, 11-15 : le jugement futur révélera la valeur des œuvres de chacun; ces œuvres sont comparées à des

arbres; les arbres que la vie future rendra verdoyants sont les œuvres des justes; ceux que la vie future laissera secs et arides sont les œuvres des impies, œuvres destinées à être consumées par le feu. A l'égard des justes, le jour du Seigneur est un jour de miséricorde; aussi ne devons-nous pas nous laisser troubler par les injustices de la présente vie. *II Clem.*, XVIII-XX, 4. De toute évidence, c'est au juge souverain que fait allusion Hermas, *Simil.*, IX, VI, 2 sq., faisant entrer en scène un homme de haute taille, dépassant la tour et venant, au milieu d'une multitude d'autres, inspecter la valeur des matériaux. Bien plus, VII, 1-2, ce juge ordonne de corriger les défauts des pierres reconnues impropres à la construction : celles qui pourront être rectifiées seront employées, les autres définitivement rejetées. Bien qu'il soit difficile de rapporter au jugement dernier cet examen et cette rectification des pierres non employées, la personnalité du juge permet de songer qu'à ce moment-là il y aura vraisemblablement une rectification de ce genre.

Il faut remarquer, en effet, que déjà les Pères apostoliques ont une sorte d'intuition que la rétribution des récompenses et des peines commence dès la mort. Voir JUGEMENT, col. 1767. C'est en germe, la doctrine du jugement particulier, mais c'est aussi, posée devant la théologie, la question d'une expiation antérieure au jugement dernier, déjà préparée cependant par le premier jugement subi par l'âme au moment de sa séparation d'avec le corps.

II. PREMIERS DÉVELOPPEMENTS DE LA DOCTRINE D'UNE EXPIATION D'OUTRE-TOMBE. — 1° *Remarques préliminaires.* — Au moment où, vers le milieu du IIe siècle, la pensée chrétienne commence à systématiser les doctrines eschatologiques, il semble que plusieurs causes soient intervenues pour empêcher et même parfois entraver l'évolution de la croyance à une expiation d'outre-tombe. Nous n'insisterons pas sur le millénarisme (voir ce mot, t. X, col. 1760), qui d'ailleurs ne fit jamais figure d'enseignement officiel dans l'Église; mais deux points semblent devoir plus particulièrement être retenus.

Au premier, il a déjà été fait allusion à FEU DU PURGATOIRE, col. 2252, et à JUGEMENT, col. 1768. Au IIe siècle, la conception du scheôl judaïque s'est trouvée presque naturellement transposée dans la théologie chrétienne, tout en subissant de notables perfectionnements. La croyance à la proximité de la parousie aidait d'ailleurs singulièrement à cette transposition. Le Christ devait revenir bientôt; pendant ce temps, que feraient les âmes déjà séparées de leur corps? L'unique perspective réunissant à la fois l'expiation et le jugement n'étant pas dédoublée, il s'ensuivait que l'état des âmes séparées était un état d'attente, dans le bonheur ou le malheur déjà entrevu du jugement final. A la différence des âmes du scheôl, « ce sont des âmes vivantes, capables de joie ou de souffrance, ayant déjà reçu comme un acompte de leur misère ou de leur félicité futures ». Labauche, *Dogmatique spéciale*, t. II, Paris, 1911, p. 378. Ainsi, saint Justin pense que les âmes attendent, celles des bons dans un endroit meilleur, celles des mauvais dans un endroit pire, le jour du grand jugement. *Dial.*, V, 3, *P. G.*, t. VI, col. 488. Mais le moment de la véritable rétribution est reporté au jugement lui-même, et sur ce point, tous les apologistes sont d'accord. JUGEMENT, col. 1769.

Un commencement timide d'explication se trouve cependant chez saint Irénée. Quoi qu'ait prétendu Bellarmin, Irénée partage de tout point le sentiment de Justin sur le délai d'attente des âmes après la mort. Voir IRÉNÉE, t. VII, col. 2499 sq. Mais « l'état des justes qui attendent la résurrection semble susceptible de progrès. Le progrès est la loi de la vie présente et de la vie future. *Ut semper quidem Deus doceat, homo autem semper discat quæ sunt a Deo*, cette formule, l. II, c. XXVIII, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 806, et la suivante, l. IV, c. XXXVII, n. 7, col. 1101 : *uti... tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis maturescens ad videndum et capiendum Deum*, s'appliquent à tout le développement de la vie humaine ». Art. IRÉNÉE, col. 2500. Ce progrès dans l'état d'attente, cette « maturation » des âmes, est une vue nouvelle, dont on peut regretter l'imprécision, mais qui à coup sûr s'accorde avec l'idée d'une purification incessante dans la vie future.

Nous retrouverons plus loin, à la base des négations de l'Église orthodoxe concernant le purgatoire, cette doctrine de l'état d'attente des âmes dans l'au-delà.

Un second point ne saurait être négligé et il se rapporte plus ou moins directement à la discipline pénitentielle. Mais ici nous manquent les documents positifs, et nous ne le pouvons proposer qu'à titre de conjecture vraisemblable. Si la possibilité d'une seconde pénitence après celle du baptême fut si parcimonieusement concédée par l'Église ou si l'Église ne la découvrit qu'avec prudence aux nouveaux chrétiens, c'est que l'Église entendait tenir la vie morale de ses membres à la hauteur d'idéal que lui avait léguée la première génération. Faire entrevoir, au lendemain du baptême, que des facilités de pardon pouvaient être accordées eût été une prime à la lâcheté. Voir PÉNITENCE, col. 761. D'où il semble qu'on puisse légitimement inférer qu'une prédication trop affirmative d'une expiation dans l'au-delà eût encore ajouté à ces tentations de lâcheté. L'Église n'y arrivera que progressivement, poussée par les événements, comme progressivement elle est venue à la pénitence fréquemment réitérée, à la satisfaction facile accomplie seulement après le pardon reçu. Cette seconde remarque serait susceptible d'expliquer le silence de plus d'un apologiste de la fin du IIe siècle.

2° *Développement de la doctrine d'une expiation d'outre-tombe en Orient : Clément d'Alexandrie et Origène.* — On a voulu voir dans ces deux auteurs les *inventeurs* de la doctrine du purgatoire. Voir l'étude de G. Anrich, *Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer*, dans *Theologische Abhandlungen*, Tubingue 1902. L'auteur allemand, s'emparant de la doctrine du progrès incessant qui est à la base du système philosophique des deux Alexandrins, montre une application de ce principe dans la loi de purification universelle qui, dans l'autre vie, aboutira à la restauration de tous les êtres dans l'amitié de Dieu. La doctrine générale de l'apocatastase, transposée à une catégorie de fautes, telle serait l'origine du dogme catholique du purgatoire. Sur la théorie de l'apocatastase chez Clément d'Alexandrie, voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 186-187, et surtout ENFER, t. V, col. 56-57; chez Origène, voir ENFER, col. 58-59, et ORIGÈNE, t. XI, col. 1547-1548.

La vérité, semble-t-il, est que Clément d'Alexandrie et Origène, chacun à leur façon, ont formulé un premier essai de systématisation sur l'expiation purificatrice des âmes encore capables de pleinement se réconcilier avec Dieu. Si le principe de progrès intervient ici, c'est à juste titre. L'erreur parallèle de l'apocatastase ne doit pas nous empêcher de reconnaître en Clément et en Origène, les deux premiers témoins explicites de la croyance au purgatoire.

1. *Clément d'Alexandrie.* — Bien que la doctrine de Clément soit assez confuse en ce qui concerne le caractère médicinal des châtiments d'outre-tombe infligés par Dieu aux impies, et qu'on ne puisse conclure à la théorie de l'apocatastase qu'avec vraisemblance, les critiques s'accordent généralement pour trouver en Clément une réponse ferme en ce qui concerne les âmes pécheresses, mais non scélérates. Déjà, en effet, pour

expliquer le rôle du châtiment à l'égard des pécheurs encore en vie, il distingue expressément en ceux-ci deux catégories : celle des corrigibles et celle des incorrigibles; à l'égard des premiers, le châtiment est διδασκαλικός; à l'égard des autres, il est κολαστικός. *Strom.*, IV, XXIV, *P. G.*, t. VIII, col. 1364; cf. VI, XIV, t. IX, col. 333. Rien d'étonnant qu'après la mort on puisse encore envisager la catégorie des corrigibles dans l'au-delà : elle est constituée par les âmes des pécheurs réconciliés avec Dieu au lit de la mort, mais sans avoir eu le temps de faire pénitence de leurs fautes. Sur ces âmes, la justice de Dieu s'exercera avec bonté et sa bonté s'exercera selon sa justice. Ces âmes pécheresses sont sanctifiées (ἁγιάζειν) par un feu intelligent, tandis que le feu punira également les âmes des scélérats : « Nous disons que ce feu sanctifie, non les chairs, mais les âmes pécheresses; ce feu n'est pas un feu, consumant (οὐ τὸ παμφάγον), comme le feu de la forge; c'est un feu intelligent (τὸ φρόνιμον), pénétrant l'âme, qui est traversée par lui. » *Strom.*, VII, VI, *P. G.*, t. IX, col. 440; cf. V, XIV, col. 133. Le texte de Clément montre tout d'abord qu'il n'est pas possible d'interpréter d'une manière purement métaphorique ce feu purificateur. Le sens obvie indique une cause extérieure à l'âme, devant provoquer en elle et en dehors de sa volonté même une expiation purificatrice. Il ne peut être question, cependant, d'envisager un feu qui ressemblerait à notre feu matériel : Clément l'exclut positivement. C'est un feu d'une nature spéciale, un feu intelligent, qui pénètre les esprits et les purifie de leurs souillures. Cf. Fr. Schmid, *Das Fegfeuer*, Brixen, 1904, p. 98. Dans *Strom.*, VI, XIV, Clément rappelle que la purification des âmes se fait au moyen des châtiments « nécessaires pour parvenir à la demeure réservée ». *P. G.*, t. IX, col. 332. Cette phrase indique d'abord le délai de la béatitude, opinion si fréquente dans les premiers siècles; elle énumère ensuite la nature des châtiments qui subsisteront, d'après l'auteur, même après la purification : délai de béatitude, confusion en raison des péchés commis, peines morales. *Ibid.*, XV, *P. G.*, t. IX, col. 332. Ces indications assez vagues se retrouveront plus tard dans la théologie des Orientaux.

On le voit, chez Clément, il n'y a encore qu'un indice plutôt qu'une confession explicite de la croyance au purgatoire. L'indice cependant n'est pas négligeable. Nous allons trouver chez Origène une doctrine déjà mieux assurée.

2. *Origène.* — On aurait tort de considérer l'apocatastase comme absorbant toute la doctrine origéniste de la purification des âmes. Origène, en effet, au moins à partir d'une certaine époque, a apporté une distinction fondamentale entre la purification des âmes justes et celle des âmes impies. C'est dans la doctrine de la purification des âmes justes que se trouve, à notre avis, une claire manifestation de la croyance d'Origène au purgatoire.

a) La purification des justes. — Une épreuve générale attend tous les hommes : même les justes devront venir à cette épreuve du feu annoncé par I Cor., III, 13, et qui doit éprouver quelle est l'œuvre de chacun. *In ps. XXXVI*, hom. III, n. 1, *P. G.*, t. XII, col. 1337. L'épreuve du feu sur les justes se traduira par une purification suprême, analogue au baptême, introductive des âmes dans le ciel : l'épreuve du feu est commune à tous les hommes, mais ce « baptême par le feu » est réservé aux seuls justes, déjà baptisés du baptême d'eau. *In Lucam*, hom. XXIV, t. XIII, col. 1861-1865. Le but de ce baptême par le feu est la purification des souillures que nul ne peut se flatter d'éviter ici-bas. Purification ineffable et mystérieuse, surtout lorsqu'il s'agit d'un Paul ou d'un Pierre, qui ont tant combattu pour Dieu et humilié tant d'ennemis. *In Numeros*, hom. XXV, t. XII, col. 769-770. Pour prouver la nécessité d'une purification après la mort, Origène cite Job, XIV, 4, qu'il apporte dans la VIIIe homélie *In Leviticum* pour démontrer la nécessité du baptême pour les petits enfants. L'âme est donc souillée par le fait de son union avec le corps. Ainsi, aucune âme ne pourra se trouver, à la résurrection, dégagée de tous ses défauts. *In Lucam*, hom. XIV, t. XIII, col. 1836. Ainsi, tous seront purifiés de leurs souillures, « du plomb qui les alourdit et qui doit être résolu dans le feu, pour ne plus laisser paraître que l'or ». *In Exodum*, hom. VI, t. XII, col. 334-335; cf. *In Leviticum*, hom. IX, n. 8, t. XII, col. 519.

b) La purification des pécheurs. — Le véritable pécheur est symbolisé par du plomb pur, sans alliage d'or. *Id.*, *ibid.* L'épreuve sera plus terrible pour lui; mais ses souffrances cependant auront un terme, car le pécheur, comme le juste, quoique plus difficilement, sera purifié. Cette purification, postérieure à la résurrection, sera faite par le moyen d'une souffrance d'autant plus véhémente que le corps ressuscité est plus subtil et plus parfait. Combien de siècles durera cette purification, Dieu seul le sait. *In epist. ad Romanos*, VIII, n. 12, t. XIV, col. 1198; cf. *Comment. in ps. VI* (ex *Apologia Pamphili pro Origene*), t. XII, col. 1177-1178. On trouvera ici le résumé de la doctrine de l'apocatastase d'Origène, art. ENFER, col. 58. Tout en condamnant comme hérétique la doctrine de l'apocatastase, on peut être en droit d'y trouver une manifestation encore confuse, mais réelle, de la croyance catholique à des souffrances purgatives de l'au-delà. Certains textes, notamment *In Numeros*, hom. XXV, t. XII, col. 769-770; *In Jeremiam*, hom. II, t. XIII, col. 280-281, semblent indiquer que telle était la pensée d'Origène pour une certaine catégorie de pécheurs. Cette impression est nettement confirmée par la position adoptée par Origène en ce qui concerne la purification des justes.

c) La doctrine du purgatoire proposée par Origène dans sa conception de la purification des justes. — Tandis que l'épreuve du feu réservée aux pécheurs est une idée courante, en dehors des milieux chrétiens, dans l'eschatologie juive, par exemple (voir FEU DE L'ENFER, t. V, col. 2199), l'idée de faire passer les justes eux-mêmes par le feu purificateur est une idée spécifiquement chrétienne. Cf. BAPTÊME PAR LE FEU, t. II, col. 359 (à propos des *Oracula sibyllina*). Mais, chez Origène, d'autres raisons font voir dans la purification des âmes justes une action divine, différente de celle que Dieu exerce à l'égard des pécheurs. L'examen de ces raisons permet de conclure avec certitude au témoignage d'Origène en faveur du purgatoire.

a. *Les « sordes » opposées aux « peccata ».* — La purification des justes se distingue de celle des pécheurs, tout d'abord en ce qu'elle a pour matière les fautes inhérentes à la nature humaine, souillures beaucoup plus que véritables péchés. *In Lucam*, hom. IV, *P. G.*, t. XIII, col. 1836. Souillures contractées dans la lutte avec le démon. *In Numeros*, hom. XXV, n. 6, t. XII, col. 770. Souillures comparables, chez les justes, au plomb mêlé à l'or; l'or seul doit demeurer après l'épreuve de la purification. *In Exodum*, hom. VI, n. 4, *ibid.*, col. 334-335. Ainsi semble-t-il qu'Origène distingue deux sortes de péchés à purifier : les uns, simples souillures (ῥύπος), les autres plus graves, (πρὸς θάνατον ἁμαρτία); les premiers sont relativement plus légers que les seconds; comparables aux souillures qu'enlèvent le nitre et l'herbe de borith (cf. Jer., II, 22), il suffira de l'esprit du jugement pour les purifier; les seconds sont pires (ὅταν χείρονα ἁμάρτωμεν) et ne seront purifiés que par l'esprit de combustion. *In Jeremiam*, hom. II, t. XIII, col. 280. On notera l'expression « esprit du jugement » opposée à « esprit de combustion ». C'est le feu du jugement purificateur des péchés moins graves, opposé au feu de l'enfer.

b. *Purification instantanée et purification de longue*

durée. — Les *sordes* étant différentes des *peccata*, leur purification ne se fera pas de la même façon : les souillures seront purifiées *en passant par* le feu; les iniquités, *en y restant*. Le juste, comparable à l'or, ne fera que déposer dans le feu son alliage de plomb; le pécheur sera englouti dans le feu pour y être longuement purifié. Les textes déjà cités suffiraient à établir cette opposition. On peut y ajouter *In ps. XXXVI*, n. 1, t. XII, col. 1337, et surtout *In Levit.*, hom. VIII, n. 4, où Origène interprète allégoriquement la durée des purifications légales par rapport à la purification des derniers temps. « C'est au bout d'une semaine de jours qu'arrivera la consommation du monde. Tandis que nous sommes encore revêtus de notre chair mortelle, il nous est impossible d'atteindre à une pureté sans tache, sinon au huitième jour, c'est-à-dire au moment où arrivera le temps du siècle à venir. En ce jour-là, toutefois, celui qui est mâle et aura agi virilement, aussitôt à l'entrée du siècle à venir est purifié...; il recevra de la résurrection une chair purifiée de tous ses vices (c'est-à-dire le juste sera instantanément purifié). Mais si, au contraire, en lui-même il n'a rien montré de viril pour s'opposer au péché, si dans ses actions il s'est conduit en lâche et en efféminé, s'il s'est laissé aller surtout à commettre un péché tel qu'il ne peut être remis ni en ce siècle ni en l'autre (Matth., XII, 31), il devra passer une ou deux semaines dans son péché (c'est-à-dire subir une purification de très longue durée), et ce n'est qu'au commencement de la troisième semaine qu'il sera purifié... » *P. G.*, t. XII, col. 497.

c. *Époque des purifications.* — L'épreuve par le feu étant commune aux justes et aux pécheurs, il ne peut y avoir d'opposition quant à leur époque initiale, qui est le jour du jugement coïncidant avec la conflagration finale. Mais, puisque l'une est instantanée, son époque coïncidera exactement avec le dernier jour; l'autre, étant de longue durée, se prolongera dans les siècles. Fidèle à la conception de l'eschatologie juive, Origène, comme Justin et Irénée, enseigne que les justes trouveront après leur mort, une demeure dans un lieu caché. C'est, pour les âmes justes, le paradis, préparatoire au véritable paradis de délices que l'âme n'obtiendra qu'après le jugement dernier. Cf. *De principiis*, l. II, c. XI, n. 6, *P. G.*, t. XI, col. 1642; *In Ezechielem*, hom. XIII, n. 2, t. XIII, col. 763; *In Numeros*, hom. XXVI, n. 4, t. XII, col. 776. De même, les pécheurs attendent le dernier jour pour subir l'épreuve du feu. *In Exodum*, hom. VI, n. 3, t. XII, col. 334. Mais cette attente ne constitue pas en réalité un véritable recul : pour Origène comme pour Clément d'Alexandrie, la fin du monde est imminente: cf. *De principiis*, l. III, c. V, n. 6, t. XI, col. 330, et l'on peut donc encore, même dans cette hypothèse, parler de l'épreuve du feu comme d'une épreuve qui nous attend au sortir de la vie. Cf. *In Lucam*, hom. XXIV, *P. G.*, t. XIII, col. 1861-1865. Toutefois, c'est bien au jour du jugement, après la résurrection générale qu'a lieu l'épreuve du feu : la pensée d'Origène est ferme sur ce point. Cf. *In Jeremiam*, hom. II, t. XIII, col. 280-281; *In Leviticum*, hom. VIII, n. 4, t. XII, col. 497; *In Exodum*, hom. VI, n. 3, t. XII, col. 334; *In Lucam*, hom. XIV, t. XIII, col. 1836; *In ps. VI*, fragment tiré de l'*Apologia pro Origene*, t. XII, col. 1177-1178. L'épreuve des justes ne se prolongera pas au-delà de ce dernier jour; aussitôt la consommation des temps arrivée, elle se fera, elle sera faite; aussitôt baptisé dans le feu, le juste passera au bonheur auquel il aspire. *In Lucam*, hom. XXIV, t. XIII, col. 1865. L'épreuve des pécheurs, au contraire, se prolongera longtemps après le dernier jour, non seulement pendant tout le siècle à venir, mais encore *pendant les siècles des siècles*. Sur l'expression origéniste, *siècles des siècles*, cf. *In Exodum*, hom. VI, n. 13, t. XII, col. 340; *De principiis*, l. II, c. III, n. 3, t. XI, col. 183-184; *In Joannem*, tom. XIX, n. 3, t. XIV, col. 551; voir Huet, *Origeniana*, l. II, c. II, q. XI, n. 26, dans *P. G.*, t. XVII, col. 1043 sq.

d. *Instrument de la purification.* — Des oppositions relevées ci-dessus entre la purification des pécheurs et celle des justes, on peut déduire, semble-t-il, une considération importante touchant la nature de l'instrument de la purification. Peut-être pourrait-on dire que la purification des justes, ou plus exactement l'épreuve du feu à laquelle sont conviés tous les hommes à la fin du monde, se fait par le moyen d'un feu *réel*, tandis que le châtiment des impies se fait par le moyen d'un feu *métaphorique*, succédant à l'épreuve du feu réel. La thèse du feu métaphorique de l'enfer est très certainement d'Origène : si tous les damnés doivent un jour être réconciliés avec le Christ, à quoi servirait un feu réel dans l'enfer, vide de ses victimes? Sur le feu métaphorique voir *De principiis*, l. II, c. X, n. 4; *Cont. Celsum*, l. IV, n. 13; l. VI, n. 71, *P. G.*, t. XI, col. 236-237, 1042-1043, 1405-1408; *In Numeros*, hom. XXVII, n. 8, t. XII, col. 789; *In Matth.*, *commentariorum series*, n. 72, t. XIII, col. 1716. Cf. FEU DE L'ENFER, col. 2201. Mais il paraît bien que l'épreuve générale du feu au dernier jour et, partant, la purification des justes, dite baptême par le feu, se font, au sentiment d'Origène par un feu réel. Ici, en effet, il s'agit d'une épreuve passagère, d'une purification instantanée, laquelle peut emprunter le feu de la conflagration générale, ce feu agissant sur les corps ressuscités pour purifier en eux les *sordes peccati*.

e. *Conclusion.* — On a noté que la purification des justes est réservée, selon Origène, à l'*esprit du jugement*. Cet esprit du jugement, que dans l'homélie *In Jeremiam* Origène oppose à l' « esprit de combustion », purifie cependant par le feu — tous les autres textes l'affirment — et probablement par le feu réel de la conflagration dernière, les justes qui, sans exception, ont tous à se dégager de quelque souillure avant d'entrer au ciel. Sans doute, la conception qui envisage une purification de tous les justes sans exception est erronée. Voir FEU DU JUGEMENT, col. 2244. Sans doute encore, la conception qui recule au jour du jugement la purification des justes qui peuvent en avoir besoin renferme une erreur de perspective; mais elle est excusable chez Origène comme chez tant d'autres Pères qui l'ont commise avant ou après lui. Mais nous pouvons retenir, comme expression certaine d'une croyance à la purification des fautes légères dans l'au-delà, la conception origéniste du baptême par le feu, c'est-à-dire de la purification des justes avant leur entrée au paradis. Cette conception est spécifiquement différente de l'apocatastase : elle fournit donc un témoignage nouveau et doctrinalement bien plus certain que l'apocatastase en faveur de la croyance primitive au purgatoire. En ce sens, il est permis de saluer en Origène non le fondateur, mais le premier témoin du dogme catholique.

3. *Après Origène.* — La conception d'un feu purificateur au moment du jugement se continue, après Origène, en Orient, tout comme nous la retrouverons en Occident. L'un des adversaires les plus acharnés de l'origénisme, Méthode d'Olympe, enseigne expressément qu' «après la résurrection, il n'y aura aucune nouvelle loi, aucun nouvel enseignement, mais le jugement et le feu : οὐκέτι μετὰ ταύτην (sc. ἁγνείαν) ἔσεσθαι νόμον ἢ διδασκαλίαν ἑτέραν, ἀλλὰ κρίσιν καὶ πῦρ ». *Convivium*, X, 4, *P. G.*, t. XVIII, col. 200. Ce feu aura pour objet la purification et le renouvellement du monde. Voir FIN DU MONDE, col. 2530. Méthode ne parle pas de la purification des âmes; toutefois, il nous avertit que, si des châtiments nous éprouvent en cette vie à cause de nos péchés antérieurs, nous devons nous en réjouir, parce que le jugement nous deviendra facile. *De dist. cib.*, II, 2, éd. Bonwetsch, p. 428. Cf. Atzberger, *op. cit.*, p. 490.

La partie chrétienne des Oracles sibyllins reprend d'une façon plus nette la conception d'Origène. La ruine du monde à la fin des temps sera réalisée par le feu; mais les justes eux-mêmes passeront, quoique sans douleur, par ce feu, tandis que les méchants, atteints par le feu dans leurs corps et dans leurs âmes, en souffriront éternellement. Il y a certainement ici un écho de I Cor., III, 15. Voir FEU DU JUGEMENT, t. V, col. 244; cf. J. Geffcken, *Die oracula sibyllina*, Leipzig, 1902, p. 40, 168. On trouve également des allusions au feu purificateur dans les pseudo-Clémentines. *Recognitiones*, l. IX, 9, 13, *P. G.*, t. I, col. 1404 sq. Cf. Atzberger, *op. cit.*, p. 190.

3° *Parallèlement à la doctrine du feu du jugement, on trouve déjà l'usage de la prière pour les défunts.* — 1. Le texte du IIe livre des Machabées devait exprimer une pratique déjà courante : rien d'étonnant que cette pratique trouve sa place dans le christianisme naissant. Elle y constituera un élément essentiel de la croyance au purgatoire, parallèlement à l'expiation d'outre-tombe.

Des écrits inspirés du Nouveau Testament nous n'avons pu relever que II Tim., I, 18, qui doive vraisemblablement s'entendre d'un souvenir accordé devant Dieu à la mémoire d'Onésiphore. Mais, à part cette fugitive allusion, aucun autre texte ne peut être relevé à l'âge apostolique, ni dans la Ia *Clementis*, ni dans la *Didaché*, ni dans les épîtres ignatiennes, ni chez Irénée ou Justin. Le texte le plus ancien impliquant le souvenir des défunts dans le culte se lit dans le *Martyrium Polycarpi* et nous reporte à l'année 155 : « Nous plaçâmes ses ossements dans un lieu convenable. C'est là que nous nous réunirons, dès que nous le pourrons, dans la joie, et Dieu nous fera la grâce de *célébrer le jour anniversaire de son martyre*, tant pour honorer la mémoire de celui qui a combattu que pour exercer les générations futures à l'imiter. » C. XVIII, 2-3. Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 336. Ce texte est d'autant plus intéressant que certaines de ses expressions, ἀγαλλίασις et χαρά, suggèrent la célébration d'une agape eucharistique. On en trouve une confirmation dans les Actes de saint Pionius (IIIe siècle) : ce dernier venait avec Sabine, et Asclépiade, au jour anniversaire de Polycarpe, priant et jeûnant, lorsqu'il fut averti en songe qu'il serait pris le lendemain. *Acta sanctorum*, febr. t. I, p. 302.

2. Les *apocryphes* du Nouveau Testament apportent quelques indications non négligeables.

Les *Acta Pauli et Theclæ* sont d'inspiration catholique. Cf. *Suppl. du Dict. de la Bible*, t. I, col. 195. Leur date approximative est entre 160 et 170. Il y est raconté que la reine Tryphène entend, dans un songe, sa fille morte lui demander de recourir aux prières de Thècle pour obtenir d'être placée parmi les justes (ἵνα μετατεθῶ εἰς τὸν τῶν δικαίων τόπον). Tryphène s'en acquitte et formule sa demande en ces termes : « Prie pour mon enfant, afin qu'elle vive dans l'éternité. » *Acta Pauli et Theclæ*, n. 28, 29 dans *Acta apostolorum apocrypha*, éd. Lipsius-Bonnet, t. I, p. 256.

Les *Acta Joannis*, qui paraissent antérieurs (cf. *Suppl.*, col. 491), sont vraisemblablement l'œuvre d'un catholique sincère, mais plus ou moins touché par certaines erreurs; ils apportent un témoignage tout aussi significatif. Le troisième jour après la mort d'une chrétienne, l'apôtre Jean se rend sur sa tombe et y célèbre la fraction du pain, ce qui est, sans contestation possible, le sacrifice eucharistique *Acta Joannis*, n. 72, dans *Acta apostolorum apocrypha*, t. II *a*, p. 186.

3. *Clément d'Alexandrie* recommande au parfait gnostique la compassion envers les morts. *Strom.*, VII, XII, 78, *P. G.*, t. IX, col. 508. *Origène*, à son tour donnerait-il un témoignage en faveur de la prière pour les morts dans son commentaire sur Rom., XII, 13? On sait que le texte de ce verset est discuté et qu'un certain nombre de manuscrits portent, qu'un certain nombre d'auteurs lisent, μνείαις au lieu de χρείαις. Le commentaire d'Origène, d'après la version latine que nous en possédons, semble indiquer qu'une commémoraison des saints avait lieu dans l'Église de Césarée : *memini in latinis exemplaribus magis haberi :* MEMORIIS SANCTORUM COMMUNICANTES, et elle ajoute que « commémorer les saints soit dans les collectes solennelles, soit pour mettre à profit leur souvenir, paraît être une chose convenable et bonne ». *P. G.*, t. XIV, col. 1220. Mais est-ce Origène ou Rufin qui parle? La chose est discutée.

Les *Canons d'Hippolyte* contiennent une fugitive allusion à la prière pour les défunts : *Si fit* anamnesis *pro iis qui defuncti sunt, primum antequam consideant mysteria sumant, neque tamen die prima; post oblationem distribuatur eis panis* exorcismou *antequam considant*, n. 169-170. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4e éd., p. 544. En plaçant les canons d'Hippolyte dans la tradition orientale, on pense demeurer ici dans les limites de la vraisemblance. Cf. A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 169 sq.

Enfin, l'ancienne version latine de la *Didascalie*, contenue dans le palimpseste de Vérone, est très explicite : « Dans les commémoraisons, réunissez-vous, lisez les saintes Écritures et offrez des prières à Dieu; offrez aussi la royale eucharistie qui est à l'image du corps royal du Christ, tant dans vos collectes que dans le cimetière; et le pain pur que le feu a purifié et que l'invocation sanctifie, offrez-le en priant pour les morts. » *Didascalie*, fragm. de Vérone, dans Cabrol et Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, 2e part., p. 238. Cf. *Dict. d'archéol.*, t. IV, col. 443.

Cet usage de la prière pour les morts, bien plus explicitement attesté en Occident grâce aux inscriptions funéraires retrouvées en nombre considérable, était une de ces pratiques qui, sans aucune solution de continuité, se relient aux enseignements apostoliques. C'est à coup sûr le fondement le plus solide de la croyance chrétienne au purgatoire. A partir du IVe siècle, même en Orient nous en trouverons des attestations nombreuses.

III. PROFESSION PLUS EXPLICITE DU DOGME DANS LES ÉGLISES ORIENTALES A PARTIR DU IVe SIÈCLE. — Le dogme du purgatoire apparaît dans l'Église orientale sous les deux aspects que nous lui connaissons déjà : une expiation purificatrice dans l'au-delà, la prière des vivants offerte à Dieu pour l'allégement des souffrances des morts. Sous son premier aspect, le dogme conservera toujours plus ou moins les obscurités que nous avons relevées dans ses formules archaïques : projection de l'expiation future dans l'unique perspective du jugement et, par voie de conséquence, lorsque l'imminence de la parousie ne s'impose plus à l'attente religieuse, situation mal définie des âmes déjà séparées du corps mais non encore soumises au jugement final. Ces caractères inconsistants de l'expiation dans l'au-delà provoqueront peu à peu entre l'Église orientale et l'Église occidentale des malentendus qu'il sera difficile de dissiper.

I. L'EXPIATION PURIFICATRICE DANS L'AU-DELA. — 1° *Saint Cyrille de Jérusalem* ne se contente pas (comme la plupart des Pères que l'on va citer) d'inviter les chrétiens à prier pour les défunts (voir plus loin); il enseigne expressément qu'un fleuve de feu purifiera nos œuvres inconsistantes, conformément à l'enseignement de I Cor., III, 15. L'archange le proclamera et dira à tous : « Levez-vous, au-devant du Seigneur. David l'a dit : Dieu viendra manifestement ; notre Dieu (viendra) et il ne gardera pas le silence. Un feu s'allumera en sa présence, et, autour de lui, s'élèvera une tempête violente. » Ps., XLIX, 3. (Dans le psaume, comme dans la

pensée de Cyrille, il s'agit du jugement.) Le Fils de l'homme viendra, selon l'Écriture qu'on a lue, vers son Père, dans les nuées du ciel, accompagné du fleuve de feu, dans lequel seront éprouvés les hommes. Si quelqu'un a des œuvres en or, il deviendra plus brillant; mais si quelqu'un ne présente que des œuvres semblables à la paille et sans consistance, il sera brûlé par le feu (κατακαίεται ὑπὸ τοῦ πυρός). *Cat.*, xv, n. 21, *P. G.*, t. xxxiii, col. 900. Il y a ici, de toute évidence, la même conception que chez Origène. Le feu est bien celui de la conflagration générale du dernier jour, mais il servira en même temps à la purification des œuvres que Paul a comparées à la paille, au foin, au bois. Il n'est pas question du feu de l'enfer, qui attend les damnés.

2° *Saint Basile* fait écho pareillement aux enseignements antérieurs sur le « baptême par le feu », dans son traité *De Spiritu sancto*. Après avoir établi la différence entre le baptême de Jean dans l'eau, en vue de la pénitence, et le baptême de Jésus-Christ, dans l'Esprit-Saint et le feu, il rapproche ce dernier baptême par le feu de l'épreuve qui se fera au jour du jugement. Invoquant l'autorité de l'Apôtre, I Cor., iii, 15, il rappelle que le jour du Seigneur révèlera ce qui sera manifesté par le feu. C. xv, n. 36, *P. G.*, t. xxxii, col. 132. Ce que sera la conclusion de cette épreuve par le feu, Basile nous le déclare dans ses homélies sur les psaumes : « Celui qui est à l'article de la mort, sachant qu'il n'existe qu'un sauveur et un libérateur, lui dit : *J'ai espéré en toi, sauve-moi* de mon infirmité et *délivre-moi* de la captivité (cf. ps. vii, 1). J'estime que les vaillants athlètes de Dieu, qui, pendant toute leur vie, ont beaucoup lutté contre les ennemis invisibles, une fois placés au terme de leur vie, seront jugés par le prince du siècle; s'ils sont trouvés ayant gardé quelques blessures, suite de leurs combats, ou quelques taches ou des vestiges de péché, ils seront enfermés; mais s'ils sont trouvés sans tache et sans blessure, invaincus et libres, ils reposeront sous le Christ. » *In ps. VII*, n. 2, *P. G.*, t. xxix, col. 232. On retrouve ce texte dans le *De futuro judicio* (inséré en appendice des œuvres de saint Basile), recueil de sentences basiliennes par Siméon le Métaphraste, *P. G.*, t. xxxii, col. 1300.

Dans ces textes, l'expiation reste au premier plan; la nature du feu du jugement est incertaine. Mais le *Commentaire sur Isaïe* est moins réservé : faut-il toutefois y voir une œuvre authentique de Basile ou simplement l'ouvrage d'un contemporain? Voir Basile *(Saint)*, t. ii, col. 446 et aussi *Rev. des sciences rel.*, t. x, 1930, p. 47 sq. On y distingue différents jugements de Dieu sur les pécheurs. Certains qui jusqu'à la mort ont offensé Dieu par malice sont condamnés au feu éternel; mais il existe un feu purificateur pour ceux qui ont péché légèrement ou qui, pendant cette vie, ont fait pénitence de leurs fautes graves. Ainsi, « en attachant notre âme aux plaisirs défendus, nous l'entraînons loin de Dieu et nous la soumettons à la cruelle tyrannie du démon inexorable, lequel, condamné au feu éternel, s'efforce d'avoir des compagnons de son supplice. » *In Isaiam*, x. 20, *P. G.*, t. xxx, col. 550. Mais Dieu a préparé un feu pour d'autres fautes : « S'il livre des attaches terrestres au feu vengeur, c'est par manière de bienfait pour l'âme... Dieu ne la menace pas de ruine totale, mais il indique la purification selon le mot de l'Apôtre : *si l'ouvrage de quelqu'un est consumé...* (allusion à I Cor., iii, 15). Ce feu purificateur ne saurait cependant consumer les péchés demeurés à l'état d'herbe verte, mais seulement ceux qui, par la pénitence, ont été desséchés à l'instar du foin : « Ainsi, en découvrant le péché par la confes- « sion, nous en faisons un grain aride, qui sera dévoré « par le feu purificateur (τοῦ καθαρτικοῦ πυρός). » En conséquence, si nous ne desséchons pas ainsi notre péché comme une herbe aride, le feu ne pourra le dévorer et le brûler. » *Ibid.*, ix, 16 sq., col. 519. Enfin, commentant Is., iv, 4, l'auteur s'empare de la double expression du prophète : *sanguinem Jerusalem purgabit in medio eorum* in spiritu judicii et combustionis. Il expose que trois acceptions sont possibles du baptême : la purification des souillures, la régénération par l'Esprit-Saint et cette probation dans le feu du jugement, qui doit être rapportée au temps de la conflagration finale, (ἡ ἐν τῷ πυρὶ τῆς κρίσεως βάσανος). Col. 342.

3° *Saint Grégoire de Nazianze* ne semble-t-il pas faire une allusion à la purification d'outre-tombe, lorsque, faisant l'éloge d'Athanase, il le compare au feu purificateur de la matière vile et perverse, πῦρ καθαρτήριον τῆς φαύλης ὕλης καὶ μοχθηρᾶς.? *Orat.*, xxi, *in laudem Athanasii*, n. 7, *P. G.*, t. xxxv, col. 1089. Le texte suivant, emprunté à l'*Orat.* xl, *in sanctum baptisma*, n. 36, le ferait supposer. On a souvent cru trouver, dans ce dernier texte, un écho de l'erreur origéniste. La chose est loin d'être prouvée. Cf. Enfer, t. v, col. 69. Il semble bien que l'orthodoxie de Grégoire soit indiscutable non seulement ici, mais encore dans tous les textes où il parle d'un feu purificateur devant ouvrir le ciel au pécheur.

D'une part, en effet, saint Grégoire enseigne formellement l'éternité des peines infernales, *Orat.*, xvi, *in Patrem tacentem*, n. 7, t. xxxv, col. 944; n. 9, col. 946; *Carm.*, II, i, n. 46. t. xxxvii, col. 1380 ; d'autre part, même dans cette *Orat.* xl, *in sanctum baptisma*, n. 36, il commence par affirmer, après le jugement terrible, la séparation définitive et le supplice de l'éternelle ignominie. *P. G.*, t. xxxvi, col. 412. Ce n'est qu'ensuite qu'il rappelle ce qu'est « le feu purificateur (du baptême) que le Christ, mystiquement appelé feu lui-même, est venu apporter sur la terre. La propriété de ce feu est de consumer la matière vile et les affections vicieuses de l'âme; aussi le Christ veut-il qu'il soit rapidement allumé... Mais il y a un autre feu, qui ne purifie pas, qui venge les crimes commis : c'est le feu qui a dévoré Sodome et dont Dieu punit tous les pécheurs; c'est aussi le feu qui a été préparé au démon et à ses anges; c'est aussi le feu qui sort de la face de Dieu et qui brûle autour de Dieu tous ses ennemis; ou bien encore c'est le feu le plus terrible de tous, celui qui est joint au ver sans sommeil, qui ne s'éteint jamais, qui punit éternellement les hommes scélérats. Tous ces feux ont la même force pour perdre et détruire; *à moins toutefois qu'on ne veuille comprendre ici un feu plus doux et digne de Dieu, vengeur* (du péché). » *Ibid.*. col. 412. L'interprétation suggérée par les éditeurs bénédictins et développée par Billot, *De novissimis*. Rome, 1903, p. 58, entend séparer complètement la cause du *mitior ignis* de celle des feux énumérés précédemment. Ce feu plus doux serait soit celui des pénitences acceptées en cette vie, soit celui du purgatoire dans l'autre vie.

Cette interprétation est rendue plus plausible encore par la comparaison des autres textes où vraisemblablement s'affirme la croyance au purgatoire. C'est d'abord, dans l'*Orat.* iii, n. 7, *Ad eos, qui ipsum acciverunt...*, une invitation à aimer Dieu, à fuir le vice. à pratiquer la vertu, à suivre les inspirations de l'Esprit-Saint; en un mot, à « édifier sur le fondement de la foi, non du bois, du foin, de la paille, matière légère et facilement combustible, puisque *nos actions doivent être jugées ou purifiées par le feu* (ἡνίκα ἂν πυρὶ κρίνηται τὰ ἡμέτερα ἢ καθαίρηται), mais de l'or, de l'argent et des pierres précieuses, matières solides et fermes. *P. G.*, t. xxxv, col. 524. C'est encore la formule archaïque du feu du jugement; mais du moins l'idée de purification morale est incontestable. Ailleurs, Grégoire pleure sur ceux qui se croient absolument purs : au lieu de s'enorgueillir faussement, qu'ils prennent la voie tracée par

le Christ : « Dans l'autre monde peut-être seront ils baptisés dans le feu. Ce feu est le dernier baptême, plus douloureux certes et surtout d'une durée plus considérable, baptême qui dévorera, à l'instar du foin, toute matière vile et qui consumera la vanité de nos vices. » *Orat.*, XXXIX, *in sancta lumina*, n. 19, t. XXXVI, col. 357.

Ces deux derniers textes montrent bien en quel feu purificateur le saint docteur de Nazianze met son espérance dans les *Carmina de seipso* : I, 523; cf. 310-312; XII, 195; LXXV, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1009, 995, 1202, 1422-1423.

4° *Saint Grégoire de Nysse.* — S'il est impossible de disculper saint Grégoire de Nysse du reproche d'origénisme (voir ENFER, col. 70-71), on pourrait tout au moins voir en cette erreur même un commencement d'argument en faveur du purgatoire. C'est déjà ce que nous avons indiqué à propos d'Origène (col. 1193). Mais, à côté des textes certainement entachés d'erreur, nous en lisons quelques autres dont le sens obvie se rapporte à une expiation d'outre tombe, temporaire et destinée à une catégorie bien déterminée de pécheurs.

Dans l'opuscule *De infantibus qui præmature abripiuntur*, Grégoire pose la question de l'état des âmes qui quittent ainsi la terre : « Qu'en devons-nous penser? Une telle âme verra-t-elle le juge? Comparaîtra-t-elle au tribunal avec les autres? Recevra-t-elle la récompense pour ses mérites? *Sera-t-elle purifiée dans le feu*, selon les paroles de l'Évangile? Sera t-elle rafraîchie et réconfortée par la rosée de bénédiction? » A ces questions la réponse paraît difficile puisque celui qui n'a pas vécu ne peut apporter au jugement divin matière à récompense ou à punition. *P. G.*, t. XLVI, col. 168.

Dans le sermon *De mortuis* — exhortation à ne point se désoler du trépas de ceux qui se sont endormis dans le Seigneur — l'auteur développe sa pensée sur le feu purificateur : Dieu nous a laissé ici-bas notre liberté et, nonobstant les fautes dans lesquelles nous pouvons tomber, le moyen de revenir à la félicité : c'est ou bien de nous purifier, dès la vie présente, par les prières et la recherche de la sagesse, ou, après la mort, d'expier dans l'ardeur du feu purificateur (διὰ τῆς τοῦ πυρὸς καθαρσίου χωνείας). Celui qui aura négligé de se préserver du vice en cette vie, pour parvenir au bien après la mort connaîtra la différence qui sépare la vertu du vice et ne pourra devenir participant de la divinité qu'après avoir laissé toutes ses souillures dans le feu purificateur (τοῦ καθαρσίου πυρός). Ainsi, parmi les hommes, les uns, tels les apôtres, les patriarches et les prophètes, ont su garder, malgré leur union au corps et à la matière, une vie vraiment spirituelle et exempte de troubles et de vices, mais d'autres devront, après cette vie, par le feu purificateur, effacer les souillures de la matière et leur propension au mal; et c'est ainsi que, par le désir des vrais biens, ils reviendront à la grâce qui fut concédée au début à la nature humaine. *P. G.*, t. XLVI, col. 524, 525.

Il n'est point nécessaire d'interpréter ces textes en fonction de l'erreur origéniste : la croyance au purgatoire suffit ; aussi pensons-nous qu'il convient d'étendre cette exégèse même à certains passages du *De anima et resurrectione*, où les critiques trouvent avec raison plus d'une trace d'origénisme. Mais certains passages s'apparentent trop visiblement aux textes d'Origène où nous avons trouvé une manifestation de la croyance au purgatoire pour qu'on puisse leur accorder une signification différente. Grégoire reprend la comparaison de l'or mélangé de matière étrangère : « Pour purifier cet or, il faut passer au creuset non seulement la matière étrangère, mais l'or lui-même, de telle sorte que, cette matière une fois consumée par le feu, l'or demeure seul. Ainsi, tandis que notre défectuosité est détruite par le feu purificateur (τῆς κακίας τῷ ἀκοιμήτῳ πυρὶ δαπανωμένης), il est nécessaire que notre âme qui est unie à cette défectuosité, soit elle-même dans le feu (τὴν ἐνωθεῖσαν αὐτῇ ψυχὴν ἐν τῷ πυρὶ εἶναι), jusqu'à ce que la matière étrangère qui lui est mêlée soit détruite, consumée par le feu (τῷ αἰωνίῳ πυρὶ δαπανώμενον). Et notre auteur conclut que la purification sera plus ou moins longue et pénible selon que l'âme sera plus ou moins attachée à une matière plus ou moins viciée. *P. G.*, t. XLVI, col. 97-100, 101.

5° Un mot jeté en passant par *saint Isidore de Péluse* souligne la même conception. Expliquant comment le bon grain doit être séparé de la paille, celle-ci devant être brûlée, et celui-là conservé, il exhorte son correspondant Lampétius à ne point s'agiter aux vents de la volupté, leur dispersant ses actions, à l'instar de fétus de paille : « Considère que ton inconstance se terminera dans le feu, ou le feu qui purifie et expie, ou le feu qui brûle pour toujours. (Ὅρα τοίνυν ὅτι πῦρ ἔχει τελευτὴν τὸ ἀβέβαιον, ἢ καθαῖρον, ἢ εἰς τέλος ἐκκαῖον).» *Epist.*, l. I, ep. CCCL, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 381.

6° Faut-il rapporter à la même époque l'apocryphe *Histoire de Joseph le Charpentier?* Cet apocryphe, qui à coup sûr n'est pas antérieur au IVe siècle, est d'origine égyptienne, mais il est conservé seulement en arabe et en copte; il contient, sous la forme d'un entretien de Jésus avec les apôtres, la vie de saint Joseph et surtout sa mort. Relevons dans cette dernière partie l'idée « de la traversée que l'âme doit accomplir après avoir quitté le corps; guidée par l'archange Michel, elle pourra franchir sans encombre *les flots de la mer de feu que doivent affronter toutes les âmes.* » Cf. É. Amann, *Les apocryphes du Nouveau Testament*, dans le *Suppl. du Dict. de la Bible*, t. I, col. 484. N'avons-nous pas ici une affirmation implicite des purifications douloureuses réservées aux hommes avant leur entrée dans le bonheur du ciel?

7° *Saint Cyrille d'Alexandrie*, contemporain d'Isidore de Péluse, a laissé sur Joa., XV, 2, un commentaire que les théologiens ont retenu comme favorable au dogme du purgatoire. Cyrille rappelle les paroles de l'Évangile: « Je suis la vigne véritable, et mon Père est le vigneron. Tout sarment en moi qui ne porte pas de fruit, il l'ôte, et tout sarment qui porte du fruit, il le nettoie, afin qu'il porte du fruit davantage. » Et il continue :

Le chœur des saints lui-même, loin de repousser cette purification, la subit volontiers. Reprenez-moi, Seigneur, dit-il, mais que ce soit dans votre justice et non dans votre colère. Jer., X, 24. C'est dans la colère que sont détruits les sarments improductifs : Dieu les envoie au supplice. Mais dans le jugement... se fait la purification des sarments qui fructifient : dans une modique épreuve abondance et fécondité leur sont restituées... Petite est la tribulation qui nous purifie, et cependant, nous imposant d'en haut sa discipline, elle nous rend bienheureux. David nous en est témoin, lui qui s'écrie : « Bienheureux l'homme que vous aurez vous-même instruit, Seigneur, et à qui vous aurez enseigné votre loi, afin que vous lui accordiez quelque douceur dans les jours mauvais! » Ps., XCIII, 12. Jours à coup sûr indésirables et mauvais, ceux des (pécheurs) totalement retranchés (de la vie de la grâce) et destinés au supplice du feu; jours, dis-je, de ce jugement sévère et sans compromission. Mais alors Dieu se montrera doux à l'égard de ceux qu'il aura repris et corrigés. Car celui qui est tel ne subira en rien la damnation et la peine, car il aura été trouvé sarment non improductif. *In Joannem*, XV, 2, *P. G.*, t. LXXIV, col. 352.

Ce passage oppose l'état irrémédiable des impies, voués à la damnation (sarments absolument improductifs) à l'état de ceux que l'épreuve corrige et qui ne sont pas des sarments totalement improductifs. Il y a là une indication très nette d'une purification dans l'au-delà. Avec Cyrille, cependant, nous ne sommes plus à la conception archaïque de la rétribution reportée au jour du jugement dernier. Ce Père admet que la rétribution définitive suit immédiatement la mort. Cf. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 270. C'est donc au moment même du jugement particulier qu'aurait lieu

la discrimination des œuvres : il n'apparaît pas cependant que la purification même des œuvres moins bonnes soit faite, comme l'insinue Tixeront, *loc. cit.*, dans le jugement même. Les assertions des Pères doivent être, sur ce point, complétées par leur enseignement touchant l'utilité et l'efficacité des prières pour les défunts.

8° Le nom de *Théodoret* a été souvent cité comme celui d'un témoin de la croyance au purgatoire dans l'Église grecque. Saint Thomas invoque son autorité dans son opuscule *Contra errores Græcorum;* Gagnée cite un autre texte dans ses scolies des Pères grecs. Les deux textes sont reproduits par Nicolaï dans ses annotations à la *Somme théologique.* Mais il semble bien que ces deux textes soient apocryphes. Voir la note dans la *P. G.*, t. LXXXIV, col. 445. Les Grecs ne les ont pas reconnus au concile de Florence.

La vraie pensée de Théodoret se trouve exprimée dans son commentaire sur I Cor., III, 15. Elle mérite d'être rapportée, car elle contient deux interprétations dont la seconde au moins pourrait présenter un sens favorable au dogme de la purification dans l'au-delà. Dans la première interprétation, Théodoret distingue le prédicateur de la foi de son œuvre, qui est l'auditeur agissant à sa guise. Au jour du Seigneur, ceux qui auront bien agi et pourront présenter des œuvres, or et argent, ne recevront de l'épreuve du feu qu'une splendeur plus grande : ceux qui auront mal agi et auront fait l'iniquité seront brûlés comme foin, bois et paille, tandis que lui, le prédicateur de la bonne doctrine, ne sera jugé digne d'aucune peine et il obtiendra le salut. Le prédicateur sera sauvé, car il ne saurait être tenu responsable du mauvais usage que ses auditeurs auront fait de la bonne doctrine. Mais, « si l'on veut rapporter l'expression *tanquam per ignem* non à l'œuvre, mais au prédicateur, on devra la comprendre ainsi : le prédicateur n'aura aucune peine à subir pour ses œuvres, mais il sera lui-même conservé, tout en subissant l'épreuve du feu, puisque sa vie est conforme à sa doctrine. » *P. G.*, t. LXXXII, col. 249-252.

9° Dans la deuxième moitié du ve siècle, *Basile de Séleucie* exhorte les pécheurs à détester leurs fautes, à l'exemple de David pénitent, afin de ne pas être laissés pour la purification du feu (μὴ μείνωμεν θεραπευθῆναι πυρί). *Orat.*, XVIII, *in Davidem*, *P. G.*, t. LXXXV, col. 225. L'expression θεραπευθῆναι enlève toute probabilité à l'interprétation visant le feu de l'enfer.

10° A la fin du siècle suivant ou au début du VIIe, la question du purgatoire est plus nettement posée par *Maxime le Confesseur* († 662), dans ses *Quæstiones et dubia*, interrog. X. Il s'agit d'expliquer l'expression suivante : « Dans le siècle futur, certains devront être jugés et purifiés par le feu. » « Cette purification, répond Maxime, ne concerne pas ceux qui sont parvenus à un amour parfait de Dieu, mais ceux qui ne sont pas arrivés à la complète perfection et qui ont leurs vertus mélangées de péchés. Ceux-ci comparaîtront au tribunal du jugement et, suivant l'examen comparatif de leurs bonnes et de leurs mauvaises actions, seront éprouvés comme par le feu. Si, dans la balance, le plateau des bonnes œuvres l'emporte, les mauvaises seront expiées dans une juste crainte et peine. » *P. G.*, t. XC, col. 792-793. Encore une fois, il n'est pas dit que cette expiation sera dans et par le feu.

11° Dans l'opuscule *De iis qui in fide dormierunt*, attribué (faussement d'ailleurs) à saint Jean Damascène, l'auteur narre l'histoire d'un disciple très négligent qui, malgré son peu de préparation au moment de la mort, fut pris en pitié par Dieu, touché des larmes et des prières de son vieux maître. Ce dernier vit son malheureux disciple tout d'abord plongé dans le feu jusqu'au cou, puis, une autre fois, émergeant jusqu'à la ceinture, enfin totalement libéré. N. 11, *P. G.*, t. XCV, col. 256. C'est un peu plus loin qu'on trouve l'histoire de Trajan libéré de l'enfer par les prières de saint Grégoire. Quoi qu'il en soit de ces historiettes, le seul fait qu'elles soient rapportées montre bien la croyance de l'Église d'Orient à une expiation ultra-terrestre.

Conclusion. — Nous arrêtons ici cette première partie de notre enquête concernant l'expiation ultra-terrestre. Désormais, la théologie orientale ira s'obscurcissant de plus en plus par l'apport de considérations plus ou moins erronées. Elle était pourtant déjà loin d'être claire ! On l'a constaté par tous les textes qui précèdent: l'influence de I Cor., III, 15, sur la purification des fautes dans l'au-delà est prépondérante. L'influence de l'exégèse d'Origène ne l'est peut-être pas moins et, sauf quelques rares indications concernant un feu métaphorique (voir saint Cyrille d'Alexandrie, *In Genesim*, l. IV, n. 1, *P. G.*, t. LIX, col. 177 BC), la plupart de nos théologiens n'envisagent que le feu réel de la conflagration générale. Il ne saurait être question pour eux d'un feu spécial préparé, dans un lieu spécial. Cette interprétation doit être d'autant plus fermement écartée que, jusqu'au ve siècle, les Pères sont encore la plupart du temps confinés dans la formule archaïque de l'âme vraisemblablement déjà jugée tout aussitôt après la mort, mais placée dans un état d'attente du jugement définitif, lequel ne se produira qu'à la fin du monde. Voir FEU DU PURGATOIRE, t. V, col. 2252. Sans doute, à partir du IVe siècle, bon nombre de Pères entrevoient déjà la rétribution immédiate, au moins pour les récompenses (voir JUGEMENT, t. VIII, col. 1786. sq.); mais beaucoup retiennent encore les formules archaïques de l'état d'attente. Ces formules trahissent l'embarras du théologien qui ne peut encore adapter complètement ses formules explicatives aux données positives de sa foi. Voir *art. cit.*, col. 1787-1788. Elles nous permettent du moins de constater que les Pères des IVe et Ve siècles, et spécialement saint Cyrille d'Alexandrie et Maxime le Confesseur, auraient facilement adapté leur conception d'une purification dans l'au-delà à notre croyance actuelle au purgatoire.

Pour arriver à une conception plus nette, il aurait fallu que la théologie orientale se dégageât complètement des formules archaïques et notamment de celles qui ont trait à la dilation des châtiments. Mais c'est le contraire qui peu à peu se produira et, lors du schisme du IXe siècle, Photius ne contribuera pas peu à faire accepter cette erreur par tous, creusant ainsi entre la théologie orientale et l'enseignement de l'Église romaine un fossé bien difficile à combler. Cf. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, p. 63 sq. Toutefois, en se dégageant des formules accessoires et que le progrès du dogme eût dû rendre caduques, on constate que le fond de la théologie orientale des IVe et Ve siècles admet la doctrine d'une expiation dans l'au-delà, réservée et proportionnée à certaines fautes qui ne séparent pas définitivement l'âme de Dieu ; or, c'est là l'essence même du purgatoire.

Il convient — et ceci renforce encore cette dernière constatation — d'y ajouter l'autre élément du dogme : la prière pour les défunts. Sur ce point, les témoignages de l'Église orientale des IVe et Ve siècles sont pleinement concordants.

II. LES SUFFRAGES POUR LES DÉFUNTS. — A partir du IVe siècle, nombreux sont les témoignages qui se rapportent à la prière faite par les vivants pour les défunts en vue de leur soulagement. Nous interrogerons les Pères, les liturgies et l'épigraphie.

1° *Les Pères.* — *Eusèbe de Césarée* rapporte qu'en 337 le corps de Constantin le Grand fut déposé devant l'autel où prêtres et fidèles offrirent à Dieu des prières pour l'empereur défunt. *Vita Constantini*, l. IV, c. LXXI, *P. G.*, t. XX, col. 1225.

En 348, *saint Cyrille de Jérusalem* nous montre quelle

est la croyance de l'Église touchant l'offrande du saint sacrifice de la messe à la mémoire de ceux qui ne sont plus. Nous faisons mémoire, dit-il, des saints patriarches, apôtres, prophètes, martyrs, afin de faire accepter par Dieu, grâce à leurs prières et supplications, nos propres prières : ensuite, nous faisons mémoire des saints Pères et évêques et généralement de tous les saints qui reposent parmi nous (le mot « saint » est pris ici pour chrétiens morts dans la communion de la foi; cf. Rom., XII, 13; XV, 16, etc.), persuadés qu'un grand secours sera accordé à leurs âmes, pour lesquelles est présentée notre prière en présence de la très sainte et très redoutable victime du sacrifice. *Catech. myst.*, V, n. 9, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1115. Et Cyrille continue en expliquant par un exemple l'efficacité des prières pour les défunts :

Beaucoup posent cette question : Quel profit peut tirer de la prière faite à sa mémoire une âme qui a quitté ce monde dans le péché ou sans péché? Si un roi envoyait en exil des sujets qui l'ont offensé et qu'ensuite les proches parents de ces exilés, tressant une couronne, l'offrissent au roi en réparation pour adoucir la peine infligée à leurs amis exilés le roi ne leur ferait-il pas la gracieuse remise des châtiments? C'est de la même façon que nous offrons à Dieu nos prières pour les défunts, même s'ils sont pécheurs : nous ne tressons pas de couronne, mais nous offrons le Christ immolé pour nos péchés (Χριστὸν ἐσφαγιασμένον ὑπὲρ ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφέρομεν), nous efforçant de rendre la clémence divine propice aux défunts aussi bien qu'à nous-mêmes. *Ibid.*, n. 10, col. 1116-1117.

Saint Jean Chrysostome insiste à plusieurs reprises sur l'utilité des prières et du sacrifice eucharistique pour les défunts : « Portons-leur secours, dit-il, et faisons leur commémoraison. Si les fils de Job ont été purifiés par le sacrifice de leur père, pourquoi douterions-nous que nos offrandes pour les morts leur apportent quelque consolation? N'hésitons pas à porter secours à ceux qui sont partis et à offrir nos prières pour eux. » *In I epist. ad Cor.*, hom. XLI, n. 5, *P. G.*, t. LXI, col. 361. Et, quelques lignes auparavant, Chrysostome insistait sur la nature de ce secours : pas de larmes, mais des prières, des supplications, des aumônes, des oraisons. Ailleurs, il fait remonter aux apôtres eux-mêmes l'institution du *Memento* des morts au sacrifice eucharistique : « Songeons au soulagement que nous pouvons obtenir pour les morts. Ce n'est pas en vain que les apôtres ont établi eux-mêmes qu'il serait fait mémoire des défunts au saint sacrifice. Lorsque tout le peuple est assemblé et qu'il prie, les mains levées vers le ciel, et que la victime trois fois sainte se trouve sur l'autel, comment notre voix ne s'élèverait-elle pas avec confiance vers Dieu en faveur des défunts?» *In Act.*, hom. XXI, n. 4, t. LX, col. 170. Voir aussi *De sacerdotio*, l. VI, n. 1, t. XLVIII, col. 680. Chrysostome insiste tellement sur le secours apporté par nos prières aux défunts qu'il ne paraît exclure de leur efficacité aucune catégorie de disparus, pas même les pécheurs les plus coupables et les infidèles. Un passage de l'homélie III sur l'épître aux Philippiens, n. 4, *P. G.*, t. LXII, col. 203, accentue tellement la pensée de l'orateur en ce sens que certains critiques s'en sont fait une arme pour attaquer l'orthodoxie de l'évêque de Constantinople relativement à la mitigation des peines de l'enfer. On y veut voir « une dernière trace d'origénisme ». Voir notre interprétation, MITIGATION DES PEINES DE LA VIE FUTURE, t. X, col. 2001.

La foi de l'Église au IVe siècle, est déjà si fermement établie que *saint Épiphane* range parmi les hérésies reconnues et condamnées la doctrine d'Aérius affirmant l'inutilité de la prière pour les morts. Voir, t. I, col. 515 :

Quoi de plus utile que de faire mémoire des morts? Quoi de plus opportun et de plus admirable que cette persuasion où sont les fidèles présents, que les morts vivent et ne sont pas réduits au néant, mais qu'ils existent et vivent près du Seigneur? Quelle prédication plus religieuse que celle qui donne une telle espérance aux vivants priant pour leurs frères, comme s'il s'agissait de voyageurs partis pour l'étranger?... Nous faisons mémoire des justes et des pécheurs. Pour les pécheurs, nous implorons la miséricorde divine. Des justes nous faisons mention afin de séparer, d'un honneur particulier, Notre-Seigneur Jésus-Christ de l'ordre des humains, et de lui rendre un culte supérieur qui le différencie des mortels, quelle que soit la sainteté pour ainsi dire infinie dont ils sont revêtus... Mais, même abstraction faite de ces raisons, je dis que l'Église se doit de faire nécessairement ce qu'elle a reçu comme un rite transmis par les anciens. Et, comme toutes ces choses excellentes et admirables sont établies dans l'Église, rien qu'à ce titre Aérius est convaincu d'imposture. *Adv. hær.*, LXXV, n. 8, *P. G.*, t. XLII, col. 513 B; cf. n. 3, 7, col. 508 C, 513 A.

Une seule phrase pourrait faire difficulté dans ce texte : « Les prières que nous faisons pour les morts leur sont utiles, bien qu'elles ne détruisent pas tous les péchés. » Il n'est pas nécessaire de songer à la mitigation des peines de l'enfer pour trouver à cette formule, même en l'appliquant au purgatoire, un sens acceptable.

Dans le livre Περὶ ἐξόδου ψυχῆς δικαίων καὶ ἁμαρτωλῶν, attribué à *Macaire d'Alexandrie* (IVe siècle), on rencontre plusieurs allusions aux prières liturgiques faites pour les âmes justes des défunts, aux neuvième, trentième et quarantième jours. *P. G.*, t. XXXIV, col. 392.

Au Ve siècle, *Théodoret*, dans son *Histoire ecclésiastique*, rapporte que l'empereur Théodose II fit ramener en grande solennité les reliques de saint Jean Chrysostome et qu'à cette occasion il recommanda ses parents défunts à l'intercession de ce saint. *Hist. eccl.*, l. V, c. XXXVI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1268.

Le *pseudo-Denys* enseigne également que le prêtre prie pour les défunts afin de les libérer des fautes échappées à la faiblesse humaine, et qu'il soient placés dans le lieu de lumière, dans le sein d'Abraham, loin de la tristesse et de l'affliction. *De hier. eccl.*, VII, (III, § 4), *P. G.*, t. III, col. 560 AB. Toutefois, l'auteur fait observer que les prières des justes ne peuvent, soit en cette vie, soit après la mort, être utiles qu'à ceux qui en sont dignes. *Id.*, *ibid.*, § 6, col. 560 D.

Eustrate, prêtre attaché à l'église Sainte-Sophie, familier du patriarche Eutychius, dont il prononça l'oraison funèbre en 583, a publié un ouvrage intitulé *Discours réfutant ceux qui disent que les âmes humaines, après la séparation d'avec leurs corps, n'ont plus aucune activité et qu'elles ne retirent aucun profit des prières et des sacrifices offerts à Dieu pour elles. Certes, elles en profitent et en tirent du soulagement, ainsi qu'on va le voir dans ce volume.* Ce discours a été traduit par Allatius, d'une manière incomplète, dans son *De utriusque Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, Rome, 1655, p. 319-580 (texte grec et traduction latine). Texte latin dans Migne, *Patrologie grecque-latine*, t. LXXX, col. 823-889, et dans *Theologiæ cursus completus*, t. XVIII, col. 461 sq. C'est d'après le *Cursus* que nous citons. L'ouvrage est d'autant plus intéressant qu'il réfute la théorie qui devait dans la suite avoir tant de vogue chez les Byzantins, d'un état purement passif pour les âmes entre la mort et le jugement dernier. Bien au contraire, toutes les âmes après la mort, soit les âmes des bons (n. 13 sq., col. 480), soit celles des pécheurs (n. 25, col. 501), manifestent leur activité. L'auteur répond ensuite affirmativement à la question si les prières des vivants sont utiles aux âmes des défunts : la raison en est que l'Église prie pour elles. Et, parce que le peuple d'Israël porta le deuil de Moïse pendant quarante jours, parce que le Christ est ressuscité au troisième jour, parce qu'il est apparu après huit jours

à ses apôtres et qu'il est monté aux cieux au bout de quarante jours, l'Église a déterminé que les troisième, neuvième et quarantième jours seraient consacrés à la mémoire de chaque défunt, les solennisant par l'offrande de ses prières et du sacrifice de la messe. Or, elle ne le fait pas en vain puisque déjà le sacrifice offert par Judas Machabée fut agréable à Dieu et que Denys l'Aréopagite, Éphrem le Syrien, Cyrille de Jérusalem, Cyrille d'Alexandrie, promettent tant d'avantages aux défunts par le moyen de la prière et du sacrifice eucharistique. N. 28, col. 508 sq. D'ailleurs, le choix du troisième, neuvième, quarantième jour et du jour anniversaire était consacré dans l'Église grecque, comme ayant une origine apostolique. Voir *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XLII.

L'auteur du *De iis qui in fide dormierunt*, rapporte, sous le nom d'Athanase, le texte qu'Eustrate attribue à Cyrille d'Alexandrie. N. 19, *P. G.*, t. XCV, col. 265. Quoi qu'il en soit du véritable auteur qui semble bien n'être ni l'un ni l'autre, ce texte exprime la doctrine courante déjà au VIe siècle.

De ces auteurs de langue grecque, il faut rapprocher le témoignage du Syrien saint *Éphrem* (IVe siècle), dans son *Testament :* il demande qu'on se souvienne de lui, une fois mort, dans les prières des vivants. Il le demande surtout au trentième jour, car, dit-il, « les morts sont aidés par l'offrande faite par les vivants. » *Testamentum*, n. 72, éd. Assemani, *Opera græce et latine*, t. II, p. 401.

2° *Liturgies orientales.* — 1. *Le « Memento » des morts.* — « La prière pour les morts, ainsi que leur mémoire pendant les offices sacrés, est une pratique perpétuelle et commune chez tous les chrétiens orientaux, qui la font remonter aux apôtres. » Ainsi parle Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. I, p. 193, que nous citons d'après la 2e édition, plus correcte, Francfort-sur-Mein, 1847.

Les *Constitutions apostoliques* auxquelles se réfèrent les Orientaux sont, on le sait, une compilation qui, tout au moins dans son *terminus a quo*, remonte au début du Ve siècle. Dans la liturgie du VIIIe livre, on trouve la prescription suivante : « Prions pour le repos de tel (ou telle), afin que le Dieu bon, recevant son âme, lui remette toutes ses fautes volontaires et involontaires et que, dans sa miséricorde, il la place dans le lieu des âmes saintes. » C'est d'ailleurs, à peu de chose près, la formule qu'on rencontre dans toutes les liturgies orientales et qui correspond à notre *Memento* des morts : après la lecture des diptyques qui renfermaient les noms des évêques et des fidèles morts dans la paix du Christ, le célébrant récitait l'oraison dite *Oratio post nomina* par laquelle prêtres et assistants demandaient à Dieu pour ces âmes le repos éternel.

La messe de saint Basile fait prier le prêtre « pour tous ceux qui se sont endormis dans l'espérance de la résurrection future ». Il demande à Dieu « de les faire reposer dans le lieu de lumière, d'où s'enfuit la tristesse ». Goar, Εὐχολόγιον *sive rituale Græcorum*, éd. de Venise, 1730, p. 145 AB. La messe de saint Jean Chrysostome, si importante dans le rite byzantin, emploie des termes presque identiques. *Ibid.*, p. 63 Σ.

Toutes les messes trancrites par Renaudot dans sa collection contiennent des prières analogues et souvent plus développées. Ainsi, parmi les liturgies d'Alexandrie (coptes), celle de saint Basile : « Souvenez-vous aussi, Seigneur, de tous ceux qui se sont endormis et reposent, prêtres ou laïques dans tous les ordres. Daignez, Seigneur, accorder à leurs âmes le repos dans le sein d'Abraham, Isaac et Jacob dans le paradis de volupté », t. I, p. 22; la liturgie de saint Grégoire de Nazianze : « Souvenez-vous, Seigneur, de nos pères et frères qui se sont endormis déjà dans la foi orthodoxe; donnez-leur à tous le repos, avec vos saints... », p. 33; la liturgie de saint Cyrille : « Souvenez-vous, Seigneur, de nos Pères, les archevêques orthodoxes, qui déjà sont morts, et de tous ceux... dont la mémoire ne nous est pas présente, mais qui dorment et reposent dans la foi du Christ. Daignez, Seigneur, accorder que leurs âmes reposent toutes dans le sein de nos pères... », p. 41. Voir des prières analogues dans les liturgies coptes, transcrites du ms. grec-arabe, Bibl. nat., ms. *3023;* la liturgie de saint Basile, Renaudot, *op. cit.*, t. I, p. 71; celle de saint Grégoire, p. 103-104; la liturgie grecque dite de saint Marc, p. 135-136. La liturgie éthiopienne contient des formules semblables : « Nous vous prions aussi, Seigneur, pour ceux qui déjà se sont endormis, afin que vous leur donniez le repos. » P. 483.

Les liturgies jacobites présentent les mêmes particularités : les deux textes, *ordo communis* et *ordo generalis*, traduits par Renaudot, contiennent expressément le souvenir des défunts : « Souvenez-vous, Seigneur, de ceux qui sont morts, et donnez-leur le repos, à eux qui vous ont revêtu dans le baptême et vous ont reçu de l'autel. » Le diacre continue cette prière du célébrant en formant le vœu que ceux qui ont mangé le corps et bu le sang du Sauveur reposent avec Abraham, *à la table* de Dieu (nous dirions aujourd'hui au banquet éternel). On doit souligner la dépendance ici marquée entre la communion eucharistique et le salut éternel. T. II, p. 10; cf. p. 37. La liturgie de Jacques, frère du Seigneur, contient une prière caractéristique : « Voici l'oblation présentée, et voici que les âmes sont purifiées. Que par elle soit accordé le repos aux défunts pour qui elle a été offerte. Cette oblation, présentée à Dieu par les vivants pour les défunts, expie l'iniquité de l'âme et par elle leur sont remis leurs péchés... Agneau de Dieu et pasteur mort pour vos brebis, donnez, Seigneur, par votre grâce, le repos aux fidèles défunts... Joie dans les sphères supérieures, espérances heureuses dans les inférieures, par les oblations que font les vivants pour leurs défunts. » *Ibid.*, p. 43. Dans la liturgie de saint Xyste, pape romain, laquelle appartient néanmoins aux liturgies orientales, le souvenir des défunts intervient; on demande pour eux à Dieu « une résurrection bénie d'entre les morts et, dans le royaume des cieux, une vie nouvelle et éternelle. » P. 137. La liturgie de saint Pierre, prince des apôtres, fait mémoire de tous les défunts du lieu où l'on prie et de tous lieux, mais principalement de ceux pour qui est offert le sacrifice. P. 150; cf. p. 158. Sous une forme différente, la liturgie de saint Jean l'Évangéliste insiste sur l'aspect universel de cette prière pour les morts : « Souvenez-vous, Seigneur, par votre grâce, de ceux qui sont séparés de nous et ont émigré vers vous, qui ont reçu votre corps et votre sang précieux, et ont été marqués de votre caractère, depuis le temps de la première institution chrétienne jusqu'à nos jours. » P. 167. Voir aussi la liturgie des douze apôtres, dite de saint Luc, p. 173, et celle de saint Marc, p. 181, où l'on rencontre des traits analogues. Celle de saint Clément, p. 195-196, contient un très long *memento* des morts : elle prie, demandant une « mémoire honorable et la félicité pour tous corps, âmes et esprits de tous nos pères, frères et maîtres, temporels et spirituels, qui sont morts dans n'importe quelles régions ou cités ou provinces, ou qui ont été étouffés dans la mer ou les fleuves, ou qui sont morts en voyage et dont aucune Église constituée sur la terre ne fait mémoire. » Cette insistance à prier pour tous, en développant sous divers aspects cette universalité, est ici très caractéristique.

D'autres formules analogues et tout aussi touchantes se lisent dans la liturgie de saint Denys, évêque d'Athènes, p. 208-209, de saint Ignace, p. 221, du pape romain Jules, p. 226, 230; de saint Jean Chrysostome, p. 247, de Marouta, évêque de Takrit († 649), p. 266;

de Dioscore, p. 292, de Philoxène de Mabboug, p. 301, de Sévère d'Antioche, p. 326, de Jacques Bar Adal, p. 338. La liturgie de Jacques de Saroug, évêque de Batnan, est aussi touchante que possible : « Souvenez-vous, Seigneur, de tous ceux qui déjà se sont endormis dans la vraie foi, depuis Adam jusqu'à ce jour... Donnez, Seigneur, le repos aux âmes de ceux dont nous faisons mémoire; inscrivez leurs noms dans votre livre de vie... Que personne d'entre eux, que personne parmi nous ne soit condamné, rejeté, exclu de votre royaume céleste! Seul est apparu sur terre, exempt de péché, votre Fils unique et Notre Seigneur et Dieu, Jésus-Christ : par lui, et à cause de lui, nous aussi espérons obtenir miséricorde et pardon des péchés, tant pour nous que pour eux. » P. 363-364. Voir également la liturgie de Jacques d'Édesse, p. 376, et de quelques autres jacobites. P. 395, 404, 415.

Les liturgies de Michel le Syrien, p. 443, et de plusieurs autres, qui terminent le recueil de Renaudot (cf. p. 450, 464, 486, 499, 516, 533, 587, 615), bien que moins expressives, renferment toutes explicitement le souvenir des défunts. Mais déjà, avec ces dernières liturgies, nous avons de beaucoup dépassé l'époque où devait se cantonner notre enquête. Une certitude du moins s'en dégage très nettement, c'est que les Églises orientales ont toutes pieusement gardé la pratique immémoriale de recommander à Dieu, au saint sacrifice de la messe, les fidèles trépassés.

Sur le rapport de ces liturgies orientales entre elles, on consultera les articles du *Dict. d'archéol.: Alexandrie (Liturgie)*, t. I, col. 1182 sq.; *Égypte*, t. IV, col. 2483; *Grecques (Liturgies)*, t. VI, col. 1591. Voir sur les liturgies orientales, prières pour les morts, F. Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Munster-en-W., 1893; F.-J. Mone, *Lateinische und Griechische Messen aus den II.-VI. Jahrhunderten*, Francfort-s.-M., 1850; E. Freistedt, *Altchristliche Totengedächtnistage*, Munster-en-W., 1928.

2. *Prières pour les morts, spécialement aux funérailles.* — Le *Sacramentaire de Sérapion*, découvert en 1891, est une sorte de rituel ou de pontifical, contenant trente prières, dont quelques-unes sont nommément attribuées à Sérapion de Thmuis († après 362). Nous trouvons une formule d'intercession : « Pour tous les défunts dont on fait la mémoire, nous prions ainsi : Sanctifiez ces âmes, car vous les connaissez toutes; sanctifiez toutes celles qui dorment dans le Seigneur et mettez-les au rang de toutes vos saintes puissances et donnez-leur place et séjour dans votre royaume. » Le même Sérapion a conservé une prière pour l'inhumation : « ... Nous vous prions pour le repos de l'âme de votre serviteur (ou de votre servante): donnez le repos à son esprit dans un lieu verdoyant et paisible et ressuscitez son corps au jour que vous aurez marqué. » *Journal of theological studies*, t. I, p. 106, 275.

L'*euchologe* de Goar contient les prières pour les funérailles des fidèles défunts, p. 423-438. On y retrouve exprimés les sentiments que nous avons trouvés dans la liturgie de la messe ordinaire, au *Memento* des morts. Voici, par exemple, une prière du début : « Prions le Seigneur. O Dieu de tous esprits et de toute chair! qui, en vainquant la mort, avez vaincu le démon et donné au monde la vie, donnez, Seigneur, le repos à l'âme de votre serviteur N..., défunt, dans un lieu de lumière, dans un lieu agréable, dans un lieu de rafraîchissement, d'où sont exclus la douleur, le chagrin et les soupirs. Pardonnez-lui, Dieu clément, tout délit, commis par lui, soit en parole, soit en œuvre, soit en pensée. Il n'est pas un seul homme qui vive sans pécher; vous seul vous êtes manifesté exempt de faute; votre justice est la justice éternelle; vos paroles sont la vérité. Parce que vous êtes la résurrection et la vie et le repos de votre serviteur, nous vous rendons gloire, ô Christ notre Dieu!... » P. 424. On insiste aussi pour que soient pardonnés « les péchés commis sciemment ou inconsciemment, volontairement ou involontairement. » P. 424, 426. L'invocation à la sainte Vierge en faveur du défunt revient fréquemment, p. 426, 427, 428, 432, alternant avec les leçons morales que suggère la pensée de la mort et qui, dans l'office oriental, font songer aux leçons de Job de notre Ier nocturne. Et finalement cette prière, qui condense tout le dogme de la communion des saints relativement au soulagement des âmes du purgatoire : « Que, par les intercessions de sa Mère sans tache, des saints apôtres glorieux et célèbres dans tout l'univers, de nos ancêtres bienheureux qui ont porté Dieu sur terre, que le Christ, notre vrai Dieu, qui est ressuscité des morts, place dans les tabernacles des justes l'âme de son serviteur défunt, qu'il la dépose dans le sein d'Abraham, qu'il l'adjoigne aux justes et que, bon et clément, il prenne pitié de nous. *Amen!* » P. 432-433. Les notes de Goar montrent que ces rites ne sont que l'écho de la doctrine traditionnelle des Pères.

Suivent, dans le même recueil, les prières pour les funérailles des moines, p. 438, des prêtres, p. 451, et, d'après certains euchologes antiques, des textes distincts pour les funérailles des hommes, p. 468, et des femmes, p. 471. Les prières pour les funérailles des enfants apportent ici encore leur valeur dogmatique. Pour les enfants, nulle intercession demandant le pardon de fautes dont ils sont incapables, mais l'expression d'une confiance filiale dans le bonheur concédé immédiatement à leur innocence : « Seigneur, qui dans ce siècle gardez les enfants et, dans le siècle futur, à cause de la simplicité de leur âme et de leur état d'innocence, en remplissez le sein d'Abraham et les faites habiter dans les lieux splendides où séjournent les esprits des justes, recevez aussi dans la paix l'âme de votre serviteur, N... Car vous-même l'avez dit : le royaume des cieux appartient à de telles (âmes). » P. 478. On trouve même, dans les liturgies orientales pour les défunts, des formules qui ressemblent à celles de l'offertoire de nos messes de *Requiem* : « Délivrez, Seigneur, les serviteurs de votre Église *du feu terrible..., des ténèbres denses, des grincements de dents et du ver qui punit toujours.* » Office *in sabbato animarum*, vigile de la Pentecôte. De toute évidence, le contexte exige qu'on interprète ces formules comme nous le faisons nous-mêmes des formules latines. Voir plus loin, col. 1300.

On le voit, dans les liturgies orientales, la prière pour les morts présente exactement les mêmes caractères que les prières des liturgies occidentales. Elles manifestent donc la même croyance relativement aux situations de l'au-delà. On trouvera un bon exposé, en raccourci, de ces prières des liturgies orientales dans Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, p. 89-95.

3. *L'épigraphie orientale.* — Les documents épigraphiques qu'on a cités dans ce dictionnaire sur les relations de l'Église militante et de l'Église souffrante sont presque tous empruntés aux catacombes romaines ou aux monuments de l'Église latine. Voir COMMUNION DES SAINTS (*Monum. de l'antiquité chrétienne*), t. III, col. 460. Il est donc utile de rappeler brièvement que de tels documents existent encore dans les Églises orientales et attestent, comme à Rome et en Afrique, la croyance à l'efficacité des suffrages en faveur des âmes des défunts.

Il ne saurait être question de dresser ici un répertoire complet des épigraphes funéraires de l'Orient, ni même de reproduire en fac-similé celles que nous citerons. Le travail a été fait d'une façon abondante par dom Leclercq, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Quelques rappels suffiront ici pour le but théologique que nous poursuivons, et l'on voudra bien se reporter aux articles de dom Leclercq pour retrouver les formules originales.

A *Alexandrie* même, l'épigraphie funéraire n'offre que rarement des formules intéressantes. En voici cependant deux assez suggestives : « Seigneur, Dieu de nos pères, ayez pitié de l'âme de votre serviteur et faites-la reposer dans le sein de nos pères saints, Abraham, Isaac et Jacob, nourrie du bois de la vie. Le diacre Jean a été enterré au mois de phamenoth... » G. Botti, *Steli cristiane di epoca bizantina esistenti nel museo di Alessandria*, dans *Bessarione*, 1900, p. 438, n. 4. « Que le Seigneur se souvienne de la dormition et du repos de Makara, la très douce; que le lecteur prie (pour elle). » *Ibid.*, p. 277, n. 14; *Dict. d'archéol.*, t. I*a*, col. 1157, 1159.

L'épigraphie *copte* fournit en revanche des spécimens nombreux. En Basse-Égypte, on cite l'inscription suivante (IXe siècle), de dialecte mêlé, mi-bohaïrique et mi-sahidique : « Dieu qui avez fourni le repos de l'âme de nos ancêtres, donnez aussi le repos à l'âme de votre serviteur Abraham, afin qu'il soit nourri dans les verts pâturages, au bord des eaux du rafraîchissement (cf. ps. XXII, 2), dans le paradis de la joie, lieu d'où ont fui la peine et la douleur (cf. Is., LI, 11), dans la lumière de vos saints. *Amen!* » Bergmann, *Inschriftliche Denkmäler*, dans *Recueil de travaux*, 1886, t. VII, p. 195; *Dict. d'archéol.*, t. III *b*, col. 2835. D'autres, assez nombreuses, demandent à Dieu de « faire miséricorde » au défunt : « Moi, Jean, diacre, j'ai quitté ma mère veuve. Je suis venu dans la ville de Cos, j'y suis mort; on m'a emporté, on m'a placé dans ce tombeau : souvenez-vous de moi, mes bien-aimés, afin que Dieu me pardonne. » E. Revillout, *Les prières pour les morts, dans l'épigraphie égyptienne*, dans *Rev. égyptologique*, t. IV, 1885, p. 2, n. 1. « Jeûnez tous pour moi, afin que Dieu (fasse miséricorde) à mon âme. » *Ibid.*, p. 3, n. 2. « Dieu de nos seigneurs les apôtres saints, vous ferez miséricorde avec l'âme du bienheureux Épimaque, le maçon, qui s'est reposée le 14 du mois de pagni de cette année, Xe indiction. Ayez la charité de prier pour moi, vous tous qui me connaissez, afin que Dieu fasse miséricorde à ma malheureuse âme. *Amen! Fiat!* Jésus-Christ. » *Ibid.*, p. 4, n. 4. C'est par dizaines que l'inscription « Dieu fasse miséricorde » se lit dans les documents épigraphiques publiés jusqu'à ce jour. Voir art. *Défunts*, dans *Dict. d'archéol.*, t. IV *a*, col. 450; art. *Copte, ibid.*, t. III *b*, col. 2836, 2851-2883, passim. Un certain nombre d'épitaphes funéraires invoquent, avec la protection de Dieu ou de la Trinité, celle de la Vierge Marie, des anges et des saints : « Apa Jérémie, apa Énoch, notre mère Sibylle, sainte Marie, tous les saints selon leurs noms, souvenez-vous de notre frère Georges. » Teza, *Iscrizioni cristiane d'Egitto*, Pise, 1878, p. 5. « Le Père et le Fils et le Saint-Esprit; Sainte-Marie, l'archange Michel et Gabriel, apa Jérémie, apa Énoch, apa Pancsneu, ama Sibylle, tous les saints qui ont fait la volonté de Dieu, implorez le Seigneur pour l'âme de notre défunt frère Callinique, le « notaire », afin qu'il lui fasse grande miséricorde dans *les lieux* où il se trouve, comme (il fit) à l'âme du larron et de Lazare... » Thompson, n. 84, dans J.-E. Quibel, *Excavations at Saqqara (1907-1908), with sections by sir Herbert Thompson and prof. W. Spiegelberg*, Le Caire, 1909; les inscriptions coptes publiées par Thompson se trouvent, p. 27-77; *Dict. d'archéol.*, t. III *b*, col. 2844-2846. Voici la fin d'une longue épitaphe mutilée; c'est le défunt qui parle : « Moi, Victor, le malheureux, j'étais heureux et content au milieu de mes enfants, soudain survinrent les messagers de la mort (cf. Job, XX, 15). Ils se fermèrent les « entendant » et les « percevant », c'est-à-dire le nez qui est défait et n'odore plus, la bouche qui s'est tue et ne parle plus pour toujours. J'ai dit : Il eût été bon pour moi de n'être pas né (Matth., XXVI, 24). Priez donc pour moi afin que Dieu fasse miséricorde à mon âme, car pas un homme n'est exempt de péché, lors même que sa vie serait d'un seul jour sur la terre (cf. Job, XIV, 4-5), pour que je sois digne d'entendre cette parole bienheureuse : Entre dans la joie de ton Seigneur » Biondi, *Inscriptions coptes*, dans *Annales du serv. des antiquités de l'Égypte*, t. VIII, 1907, p. 179; *Dict. d'archéol.*, t. III *b*, col. 2857.

Voici, pour terminer cet aperçu sur les inscriptions égyptiennes, un texte qui, pour être du XIIe siècle, n'en reflète pas moins la doctrine traditionnelle de l'Orient sur les suffrages pour les morts. C'est l'inscription du prêtre Marianos, à Assouan (1157). « Dieu des esprits et de toute chair, vous qui avez ennobli la mort, foulé aux pieds l'enfer et dispensé la vie au monde, faites reposer l'âme de votre serviteur Marianos, prêtre, dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, où il n'y a ni douleur, ni chagrin, ni soupir; tout acte (répréhensible) qu'il a commis par parole, en fait ou d'intention, oubliez-le, Seigneur, vous qui êtes bon et miséricordieux; pardonnez-lui puisqu'il n'y a pas d'homme qui puisse vivre sans péché; car vous seul, ô mon Dieu! êtes la justice sans défaillance; votre justice est éternelle, Seigneur, et votre parole, qui est la vérité, demeure éternellement; vous êtes la résurrection et le repos... de votre serviteur Marianos, prêtre. Nous rendrons gloire au Père, au Fils, au Saint-Esprit... » Musée du Caire, n. 8396; art. *Égypte*, dans *Dict. d'archéol.*, t. IV *b*, col. 2495-2496. On rapprochera le texte de cette stèle de la prière du début des funérailles, citée par Goar dans son *Euchologe*, voir col. 1209.

Proche de l'Égypte, l'*Éthiopie* fournit de multiples exemples d'inscriptions funéraires où les vivants demandent à Dieu d'accorder sa miséricorde, un lieu de rafraîchissement et de paix, la lumière et la gloire à ceux qui ne sont plus. Souvent, la sainte Trinité est invoquée; parfois, mais rarement, il est fait mention de la Vierge. Voir les textes art. *Éthiopie*, dans *Dict. d'archéol.*, t. V *a*, col. 617-623.

L'épigraphie à *Antioche* est pauvre. Elle fournit cependant quelques éléments en faveur de l'existence des suffrages pour les défunts. Dom Leclercq reproduit une inscription assez suggestive, publiée par W.-K. Prentice, *Fragments of an early christian liturgy in Syrian inscriptions*, dans *Transactions and proceedings of the American philological Association*, t. XXXIII, 1902, p. 96. C'est une prière au Christ : « Toi qui donnes la vie au genre humain et la mort en punition du péché, et qui dans ta bienveillance promets la résurrection et nous en donnes un gage, Christ, daigne visiter par ton salut ton serviteur Antonin, fils de Diogène, Sométia, sa femme, et les autres qui reposent ici, afin qu'ils puissent voir le bien de tes élus. » *Dict. d'archéol.*, t. I *b*, col. 2418-2419. Il semble que cette inscription soit la même que celle qui est rapportée, comme provenant des tombeaux de Hass. Voir ce mot dans *Dict. d'archéol.* t. VI *b*, col. 2066-2067.

IV. La tradition latine. — La tradition occidentale suit à peu de chose près le même mouvement d'évolution que la tradition orientale. Sur le point des peines purificatrices d'outre-tombe, elle part de conceptions archaïques analogues à celles des Pères grecs; mais assez rapidement elle aboutit, avec saint Augustin, à des positions plus logiques. Quant aux suffrages pour les morts, tout comme l'Orient, l'Occident en proclame l'utilité sans hésitation. Nous étudierons donc d'abord l'enseignement relatif à l'existence d'une peine positive, purificatrice des fautes, dans l'autre vie; ensuite la doctrine des suffrages pour les morts.

I. L'enseignement des Pères relativement a une peine positive, purificatrice des fautes dans l'autre vie. — 1° *Avant saint Augustin.* — 1. *La passion des saintes Perpétue et Félicité.* — Ces saintes subirent le martyre vraisemblablement le 7 mars 203. Les Actes relatant leur passion datent du

début du IIIe siècle. On connaît le curieux épisode relatif au jeune Dinocrate. Sainte Perpétue, en prison et déjà condamnée aux bêtes, eut deux visions. Elle vit d'abord son jeune frère Dinocrate, mort peu de temps auparavant, qui essayait de s'approcher d'une fontaine pour y étancher sa soif. Mais la margelle était trop haute pour l'enfant. Elle comprit qu'il était dans un lieu de souffrances et elle pria pour lui sans arrêt. La nuit suivante, Perpétue revoit encore Dinocrate, mais tout brillant de lumière et tout joyeux. La margelle de la piscine était abaissée, et l'enfant pouvait boire. *Vidi Dinocraten... refrigerantem.* « Je m'éveillai, continue-t-elle, et je compris qu'il était sorti de peine » *translatum esse de pœna.* L'expression *refrigerantem* fait naturellement songer aux expressions analogues recueillies dans les inscriptions funéraires et semble être une allusion au purgatoire. C'est en ce sens que la gracieuse vision a été maintes fois interprétée. Un critique catholique contemporain se demande s'il ne vaudrait pas mieux voir, dans le récit de Perpétue, des traces de croyances populaires plus ou moins apparentées à des idées antiques. Cf. F.-J. Dölger, *Antike und Christentum*, t. II, fasc. 1, *Antikeparallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetuæ*, Munster-en-W., 1932. On trouvera du moins dans l'étude de Dölger, une diligente recension des opinions qui se sont produites. Tixeront et Mgr Chauvin n'hésitent pas à rapporter au purgatoire le récit concernant Dinocrate. Tixeront, *Hist. des dogmes*, 8e éd., t. I, p. 457; C. Chauvin, *Le purgatoire*, coll. *Science et religion*, Paris, 1908, p. 29-30.

2. *Tertullien.* — Tertullien admet encore qu'après la mort, les âmes descendent aux enfers, pour y attendre la résurrection. Cette conception est en rapport avec les idées millénaristes dont il se faisait le défenseur et continue l'idée empruntée par la théologie grecque au schéol des Juifs. Voir ci-dessus, col. 1164. Mais, dans ces « enfers », les âmes trouvent des peines et des récompenses et comme des arrhes de l'éternité. L'âme n'est-elle pas capable par elle-même, indépendamment du corps, de douleur et de joie; elle peut donc éprouver les effets de la justice divine sans attendre d'être réunie au corps. Elle a eu ses actes propres à elle, dont elle doit rendre compte, et les actes qu'elle a eus en commun avec le corps, elle en est la principale responsable puisque à elle en appartient l'initiative. En définitive, les enfers, pour l'âme, c'est cette prison dont parle l'Évangile (Matth., V, 25-26), dans laquelle il lui faudra payer jusqu'à la dernière obole, c'est-à-dire racheter, par un retard de la résurrection, même ses moindres péchés, *novissimum quadrantem modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretamur. De anima*, c. LVIII, *P. L.*, t. II, 1866, col. 796 C. En termes à peu près identiques, on retrouve, avec la même exégèse de Matth., V, 26, l'allusion à la dernière obole à payer dans l'autre vie. *De anima*, c. XXXV; *De resurrectione carnis*, c. XLII, *P. L.*, t. II, col. 753 C, 901 A.

L'idée millénariste qui préside à cette conception est exprimée dans l'*Adversus Marcionem*. Après les mille années du règne du Christ, les saints ressusciteront, *plus tôt ou plus tardivement selon leurs mérites...*, et nous serons transportés dans le royaume céleste. L. III, c. XXIV, *P. L.*, t. II, col. 385 A.

La portée dogmatique de ces textes en faveur du purgatoire a été discutée. J.-A. Mason a soutenu que le *De anima*, c. LVIII, ne contenait pas d'allusion au purgatoire : il ne serait question, dans ce passage, que de tourments pour les futurs damnés, de joies pour les futurs élus, et, si ces derniers souffrent, c'est de n'avoir point part à la première résurrection. Cf. *Journal of theological studies*, t. III, 1902, p. 598-601. A. d'Alès reconnaît en ces observations une part de vérité, car :

Les âmes des élus comme celles des damnés, trouvent aux enfers les arrhes de leur éternité; de plus, les élus ressuscitent plus ou moins tôt, selon leurs mérites. Nous reconnaissons que la doctrine des arrhes de la résurrection est distincte de celle du purgatoire, mais nous nions que cette dernière soit absente. Il est vrai qu'elle se teinte de millénarisme : Tertullien admet *deux* résurrections successives, et son purgatoire est préliminaire à la *première* des deux résurrections; mais cette transposition du dogme ne doit pas faire prendre le change sur sa pensée qui, sur ce point, nous paraît tout à fait catégorique. Les élus devront expier jusqu'aux moindres fautes, avant d'être admis à la première résurrection, et leur *millenium* s'en trouvera plus ou moins écourté, si même il n'est pas, pour quelques-uns, totalement supprimé. Qu'est-ce que cette attente douloureuse, sinon un purgatoire? *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 134.

Citons, en terminant, un bref commentaire de I Cor., XV, 50, où Tertullien laisse entendre que si l'âme, auteur des œuvres de la chair, purifiée par le feu dont parle l'Apôtre, mérite le royaume de Dieu grâce à l'expiation des fautes qu'elle a commises unie au corps, le corps, qui n'a été que son instrument ne saurait demeurer dans la damnation. *Adversus Marcionem*, l. V, c. X, *P. L.*, t. II, col. 529 B.

3. *Saint Cyprien.* — L'idée millénariste n'a laissé chez Cyprien aucune trace; mais chez lui comme chez Tertullien nous trouvons du purgatoire la chose sans le mot. L'idée du purgatoire se présente chez lui par voie de déduction et d'antithèse. Dans l'écrit *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, præf., n. 4, le martyre est appelé *baptisma quod nos de mundo recedentes* STATIM *Deo copulat*, Hartel, p. 319. Il est donc naturel de conclure que ceux qui ne meurent pas martyrs ne sont pas tous immédiatement réunis à Dieu. Que deviennent-ils en attendant? Saint Cyprien expose sa pensée à ce sujet dans la lettre à Antonien, où il explique que dans l'autre monde différents traitements sont réservés aux âmes, qui cependant finiront toutes par entrer dans le royaume des cieux : « Autre chose est attendre le pardon, autre chose, parvenir à la gloire; autre chose être envoyé en prison pour n'en sortir qu'après la dernière obole payée, autre chose recevoir immédiatement la récompense de la foi et de la vertu; autre chose être débarrassé et purifié de ses péchés par une longue souffrance dans le feu et autre chose avoir effacé toutes ses fautes par le martyre; autre chose enfin être suspendu au jour du jugement à la sentence du Seigneur et autre chose être immédiatement couronné par lui. » *Epist.*, LV, n. 20, Hartel, p. 638. Cette souffrance purificatrice, ce feu d'outre-tombe, ne peuvent être que le purgatoire. Sans parvenir à la netteté d'expression qu'on trouvera dans les âges suivants, Cyprien est déjà en progrès sur Tertullien. Cf. A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922, p. 35, note 1.

4. *Lactance.* — Quelques auteurs en appellent au témoignage de Lactance en faveur de la peine du feu purificateur dans l'autre vie. Cf. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, p. 605; Fr. Schmid, *Das Fegfeuer*, Brixen, 1905, p. 85. Mais Lactance est un écho de l'eschatologie archaïque des premiers temps, où tout ce qui concerne le sort des défunts est projeté sur l'unique perspective du jugement final; c'est ainsi que les justes eux-mêmes seront éprouvés par le feu. *Institutiones*, l. VII, c. XXI, *P. L.*, t. VI, col. 802 A. Mais cette épreuve n'aura pas lieu immédiatement après la mort : les âmes sont enfermées en attendant que vienne le jugement. Les âmes que le feu du jugement aura épargnées ou purifiées recommencent sur terre une nouvelle vie. *Ibid.*, col. 803 A. Un tel enseignement, tout imprégné de millénarisme et venant après celui de saint Cyprien, ne saurait être retenu comme marquant une étape de la tradition.

5. *Saint Hilaire et Zénon de Vérone.* — L'influence d'Origène se fait sentir assez peu sur ces deux auteurs. Voici comment, dans leurs conceptions eschatologiques, peut s'encadrer l'idée d'un purgatoire. Pour eux, immé-

diatement après la mort, les âmes descendent toutes aux enfers, après avoir été soumises à un jugement préalable. Les justes vont se reposer dans le sein d'Abraham, tandis que les coupables sont châtiés par le feu. Cf. Hilaire, *In ps. CXXXVIII*, n. 22; *LI*, n. 22; *CXXII*, n. 11; *CXX*, n. 16; *LVII*, n. 5, 7; *II*, n. 48, *P. L.*, t. IX, col. 801 A, 322 B, 673 B, 660 BC, 372 A et 373 A, 290 B; Zénon, *Tract.*, l. I, c. XVI, n. 2; l. II, c. XXI, n. 3, *P. L.*, t. XI, col. 372 A, 461 AB. Nous avons ici comme un écho de l'hypothèse des Grecs, d'une dilation de la récompense et du châtiment jusqu'à la fin du monde. Quand viendra la fin du monde, tous les morts ressusciteront. Tous les hommes ne seront pas jugés : les justes non plus que les infidèles et les impies manifestes n'ont pas besoin de jugement : ils sont jugés pour ainsi dire d'avance et ont déjà été traités selon leurs mérites. Seuls les pécheurs ordinaires, c'est-à-dire les chrétiens ayant mal vécu, seront jugés. Hilaire, *In ps. I*, n. 15-18 (cf. n. 1-3); *LVII*, n. 7, *P. L.*, t. IX, col. 259-261 (cf. col. 250-252), 373 A; Zénon, *Tract.*, l. II, c. XXI, n. 1-3; *P. L.*, t. XI, col. 461. Les pécheurs *impénitents* seront alors cruellement tourmentés en enfer. Hilaire, *In Matth.*, c. V, n. 12; *In ps. LIV*, n. 14, t. IX, col. 948 C, 354 C; Zénon, *Tract.*, l. II, c. XXI, n. 3, t. XI, col. 461 B. Tout laisse donc supposer qu'une catégorie de pécheurs sera purifiée par le jugement. C'est l'interprétation de Schwane, *Hist. des dogmes*, trad. fr., t. III, Paris, 1903, p. 256. Et le théologien allemand appuie son interprétation sur le texte *In ps. CXVIII*, litt. 3, n. 5, *P. L.*, t. IX, col. 519 A. Il semble qu'ici Hilaire connaisse, outre le baptême d'eau, quatre autres baptêmes : la venue du Saint-Esprit (vraisemblablement la confirmation), la *purification par le feu du jugement (emundatio puritatis... quæ judicii igni nos decoquat)*, la mort qui nous délivrera de notre corps grossier et matériel, enfin le martyre. Le feu du jugement, ici comme chez Origène, est déjà, en tant qu'il purifie les pécheurs, une forme archaïque de la croyance au purgatoire. On pourrait invoquer aussi, du même commentaire, le n. 12, col. 522 C, où Hilaire rappelle que le jugement ne saurait être désirable pour personne, car personne n'est absolument pur devant Dieu, et la moindre parole inutile devra être expiée dans le feu qui s'imposera à nous.

L'influence d'Origène sera plus sensible dans les conceptions de saint Ambroise, de l'*Ambrosiaster* et de saint Jérôme; mais la doctrine du purgatoire s'y manifestera déjà plus clairement.

6. *Saint Ambroise.* — L'autorité de saint Ambroise est déjà plus nette. Sans doute sa doctrine des peines purificatrices d'outre-tombe est encore imprégnée d'idées empruntées à la théologie juive et à Origène, mais il est déjà possible d'y retrouver les grandes lignes du dogme chrétien.

Appuyé sur le IV[e] livre d'Esdras, saint Ambroise place les âmes, au sortir de leurs corps, dans des habitacles, des *promptuaria* supérieurs, où elles attendent la fin des temps. Mais déjà un jugement s'est exercé sur elles, et leur sort n'est pas identique : *alias manet pœna, alias manet gloria; et tamen nec illæ interim sine injuria, nec istæ sine fructu sunt.* Il y a donc déjà un commencement de récompense et de punition, les justes jouissant par avance du bonheur qui leur est réservé, les méchants souffrant de la colère de Dieu qu'ils savent devoir encourir, *De bono mortis*, n. 45-48; cf. *De Caïn et Abel*, l. II, n. 35-37, *P. L.*, 1866, t. XIV, col. 588-589, 377. Cette situation néanmoins ne sera pas commune à toutes les âmes sans exception, car il en est qui déjà sont au paradis et unies au Christ, cf. *In ps. CXVIII*, serm. XX, n. 12; *In Lucam*, l. VII, n. 5; l. X, n. 12; *De excessu fratris*, l. II, n. 94; *De fide*, l. IV, n. 8; *Epist.*, XV, n. 4, 8, t. XV, col. 1564 B, 1787 BC, 1899 BC; t. XVI, col. 1400 C, 641 AB, 997 A, 998 A. Ces âmes sont celles des patriarches, des prophètes, des apôtres, des martyrs des deux Testaments et même de quelques autres personnages du Nouveau.

A la fin du monde, les morts ressusciteront. Saint Ambroise distingue deux et même quatre ou cinq résurrections, la première marquant pour l'âme la reprise réelle du corps, les autres, métaphoriques, désignant l'entrée des élus au ciel ou leurs diverses purifications avant d'entrer définitivement au ciel. La première résurrection est suivie du jugement. Si, en réalité, tous les hommes doivent être jugés, Ambroise cependant, se conformant au langage de son temps, enseigne que ni les justes ni les impies (entendons par impies, les infidèles et les apostats) ne seront jugés, les premiers n'ayant pas besoin du jugement, les autres étant déjà jugés. Seuls donc seront *examinés* les pécheurs, c'est-à-dire les chrétiens dont les œuvres n'ont pas correspondu à la foi. *In ps. I*, n. 51, 54, 56, *P. L.*, t. XIV, col. 995. Ce jugement comporte ou entraîne immédiatement l'épreuve du feu : « Un feu est devant les ressuscités, que tous absolument doivent traverser. C'est le baptême de feu annoncé par Jean-Baptiste, *in Spiritu sancto et igne* (Matth., III, 11); c'est le glaive ardent du chérubin qui garde le paradis et au travers duquel il faut passer : *omnes igne examinabuntur; omnes oportet per ignem probari quicumque ad paradisum redire desiderant.* OMNES : Ambroise n'excepte pas Jésus-Christ lui-même ni ses apôtres; les saints qui dès maintenant sont entrés au ciel n'y sont entrés qu'à travers le feu du jugement. *In ps. CXVIII*, serm. III, n. 14-16; serm. XX, n. 12-14; *in ps. XXXVI*, n. 26, *P. L.*, t. XV, col. 1292-1293, 1564; t. XIV, col. 1026-1027. Seulement l'effet de ce feu sur ceux qui le traversent est fort différent suivant la condition morale où ils se trouvent; si différent que notre auteur, en un passage, distingue deux sortes de feu, proprement purificateur pour les fautes légères, l'autre vengeur pour les fautes plus lourdes et qui se confond avec le feu préparé au diable et à ses anges. *In ps. CXVIII*, serm. III, n. 15-17, *P. L.*, t. XV, col. 1293. Cette distinction cependant n'est pas partout maintenue; cf. *In ps. XXXVI*, n. 26, t. XIV, col. 1026 C, et l'on peut croire que le même feu, dans ses hauteurs, purifie les justes et, dans ses profondeurs, torture les méchants. Quoi qu'il en soit, tous, avons-nous dit, traversent le feu du jugement. Les impies et les apostats, *sacrilegi qui superbi in Deum jactavere convicia*, en sont saisis comme par un feu vengeur qui les retient : *alii in igne remanebunt... ministros autem impietatis ultor ignis exuret;* ils sont précipités dans le lac de feu brûlant. *In ps. XXXVI*, n. 26, t. XIV, col. 1026 C. Aux justes parfaits, au contraire, ce feu paraît comme une rosée qui les rafraîchit : argent pur, ils ne contiennent pas de plomb à séparer : tels ont été les apôtres : *Joanni (evangelistæ) cito versabitur igneus gladius; quia non invenitur in eo iniquitas quem dilexit æquitas. In ps. CXVIII*, serm. XX, n. 12, 13, t. XV, col. 1564; cf. *In ps., XXXVI*, n. 26, t. XIV, col. 1027 A. Quant aux chrétiens ordinaires, ou bien leurs bonnes œuvres l'emportent sur leurs fautes et leur souffrance du feu de l'épreuve, proportionnée à ces fautes, sera relativement de peu de durée (Dieu a eu soin de les châtier d'avance) et leur délivrance sera prompte : *absolutio enim matura sanctorum est... præsto est venia. In ps. CXVIII*, serm. XX, n. 22 sq.; *Epist.*, II, n. 16, t. XV, col. 1568; t. XVI, col. 921 D; ou bien — et ce sont les plus nombreux (cf. *In ps. XI*, n. 7, t. XIV, col. 1122 C) — leurs fautes l'emporteront sur leurs bonnes œuvres, et ils partageront, pour un temps du moins, le sort des impies et des apostats : ils seront brûlés du même feu et épurés comme un vil plomb qui ne contient que peu d'argent. *In ps. CXVIII*. serm. XX, n. 13; serm., III, n. 15, t. XV, col. 1564 BC, 1293 A.

En quoi consisteront proprement leurs tourments?

Ils consisteront tout d'abord dans l'exclusion du royaume de Jésus Christ, dans l'éloignement de Dieu et des élus. *In ps. XXXIX*, n. 17; *De Nabuthe*, n. 16, 18; *De excessu fratris*, l. II, n. 11, t. XIV, col. 1115 B, 770-771; t. XVI, col. 1375. Mais ils comporteront aussi des peines positives. Dans son commentaire sur saint Luc, l. VII, n. 204, 205, t. XIV, col. 1844 AB, saint Ambroise, à la suite d'Origène, a expliqué métaphoriquement le feu, les vers, les grincements de dents, les ténèbres extérieures des remords, du désespoir, des obscurités intérieures des damnés. On ne saurait méconnaître cependant qu'ailleurs il a représenté l'enfer comme un lac de feu, et la peine des damnés comme le tourment du feu. *In ps. XXXVI*, n. 26; *De Nabuthe*, n. 52; *De fide*, l. II, n. 119, t. XIV, col. 1026 C, 783 A; t. XVI, col. 608 B. Sa pensée sur ce point, manquait sans doute de consistance.

Mais où elle est très consistante, c'est sur la durée respective de ces peines. Pour les démons et les impies, les infidèles et les apostats, cette durée sera éternelle. Ils ne seront pas anéantis, leur châtiment n'aura pas de fin. *In ps. I*, n. 47 sq.; *De bono mortis*, n. 11; *In ps. CXVIII*, serm. III, n. 17; serm., VIII, n. 58; serm. XXI, n. 8; *De fide*, l. II, c. 119; *De pænitentia*, l. I, n. 22; t. XIV, col. 990 BC, 526 B; t. XV, col. 1293 D, 1388 BC, 1582 C; t. XVI, col. 608 B, 493 BC. Pour les simples pécheurs, il en va autrement : la justice à leur égard est mêlée de miséricorde : ils sont loin du salut, mais ils n'en sont pas complètement séparés : « Leur foi les secourra et leur obtiendra leur pardon, bien qu'il y ait de l'injustice dans leurs œuvres. » Ils seront sauvés par leur foi, *sic tamen salvi quasi per ignem*. Et c'est pourquoi ils seront brûlés, mais non consumés *(si non exurimur, tamen urimur). Omnes enim qui sacrosanctæ Ecclesiæ copulati, divini nominis appellatione censentur prærogativam resurrectionis et delectationis æternæ gratiam consequentur. In ps. CXVIII*, serm. XX, n. 23, 24, 29; serm. XXII, n. 26; *In ps. XXXVI*, n 26; *De excessu fratris*, l. II, n. 116, t. XV, col. 1568, 1569, 1598 C; t. XIV, col. 1026 C; t. XVI, col. 1408 BC. Les peines des pécheurs condamnés seront donc seulement temporaires; elles auront une fin. Ambroise en marque-t-il la durée? Oui, d'une manière générale; il écrit : *Qui autem non veniunt ad primam resurrectionem, sed ad secundam reservantur, isti urentur donec impleant tempora inter primam et secundam resurrectionem, aut si non impleverint, diutius in supplicio permanebunt. In ps. I*, n. 54, *P. L.*, t. XIV, col. 995 A.

Cet enseignement eschatologique, dont nous empruntons le résumé à J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 345-348, contient, à côté d'hésitations et même d'erreurs héritées d'Origène, tout le dogme du purgatoire et même un commencement d'explication théologique. Sans doute il y a erreur à vouloir sauver tous les croyants, à cause même de leur foi (saint Jérôme lui-même a adopté cette erreur): mais cette longue purification des pécheurs avant leur entrée définitive dans le paradis, voilà bien le purgatoire. Il n'y manque que le mot. La seconde résurrection, avons-nous dit, serait métaphorique et désignerait l'accession des fidèles à la félicité éternelle. C'est ce que laisse entendre le commentaire *In Lucam*, l. V, n. 61, *P. L.*, t. XV, col. 1738 AC. La peine des pécheurs durerait donc au moins jusque-là. Au moins, disons-nous : *si non impleverint*, DIUTIUS *in supplicio permanebunt*. En sorte que, pour certains, la résurrection compterait quatre ou cinq moments divers. Cf. *In ps. I*, n. 56; *De excessu fratris*, l. II, n. 116, t. XIV, col. 995-996; t. XVI, col. 1408 BC. La délivrance du corps constitue un premier royaume de Dieu; être avec le Christ après la résurrection en constitue un second, et même dans ce second royaume, il y aura un *processus mansionum* parce que l'élu n'arrivera que progressivement et graduellement à la pleine possession de sa félicité : *Absolutus igitur per Domini crucem... consolationem in ipsa possessione (terræ lux) reperies: consolationem sequitur delectatio, delectationem divina miseratio. Quem autem Dominus miseretur et vocat; qui vocatur videt vocantem; qui Deum viderit in jus divinæ generationis assumitur, tuncque demum quasi Dei filius, cælestis regni divitiis delectatur. Ille igitur incipit, hic repletur. In Lucam*, l. V, n. 61, t. XV, col. 1738 BC. Non seulement les hypothèses sur la nature des peines purificatrices de l'autre vie sont touchées par Ambroise, mais encore la conception d'une ascension progressive vers la béatitude, dont Catherine de Gênes parlera plus tard avec tant d'amour, se retrouve déjà dans les écrits de l'évêque de Milan.

7. *L'Ambrosiaster.* — La doctrine de l'*Ambrosiaster* sur la purification d'outre-tombe a beaucoup de points de similitude avec celle de saint Ambroise.

Comme saint Hilaire et saint Ambroise, l'*Ambrosiaster* partage les hommes en trois catégories : les saints et les justes, qui ont mis d'accord leurs œuvres et leur foi; les pécheurs, c'est-à-dire les chrétiens, qui, nonobstant leur foi, ont mal vécu, et enfin les impies, apostats infidèles, athées. Tous ressusciteront, mais seuls les pécheurs seront jugés, le cas des autres étant manifeste. Les pécheurs seront condamnés au feu, mais seulement pour un temps. Ils en sortiront, *soluto debito*. A la différence des impies que le feu tourmentera éternellement, les pécheurs seront *purifiés* par le feu, et la raison en est qu'il doit leur être utile d'avoir cru au Christ. Cette doctrine est exprimée dans le commentaire sur I Cor., III, 13-15.

Uniuscujusque opus quale sit, ignis probabit... Si cujus opus arserit, detrimentum patietur. Opus, quod ardere dicitur, mala doctrina est, quæ interibit... Damnum autem pati, est pœnas perpeti. Quis enim in pœna positus, jacturam non facit? Ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem... Ideo autem dixit : sic tamen quasi per ignem, ut salus hæc non sine pœna sit; quia non dixit : salvus erit per ignem; sed cum dicit : sic tamen quasi per ignem, ostendit salvum illum quidem futurum, sed pœnas ignis passurum; ut per ignem purgatus fiat salvus, et non sicut perfidi æterno igne in perpetuum torqueatur; ut ex aliqua parte operæ pretium sit, credidisse in Christum. *P. L.*, t. XVII, col. 211; cf. *In epist. ad Rom.*, c. V, 14; *In epist. II ad Tim.*, c. II, 20, *P. L.*, t. XVI, col. 99 C, 518 D.

Avec l'erreur miséricordieuse du salut de tous les chrétiens, c'est encore la forme archaïque du feu du jugement, inspirée de I Cor., III, 11-15, qui domine la pensée de l'*Ambrosiaster*. On se tromperait donc étrangement, en jouant pour ainsi dire sur l'expression « purifiés par le feu », si l'on voulait trouver ici mot pour mot la formule des théologiens latins après saint Grégoire le Grand du « feu du purgatoire ».

8. *Saint Jérôme.* — Si farouche adversaire qu'ait été saint Jérôme à l'égard d'Origène (qu'il avait cependant tant admiré avant 394), il n'en est pas moins vrai que Jérôme continue, comme Ambroise et l'*Ambrosiaster*, à penser que tous les chrétiens, si pécheurs qu'ils soient, seront finalement sauvés. Et c'est là proprement une conception origéniste. C'est la conclusion de son commentaire sur Isaïe, LXVI, 24. Si le démon et les impies, les apostats et les athées doivent souffrir éternellement, les pécheurs chrétiens seront purifiés, et leur sentence au jugement sera mêlée de miséricorde : *Et sicut diaboli et omnium negatorum atque impiorum qui dixerunt in corde suo : Non est Deus, credimus æterna tormenta; sic peccatorum et tamen christianorum, quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, moderatam arbitramur et mixtam clementiæ sententiam judicis. P. L.*, 1866, t. XXIV, col. 704 B. Plus nettement encore, dans *Epist.*, CXIX, n. 7 (vers 406): *Qui enim tota mente in Christo confidit, etiamsi ut homo lapsus mortuus fuerit in peccato, fide sua vivit in perpetuum. Alioqui mors ista communis et credentibus et non*

credentibus debetur æqualiter; et omnes pariter resurrecturi sunt, alii in confusionem æternam, alii, ex eo quod credunt, in sempiternam vitam. *P. L.*, t. XXII, col. 973; cf. *Epist.*, XXXIX, n. 3; *In Danielem*, VII, 9; *In Lucam*, XVI, t. XXII, col. 469; t. XXV, col. 556 BC; t. XXIX, col. 673 D.

9. *Saint Paulin de Nole et Prudence.* — Peut-être serait-il possible de trouver chez ces deux auteurs quelques allusions à la peine purificatrice du feu dans le jugement futur. Le premier, en effet, exhorte les fidèles à prier Dieu, afin que leurs œuvres ne soient pas semblables au bois, au foin, à la paille, mais plutôt à l'argent, à l'or, aux pierres précieuses. Il parle de ce feu savant *(ignis ille sapiens)* par lequel nous passerons pour être examinés; il importe de n'en être pas enveloppé pour subir la punition de sa brûlure. *Epist.*, XXVIII, n. 1, 2, *P. L.*, t. LXI, col. 309 BC; cf. XXXVI, n. 2, col. 351 D. Même pensée dans un poème, VII, *ibid.*, col. 449 D :

Opus per omne curret ignis arbiter,
Quod non cremarit flamma, sed probaverit,
Illud perenni præmio pensabitur.
Quod concremanda gesserit, damnum feret,
Sed ipse salvus evolabit ignibus
Tamen subusti corporis signis miser
Vitam tenebit...

Le poète Prudence a, lui aussi, des vers où il chante « la peine légère qui doit le brûler miséricordieusement. » *Hamartigenia*, v. 966, *P. L.*, t. LIX, col. 1078 B.

Paulin de Nole admettait, lui aussi, que le pécheur croyant serait sauvé en raison de sa foi. Cf. *Poema*, VII, *P. L.*, t. LXI, col. 450 A.

Conclusion. — De cette première partie de notre enquête chez les Pères latins, nous conclurons que, malgré les obscurités de pensée et les hésitations d'expression, la foi en des peines purificatrices dans l'au-delà est déjà très nettement formulée par les Pères. Sans doute c'est une croyance répandue communément au IVe siècle que tous les *chrétiens*, si pécheurs qu'ils soient, seront tôt ou tard, en raison de leur foi, réunis à Dieu. Affirmer que cette foi est, en toute hypothèse, la *fides caritate formata*, comme l'insinue le P. de Groot, *Conspectus historiæ dogmatum*, t. I, Rome, 1931, p. 198, c'est proposer une exégèse quelque peu facile. Ce serait trop beau et les textes ne fournissent aucune base à cette interprétation.

Aussi bien la croyance miséricordieuse des Pères semblait solidement appuyée par I Cor., III, 15; et c'est pourquoi ce texte de saint Paul revient sans cesse à la base de toutes les affirmations sur le sort futur des âmes. C'est dans la foi chrétienne qu'on plaçait la vertu, capable d'opérer le salut de tous ceux qui la professaient. Par cette foi, le chrétien est fondé sur Jésus-Christ, et, quelles que soient les œuvres inutiles ou mauvaises édifiées sur ce fondement, si le feu doit dévorer les œuvres, le fondement étant solide, le chrétien lui-même sera épargné.

Un instant de réflexion suffit à nous convaincre que ce feu purificateur du jugement contient implicitement ou mieux constitue sous sa forme première le dogme du purgatoire, aussi bien chez les Latins que chez les Grecs. Sans doute les Latins, jusqu'à la fin du IVe siècle, exagèrent cette doctrine puisqu'ils regardent comme susceptibles d'être purifiés tous les chrétiens pécheurs sans exception. Sans doute aussi l'expression de la doctrine du purgatoire est encore entourée de bien des hésitations héritées des conceptions plus ou moins archaïques touchant l'état des âmes dans l'autre vie. Il faudra donc, pour que la ligne traditionnelle de la doctrine du purgatoire s'affirme plus ferme et plus nette que le génie de saint Augustin vienne, sur ce point, comme sur tant d'autres, imposer la direction de sa lumineuse théologie.

2° *Saint Augustin.* — Toute l'enquête qui précède montre la part d'exagération contenue dans l'affirmation de Hofmann, selon qui saint Augustin aurait été le premier Père à formuler d'une manière précise la doctrine du purgatoire, simplement insinuée chez les Pères antérieurs. Voir plus loin, col. 1221. L'exposé qui va suivre en montrera la part de vérité. On y verra aussi ce qu'il y a de tendancieux dans l'assertion de J. Turmel, selon qui Augustin n'affirmerait pas le purgatoire et fut simplement, à la fin de sa vie, sur le point de l'accorder. *Eschatologie à la fin du IVe siècle*, dans *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1900 (tiré à part, p. 59-61).

1. *Précisions apportées par saint Augustin sur l'état des âmes après la mort.* — Le premier bienfait apporté par la théologie augustinienne fut de réagir sensiblement contre la théorie si répandue dans les premiers siècles d'une période d'attente pour les âmes avant l'entrée dans le bonheur ou dans le malheur éternels. Sans doute, même avant Saint Augustin, on pourrait trouver, aussi bien chez les Grecs (voir ici JUGEMENT, t. VIII, col. 1786-1787), que chez les Latins (col. 1796, et ci-dessus, col. 1215 au bas), des textes montrant que les âmes sont en possession du bonheur ou du malheur éternels aussitôt après le jugement particulier. Néanmoins il reste encore un certain flottement dans la pensée de beaucoup de Pères concernant le séjour des âmes et la plénitude de la récompense des élus ou de la punition des damnés. Tout en demeurant encore à bonne distance de nos précisions actuelles, la théologie d'Augustin apporte sur ce sujet difficile des lumières qui orientent la pensée chrétienne vers les solutions définitives. Pour saint Augustin, aussitôt après la mort, le sort éternel est fixé, et les âmes criminelles sont enfermées dans un lieu de tourments, et les âmes justes dans un séjour de repos et de bonheur : les damnés souffrent déjà du feu infernal, et les élus jouissent de la vision de Dieu. Il ne s'agit pas de restreindre cette vision aux seuls martyrs; si Augustin parle spécialement des martyrs, c'est qu'à eux principalement il appartient de régner avec Jésus-Christ. Mais les autres saints sont dans la même paix qu'eux. *Paradis et sein d'Abraham* ne sont qu'une façon de parler pour désigner une des nombreuses demeures du ciel. Sur tous ces points, voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2444-2447. Là où la théologie d'Augustin est encore en hésitation, c'est sur la question de l'apport réalisé à la résurrection, par le fait de la reprise du corps par l'âme au bonheur ou au malheur éternels. « A la résurrection supplices et récompenses des âmes recevront, d'après Augustin, un complément bien plus substantiel que la théologie ne l'enseignera plus tard, et c'est là, croyons-nous, la différence essentielle entre sa théorie et l'enseignement commun. » Col. 2447.

Il n'en reste pas moins vrai que la perspective d'un jugement *purificateur* après la résurrection générale se trouve nettement brisée. C'est *après le jugement particulier* qu'il conviendra désormais de chercher l'époque des peines purificatrices. Mais encore faudra-t-il dissiper les équivoques fondées sur l'interprétation de I Cor., III, 15. Ce sera le deuxième service rendu à la théologie du purgatoire par l'évêque d'Hippone.

2. *L'interprétation miséricordieuse de I Cor., III, 11-15, rejetée par saint Augustin.* — Nous avons entendu les partisans du salut de tous les chrétiens invoquer I Cor., III, 11-15, en faveur de leur opinion; pour être sauvé, il suffit de demeurer dans l'unité catholique, car ainsi l'on conserve le Christ comme fondement. Augustin connaît cette opinion. *De civ. Dei*, l. XXI, c. XXI, XXVI, *P. L.*, t. XLI, col. 734, 743. D'autres, ajoute Augustin, considèrent que la foi seule procure le salut, quelles que soient les œuvres. *Ibid.*, l. XXI, c. XXVI, n. 1, col. 743; *De fide et operibus*, n. 24, t. XL, col. 213. Sans doute la sentence du jugement dernier concerne

les œuvres; mais le feu éternel qu'elle comporte ne concerne pas les chrétiens. *De fide et operibus*, n. 25, col. 214. A cette argumentation des miséricordieux, Augustin réplique que le Christ lui-même a voulu dissiper toute équivoque; n'a-t-il pas ajouté, en parlant des méchants, coupables d'œuvres mauvaises : *sic ibunt illi in combustionem æternam?* Matth., xxv, 46. Donc il faut conclure que leur combustion sera éternelle comme le feu, *erit ergo æterna combustio, sicut ignis*. *De fide et operibus, loc. cit.*

D'autres arguments montrent bien l'insuffisance de I Cor., III, 11-15, pour prouver la thèse miséricordieuse. D'autres textes, en nombre impressionnant, indiquent clairement la nécessité des œuvres pour le salut : insuffisance de la foi sans les œuvres, proclamée par saint Jacques, II, 14; nécessité d'une conscience pure pour que le baptême produise le salut, I Pet., III, 21; inutilité de la foi en l'absence de la charité, I Cor., XIII, 2-3, exclusion des criminels de toute espèce du royaume de Dieu, I Cor., VI, 9, 10; Gal., v, 19-21; enfin nécessité, proclamée par Jésus-Christ lui-même d'observer les commandements. Matth., XIX, 17. D'ailleurs, dans la sentence du jugement dernier, Jésus-Christ ne reproche pas aux damnés de n'avoir pas cru en lui, mais de n'avoir pas accompli les bonnes œuvres. En conséquence, I Cor., III, 15, ne doit pas être interprété dans le sens que lui donnent les miséricordieux. *De fide et operibus*, n. 26, col. 214. Ailleurs saint Augustin fait observer que ce feu doit éprouver tous les hommes sans distinction, bons et méchants; les parfaits eux-mêmes doivent le traverser pour parvenir au salut. Il n'est donc pas possible de l'identifier avec le feu de l'enfer. *Enchir.*, c. LXVIII, t. XL, col. 264; cf. *De civ. Dei.*, l. XXI, c. XXVI, n. 3, t. XLI, col. 744.

Que sera donc ce feu? C'est ici que commence la partie constructive de la doctrine de saint Augustin. Pour l'exposer objectivement, il faut séparer nettement ce qui est présenté comme certain, ce qui est présenté comme possible ou vraisemblable.

3. *L'existence de peines purificatrices dans l'autre vie est, pour Augustin, une vérité absolument certaine.* — Dans ses différentes explications sur le *feu*, instrument du salut annoncé par saint Paul, I Cor., III, 13-15, saint Augustin considère toujours que le bois, le foin, la paille, symbolisent des attachements coupables, sans doute, mais non cependant au point de faire passer Jésus-Christ après les biens terrestres. *De fide et operibus*, n. 27, 28, t. XL, col. 215, 216; *Enchir.*, c. LXVIII, col. 264; *De civ. Dei*, l. XXI, c. XXV, n. 2, t. XLI, col. 741. Il y a donc des fidèles qui, tout en gardant l'essentiel des préceptes de Jésus-Christ, sont trop attachés aux plaisirs des sens et aux affections permises. *Id., ibid.; Enchir.*, c. LXVIII, col. 264. Ce sont de tels chrétiens qui ont besoin de miséricorde, et ils n'en sont pas indignes. *De civ. Dei.*, l. XXI, c. XXIV, n. 2; *Enchir.*, c. CX, col. 283.

Ces chrétiens, entachés d'une culpabilité qui cependant n'est pas suffisante pour entraîner leur damnation, devront expier, avant le jugement dernier, soit en ce monde, soit dans l'autre, leur trop grand attachement aux biens terrestres. Voilà ceux qui seront sauvés *quasi per ignem*, c'est-à-dire après avoir subi différentes peines : *temporarias pœnas alii in hac vita tantum, alii post mortem, alii et nunc et tunc, verumtamen ante judicium illud severissimum novissimumque patiuntur. De civ. Dei*, l. XXI, c. XIII, t. XLI, col. 728. On le voit, il ne s'agit plus d'une expiation au jugement même, mais antérieure au jugement; assertion très ferme chez Augustin et qu'il renouvelle plus loin sans l'ombre d'hésitation, c. XVI, col. 731. Plus nettement encore, c. XXIV, n. 2, col. 738, il affirme que ces peines, souffertes par les âmes des défunts, leur obtiendront, au jugement, miséricorde *ut in ignem non mittantur æternum.*

Ainsi donc, après la mort, l'âme coupable devra subir, selon la nature de sa culpabilité, l'une ou l'autre peine : *vel ignem purgationis, vel pœnam æternam. De Genesi contra Man.*, c. XX, n. 30, *P. L.*, t. XXXIV, col. 212. Aussi Augustin demande-t-il à Dieu pour lui-même de le purifier en cette vie, pour n'avoir pas à souffrir après la mort le feu purificateur, *emendatorio igne. In ps.*, XXXVII, n. 3, *P. L.*, t. XXXVI, col. 397. C'est toujours d'ailleurs I Cor., III, 13-15, qui inspire ainsi sa pensée et lui fait distinguer du feu des damnés le feu qui sert d'expiation pour les justes, *emendabit eos qui per ignem salvi erunt. Id., ibid.*

4. *La nature du feu purificateur est encore, pour Augustin, incertaine.* — Jusqu'ici, il est bien acquis, contre les miséricordieux, que le texte de saint Paul, *quasi per ignem*, ne saurait concerner que les fautes plus ou moins légères. C'est sans conteste, d'un feu purificateur qu'il est ici question. Mais de quelle nature est ce feu? Saint Augustin reste hésitant sur la réponse exacte à donner. Ordinairement, il s'attache au sens métaphorique : Feu des épreuves et des châtiments de cette vie? *De civ. Dei*, l. XXI, c. XXVI, *P. L.*, t. XLI, col. 743; *De fide et oper.*, n. 27, t. XL, col. 216. C'est ainsi que, par rapport aux objets symbolisés par le bois la paille, le foin, ce feu est « une douleur purifiante, qui résulte nécessairement de la perte (de ces) objets, non pas certes préférés à Jésus-Christ, mais tout de même aimés avec excès ». A. Lehaut, *L'éternité des peines de l'enfer dans saint Augustin*, Paris, 1912, p. 69. Est-ce la mort avec ses douleurs et ses séparations inévitables? *De civ. Dei*, l. XXI, c. XXVI, n. 4, t. XLI, col. 745; *Enchir.*, c. LXVIII, *P. L.*, t. XL, col. 264. Ainsi, « le feu, ce n'est plus la souffrance causée par la perte de biens temporels, mais cette perte elle-même qui effectivement laisse intacts les édifices d'or, d'argent, de pierres précieuses, c'est-à-dire les trésors de pensées divines, tandis qu'elle détruit les édifices de bois, de foin, de paille, c'est-à-dire les affections purement terrestres, mais exemptes d'un caractère criminel qui arracherait l'âme du fondement qu'est le Christ ». Lehaut, *ibid.*

Mais la pensée d'Augustin sur ce point n'est ni ferme ni définitive : d'autres interprétations lui paraissent possibles. *De civ. Dei.*, l. XXI, c. XXVI, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 744. Aussi peut-être existe-t-il, entre la mort et le jugement, un feu réel qu'on peut concevoir à la manière du feu de l'enfer. *De civ. Dei.*, *loc. cit.*, n. 4, col. 745. *Non redarguo, quia forsitan verum est*, déclare saint Augustin. Nous l'avons déjà entendu d'ailleurs désigner les peines d'outre-tombe par les expressions *ignis purgationis, ignis emendatorius*. L'expression *ignis purgatorius*, qui va désormais avoir droit de cité dans la théologie catholique, est employée dans l'*Enchiridion*, c. LXIX, t. XL, col. 265. C'est la dernière explication probable que le grand évêque donne de *quasi per ignem*. Il vient de parler des purifications possibles en cette vie par l'épreuve de la tribulation, et il ajoute : *Tale aliquid etiam post hanc vitam fieri, incredibile non est, et utrum ita sit, quæri potest et aut inveniri aut latere, nonnullos fideles per ignem quemdam purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari, non tamen tales, de quibus dictum est, quod regnum Dei non possidebunt, nisi convenienter pœnitentibus eadem crimina remittantur.* Et si quelque purification est encore nécessaire au moment du jugement, le « feu du jugement » achèvera cette purification en certaines âmes : *igne judicii novissimi mundabuntur. De civ. Dei*, l. XX, c. XXVI, n. 1, t. XLI, col. 701.

Pour être bien comprise, la pensée d'Augustin doit être rétablie dans sa synthèse générale. Il apparaît ainsi, d'une part, qu'Augustin tient comme très certaines les peines purificatrices de l'autre vie; d'autre

part, qu'il est très hésitant sur la nature même de ces peines : sa pensée oscille entre le feu métaphorique et le feu réel. Ce sera, somme toute, la position qu'adoptera l'Église elle-même en proposant aux fidèles la croyance au purgatoire.

5. *Questions secondaires.* — Saint Augustin a exprimé sa pensée sur *l'intensité* des peines purificatrices de l'autre vie. Il ne faut pas se faire illusion : elles dépasseront toutes les douleurs de la terre. Parce que l'Apôtre a dit : *salvus erit...*, on méprise ce feu. Mais prenez garde : *ita plane quamvis salvi per ignem, gravior tamen erit ille ignis, quam quidquid potest homo pati in hac vita.* Et Augustin ajoute : *Et nostis quanta hic passi sunt mali et possunt pati. In ps. XXXVII*, n. 3, t. XXXVI, col. 397.

La *durée* du purgatoire ne peut être conçue au delà du jugement dernier. La sentence finale ne connaît plus que les élus et les réprouvés. *De civ. Dei*, l. XXI, c. XIII, t. XLI, col. 728; cf. c. XVI, col. 730. Et nous avons déjà vu que, si certaines âmes ont encore besoin de purification à ce moment, elles seront purifiées complètement par le feu du jugement. Augustin fait appel à ce sujet à l'autorité de Malachie, III, 1-6, et d'Isaïe, IV, 4 : *videtur evidentius apparere in illo judicio quasdam quorundam purgatorias pœnas futuras. De civ. Dei*, l. XX, c. XXV, col. 700.

Enfin, l'*état des âmes* du purgatoire est suffisamment indiqué par Augustin au cours de toutes ses explications du *quasi per ignem.* Ce sont des âmes qui ont encore à expier, mais qui néanmoins ont gardé ou recouvré la grâce de Dieu. Dans l'*Enchiridion*, c. CX, *P. L.*, t. XL, col. 283, il redit que ceux-là seuls sont soulagés par les prières de l'Église, qui ont *mérité* durant leur vie, d'être aidés par les suffrages des vivants. Cf. *De octo Dulc. quæst.*, q. II, *P. L.*, t. XL, col. 157-158. Enfin, il signale expressément que les enfants baptisés, morts avant d'avoir commis des fautes personnelles, sont délivrés non seulement de l'enfer, mais de toute peine purificatrice : *non solum pœnis non præparetur æternis, sed ne ulla quidem post mortem purgatoria tormenta patiatur. De civ. Dei*, l. XXI, c. XVI, *P. L.*, t. XLI, col. 730.

3° *Après saint Augustin.* — 1. *Le cadre de l'enseignement.* — La grande autorité de saint Augustin a réduit les perspectives eschatologiques à leurs exactes proportions. Désormais l'idée d'une rétribution repoussée jusqu'à l'époque du jugement dernier est bannie de l'enseignement commun des auteurs. Seul Cassien fait encore exception, n'accordant aux âmes, avant le jugement général, qu'un avant-goût de ce qui les attend après. *Collationes*, l. I, c. XIV, *P. L.*, t. XLIX, col. 503 B. La doctrine commune est ainsi formulée par saint Césaire d'Arles : « Quand le corps, pour lequel nous avons tant de complaisance, commence à être dévoré par les vers dans le tombeau, l'âme est présentée à Dieu par les anges dans le ciel; et là déjà, si elle est juste, elle sera couronnée, ou, si elle est pécheresse, elle sera projetée dans les ténèbres. » *Serm.*, CCCI, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1382. Cf. Gennade, *De eccles. dogmat.*, c. LXXIX, *P. L.*, t. LVIII, col. 998 C; saint Grégoire, *Moral.*, l. IV, n. 56; l. XIII, n. 48; *In evangel.*, hom. XIX, n. 4; *Dialog.*, l. IV, c. XXVIII, *P. L.*, t. LXXV, col. 666, 1037, 1156; t. XXXVI, col. 365; saint Isidore, *Sentent.*, l. I, c. XIV, n. 16, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 568; saint Julien de Tolède, *Prognosticon*, l. I, c. XIII, *P. L.*, t. XCVI, col. 468; saint Bède le Vénérable, *Hist. eccl.*, l. V, c. XII, *P. L.*, t. XCV, col. 250.

Tout naturellement la doctrine du purgatoire s'insère entre le moment du jugement particulier et l'entrée au ciel des âmes justes. Il semble que les hésitations de saint Augustin sur la nature du feu disparaissent et que les auteurs envisagent un feu réel, analogue à celui de l'enfer. Nous arrivons ainsi par eux à la conception latine, telle que nous la trouverons systématisée chez les théologiens du Moyen Age.

2. *Saint Césaire d'Arles.* — L'enseignement de saint Césaire est en corrélation avec sa doctrine sur les péchés. Césaire distingue deux sortes de péchés : les péchés capitaux *(capitalia)* et les péchés menus *(minuta)*. Des uns et des autres il dresse même une liste détaillée. Voir CÉSAIRE D'ARLES, t. II, col. 2180.

Les péchés capitaux non pardonnés conduisent infailliblement l'âme en enfer. Cf. col. 2182. Mais les péchés menus n'empêchent pas l'entrée de l'âme au ciel : ils doivent simplement être auparavant expiés, soit sur cette terre par les bonnes œuvres, soit dans l'autre vie par les peines du purgatoire. L'enseignement de Césaire sur ce point est très net et très ferme. Commentant I Cor., III, 15, il écrit :

Ceux qui comprennent mal ce texte se laissent tromper par une fausse sécurité. Ils croient que, édifiant sur le fondement du Christ des crimes capitaux, ces péchés pourront être purifiés en passant à travers le feu et qu'ainsi ils pourront parvenir ensuite à la vie éternelle. Corrigez, mes frères, cette manière de comprendre : se flatter d'une pareille issue, c'est se tromper lourdement. Dans ce feu de passage *(transitorio igne)*, dont l'Apôtre a dit : *lui-même sera sauvé, mais comme à travers le feu*, ce ne sont pas les péchés capitaux, mais les péchés menus qui seront purifiés... Bien que ces péchés, selon notre croyance, ne tuent pas l'âme, ils la défigurent... et ne lui permettent de s'unir à l'époux céleste qu'au prix d'une extrême confusion... C'est par des prières continuelles et des jeûnes fréquents, que nous parvenons à les racheter..., et ce qui n'a pas été racheté par nous devra être purifié dans ce feu dont l'Apôtre a dit : (l'ouvrage de chacun) *sera révélé par le feu; ainsi le feu éprouvera l'œuvre de chacun.* I Cor., III, 13... Ainsi donc, pendant que nous vivons en ce monde, mortifions-nous..., et ainsi ces péchés seront purifiés en cette vie, de telle sorte que, dans l'autre, ce feu du purgatoire ou ne trouve rien ou ne trouve en nous que peu de chose à dévorer. Mais, si nous ne rendons pas grâces à Dieu dans nos afflictions et si nous ne rachetons pas nos fautes par de bonnes œuvres, il nous faudra demeurer dans le feu du purgatoire aussi longtemps que nos péchés menus l'exigeront pour être consumés, comme du bois, du foin et de la paille.

Que personne ne dise : Que m'importe de demeurer au purgatoire si je dois ensuite parvenir à la vie éternelle! Ah! ne parlez pas ainsi, très chers frères, car ce feu du purgatoire sera plus pénible que toute peine que nous pouvons concevoir, éprouver et sentir en ce monde... *Serm.* CIV, n. 1 sq., *P. L.*, t. XXXIX, col. 1946-1948.

Le sermon se continue par des exhortations à la pénitence et pour les péchés graves, dont les flammes éternelles ne nous purifieraient jamais (n. 2, col. 1946), et pour les péchés menus, afin de ne pas demeurer longtemps dans la souffrance avant d'entrer sans tache et sans rouille, dans la vie éternelle. *Ibid.*, n. 5. col. 1947-1948.

Dans un autre sermon (CCLII, n. 3, col. 2212), Césaire applique au feu purificateur de l'autre vie le « fleuve de feu » dont parle Daniel, VII, 10, en rapprochant cette expression de I Cor., III, 15 : plus nos péchés fourniront de matière au feu, et plus notre séjour en ce feu sera long. *Quanta fuerit peccati materia, tanta et pertranseundi mora; quantum exegerit culpa, tantum sibi ex homine vindicabit quædam flammæ rationabilis disciplina.* L'âme non encore purifiée est semblable à la marmite vide, qu'Ézéchiel commande de placer sur des charbons ardents afin qu'elle soit dégagée de sa rouille. Ez., XXIV, 11.

On voit en quel sens réaliste a évolué la tradition latine en ce qui concerne la nature des peines purificatrices de l'autre vie!

3. L'auteur inconnu du *De vera et falsa pœnitentia* (qui est certainement d'une époque bien postérieure, voir PÉNITENCE, col. 911) rappelle à celui qui cherche au moment de la mort une pénitence vraie qu'il doit s'attendre à trouver la miséricorde divine plus

grande encore que sa propre iniquité. Mais, même si sa conversion lui rend la vie (de la grâce), on ne peut lui promettre d'échapper à toute peine, car « il lui faudra auparavant être purifié dans le feu du purgatoire, qui reporte dans l'autre vie le fruit de la conversion. Bien que ce feu ne soit pas éternel, il est néanmoins remarquablement douloureux et la souffrance qu'on endure par lui dépasse tout ce qu'on peut souffrir ici-bas. » N. 17, 18, *P. L.*, t. XL, col. 1118.

4. *Saint Grégoire le Grand.* — Avec lui l'évolution de la théologie du purgatoire est terminée. Ses œuvres fournissent sur le sujet une abondante littérature.

Les *Dialogues* posent directement la question : Faut-il croire à un feu du purgatoire après la mort? La réponse est nettement affirmative : il faut admettre un feu purificateur pour effacer les petites fautes. La Vérité a déclaré que celui qui blasphémerait contre l'Esprit-Saint ne verrait son péché remis ni en ce monde ni dans l'autre, Matth., XII, 31-32, nous laissant entendre que certaines fautes peuvent être remises sur terre, d'autres même dans l'autre vie. Mais un tel traitement est réservé aux petits péchés ou aux péchés graves qui comportent une erreur d'ignorance. Cette croyance au purgatoire s'appuie également sur l'affirmation de saint Paul, I Cor., III, 15. Grégoire pense qu'il est difficile d'entendre ce feu du feu de la tribulation présente; il s'agit donc d'un feu purificateur futur. Celui-là sera sauvé par ce feu, qui aura édifié sur le fondement (du Christ) non du fer, de l'airain ou du plomb, c'est-à-dire des péchés plus graves et donc une matière trop dure pour être fondue par le feu, mais du bois, du foin et de la paille, c'est-à-dire des péchés légers que le feu consume facilement. *Dial.*, l. IV, c. XXXIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 396. Plus loin saint Grégoire confirme son enseignement en rapportant avec une singulière complaisance certaines révélations privées sur le sort d'âmes tourmentées dans le feu, où visiblement l'imagination se donne libre carrière. Cf. c. LV, col. 420. On trouve également des allusions directes au « feu du purgatoire », *ignis purgationis*, dans l'*Expositio in septem psalmos pænitentiales*, I (ps. VI, 1) et dans le commentaire sur le I[er] livre des Rois, c. II, n. 26, 27, deux œuvres attribuées à Grégoire le Grand, mais certainement apocryphes, *P. L.*, t. LXXIX, col. 553, 123.

Il est intéressant d'ailleurs de constater que, pour saint Grégoire, le fait de n'être point réunie à Dieu constitue déjà, pour l'âme séparée du corps, une sorte de châtiment : *sunt quorumdam justorum animæ quæ a cælesti regno quibusdam adhuc mansionibus differuntur; in quo dilationis* DAMNO *quid aliud innuitur, nisi quod de perfecta justitia aliquid minus habuerunt? Dial.*, l. IV, c. XXV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 357. C'est déjà, esquissée d'un mot, la distinction appliquée par la théologie postérieure aux peines du purgatoire, peine du dam et peine du sens.

D'autres questions subsidiaires sont agitées par Grégoire; nous n'en retiendrons ici qu'une, qui prélude aux investigations curieuses des théologiens: De quelle nature sera ce feu purificateur? Comment pourra-t-il s'alimenter? Comment brûlera-t-il sans consumer? Pour Grégoire, le feu atteindra l'âme tout en brûlant le corps (il s'agit évidemment du feu de l'enfer, mais celui du purgatoire est de même nature). Ce feu de la géhenne est corporel, sans quoi il ne serait pas un feu véritable. Mais il n'est allumé par aucune industrie humaine et n'a pas besoin d'être alimenté par du bois. Créé une fois pour toutes par Dieu, il dure inextinguible et n'a besoin d'aucun entretien pour conserver toute son ardeur. *Moral.*, l. XV, c. XXIX; cf. c. LXVI, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1094, 1915-1916. Quant à l'âme séparée, « nous disons qu'elle est saisie par le feu, quand elle est dans le tourment du feu et en le voyant et en le sentant ». *Dial.*, l. IV, c. XXIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 365. Ce n'est pas seulement en voyant le feu, mais en expérimentant son ardeur que l'âme souffre, *non solum videndo, sed etiam experiendo*. D'ailleurs, Grégoire glisse rapidement sur le problème, car il conclut aussitôt : « Si le diable et ses anges, incorporels qu'ils sont, doivent être torturés par un feu corporel, quoi d'étonnant que les âmes avant d'être réunies à leurs corps, puissent sentir les tourments corporels? » Col. 368.

5. *Les docteurs espagnols* de l'époque font écho à saint Grégoire.

Saint Taïon, évêque de Saragosse, reprend l'interprétation de I Cor., III, 15, favorable au feu du purgatoire, tout en concédant que l'expression *ignis* désigne ici le feu de la conflagration. Il rappelle l'exégèse apportée par saint Grégoire : les péchés légers seuls sont désignés par le bois, le foin, la paille; car, pour symboliser les péchés graves, il faudrait prendre le fer, l'airain, le plomb. Enfin, dernière précision, qui est un écho de la doctrine de saint Augustin, ne profiteront du feu purificateur que ceux qui l'auront mérité pendant leur vie mortelle. *Sent.*, l. V, c. XXI, *P. L.*, t. LXXX col. 975 BD.

Saint Isidore de Séville s'étend assez longuement sur la nécessité morale d'un purgatoire. Plusieurs textes scripturaires indiquent que seuls entreront directement dans le royaume des cieux ceux qui auront souffert ici-bas, cf. Matth., V, 3; V, 10, ou auxquels aura été appliqué le pouvoir de lier et de délier, Matth., XVIII, 18. Donc ceux qui, sans se séparer du Christ, se seront quelque peu éloignés de lui *(longiuscule)* devront avant d'entendre la sentence du juge, *venite benedicti*, être purifiés. Il y aura donc une purification dans l'au-delà, cf. Marc., III, 29, une sorte de baptême par le feu, Matth., III, 11. Isidore applique la première partie de Luc., III, 17, à l'épreuve du purgatoire, insistant sur la différence du baptême par le feu et de la combustion par le feu : *aliud est enim igne baptizari, aliud igne comburi inexstinguibili.* Le feu de la géhenne de Matth., V, 22, n'est que le feu du purgatoire, celui dont parle saint Paul, I Cor., III, 15. *De ordine creaturarum*, c. XIV, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 947-948. Interprétant comme Grégoire le bois, le foin, la paille des péchés légers, *crimina non principalia, quæ non multum nocent*, Isidore nous donne de ces péchés un certain nombre d'exemples colères, négligences dans la prière, paroles inutiles, usage immodéré du mariage, gourmandise, levers tardifs, etc. *Ibid.*, n. 11, col. 949. Notre auteur se demande si les pénitents qui reçoivent la réconciliation à l'article de la mort, reçoivent alors la pleine rémission de leurs fautes, de telle sorte qu'ils soient dispensés de passer par le feu purificateur. *Ipse scit*, répond-il, *qui, renes et corda conspiciens, pænitentiæ dignitatem considerat. Ibid.*, n. 12, col. 949 C. Enfin, la peine du purgatoire est une peine plus grave, plus acerbe, plus longue que n'importe quelle peine qu'on puisse concevoir sur terre. *Ibid.*, n. 12, col. 950 A.

Julien de Tolède reprend pour son compte cette dernière assertion, mais il se réfère à Augustin. Il invoque l'autorité de saint Grégoire pour affirmer l'existence d'un feu purificateur des fautes légères avant le jugement. A la suite d'Augustin, il distingue donc entre le feu de l'enfer, réservé à ceux à qui le Christ dira : « Retirez-vous de moi, maudits, dans le feu éternel », et le feu du purgatoire, créé pour ceux qu'il doit sauver. L'autorité d'Augustin l'incite aussi à confesser que ce feu du purgatoire existera avant le jugement dernier et précédera cet autre feu dans lequel les impies seront plongés par le jugement du Christ. Il est peut-être encore plus intéressant de souligner la différence dans l'intensité et la durée des peines du purgatoire : *puto quod sicut non omnes reprobi, qui in æternum ignem damnandi sunt, una eademque supplicii qualitate arde-*

bunt, sic omnes, qui per graves purgatorias pœnas salvi esse creduntur, non uno eodemque spatio temporis cruciatus spirituum sustinebunt, ut quod in reprobis discretione pœnarum, hoc in istis, qui per ignem salvandi sunt, mensura temporis agitetur. Prognostica..., l. II, c. XIX-XXIII, *P. L.*, t. XCVI, col. 483-486.

6. *Bède le Vénérable.* — Dans les œuvres de ce docteur, deux genres de textes sont à relever. Les uns, empruntés aux œuvres exégétiques, font écho à l'enseignement doctrinal des Pères précédents. D'autres, tirés de l'*Histoire ecclésiastique*, s'attachent au récit de certains faits merveilleux, lesquels n'ont vraisemblablement pas de fondement bien sérieux. Ces récits, du moins, témoignent de l'état d'esprit des chroniqueurs concernant la notion du purgatoire. On peut d'ailleurs en dire autant des anecdotes dont saint Grégoire a émaillé ses *Dialogues*.

Au point de vue doctrinal, Bède est un disciple de Grégoire. Dans le *Commentaire sur les psaumes* (œuvre d'authenticité douteuse), au ps. XXXVII, 1, on distingue ceux qui seront repris par Dieu dans sa *fureur*, c'est-à-dire ceux qui n'auront pas construit l'édifice de leur vie sur le Christ, et ceux qui seront repris par Dieu dans sa *colère*, c'est-à-dire ceux qui auront bâti leur édifice sur le fondement du Christ, mais auront mêlé à l'or, le bois, la paille, le foin, c'est-à-dire auront commis des péchés véniels, plus ou moins considérables, Ceux-ci seront donc repris par Dieu dans sa colère, c'est-à-dire seront, avant le jugement dernier, *placés dans le feu du purgatoire*, afin que soit purifié tout ce qui en eux est impur. *P. L.*, t. XCIII, col. 680. Comme les auteurs précédents, Bède pense que les peines du purgatoire sont plus graves que tout ce qu'on peut imaginer. *Ibid.*, col. 681 B. Voir également *Hist. eccl.*, l. III, c. XIX, *P. L.*, t. XCV, col. 147.

Sur la durée du purgatoire, Bède sait qu'après le jugement dernier il n'y aura plus de purgatoire. Mais il estime que, si leur peine n'est pas abrégée par les prières, les aumônes et les suffrages des vivants, certaines âmes resteront en purgatoire jusqu'à ce jugement; de ce nombre sont en particulier les âmes qui n'ont fait pénitence qu'au moment de la mort. *Hom.*, I, n. 4, *P. L.*, t. XCIV, col. 30; cf. *Hist. eccl.*, l. V, c. XII, *P. L.*, t. XCV, col. 250.

Dans ce chapitre de son *Histoire ecclésiastique*, Bède rapporte la vision d'un chrétien mort, puis ressuscité, à qui le purgatoire et l'enfer ont été montrés. Le purgatoire renferme deux lieux différents. Dans l'un, à côté de tourbillons de flammes dévorantes, soufflent en ouragans la neige et les frimas : les âmes vont des flammes à la glace, sans trouver jamais de repos. Ces âmes sont « les âmes de ceux qui, différant la confession de leurs fautes et remettant sans cesse leur amendement, se réfugient cependant dans la pénitence au moment même de la mort et quittent leurs corps en cet état. Ceux-là cependant, parce qu'ils se sont confessés ou tout au moins repentis à l'heure de la mort, parviendront tous au royaume des cieux au jour du jugement. » L'autre lieu est un lieu agréable et fleuri. « Là sont rassemblées les âmes de ceux qui meurent ayant accompli de bonnes œuvres, mais qui cependant ne sont pas assez parfaits pour entrer immédiatement dans le royaume des cieux. Tous cependant, au jour du jugement, entreront dans la joie du royaume céleste et seront admis à la vision du Christ. Et tous ceux qui sont parfaits en toute parole, œuvre ou pensée, parviennent, aussitôt leur âme séparée du corps, au royaume céleste. » *P. L.*, t. XCV, col. 250.

On trouve là déjà comme un avant-goût des spéculations théologiques postérieures sur l'inégalité des peines du purgatoire, intensité et durée.

7. *Du VIIIe au XIIe siècle.* — Nous avons déjà indiqué les auteurs qui durant ce laps de temps, ont continué, sur les peines du purgatoire, l'enseignement traditionnel de l'Église latine. Voir FEU DU PURGATOIRE, t. V, col. 2259. Il n'en est peut-être aucun qui ne s'appuie sur I Cor., III, 15, pour y trouver, soit directement, soit indirectement, mais le plus souvent directement, l'enseignement d'un feu purificateur dans l'autre vie. Pour un certain nombre même, c'est là tout leur enseignement : citons Remi d'Auxerre, Rathier de Vérone, Burchard de Worms, Rupert de Deutz, Hildebert du Mans. Saint Bruno invoque également II Pet., III, 10-12, et Bruno de Segni, Matth., XII, 31-32. Hildebert du Mans est vraisemblablement le premier qui ait employé l'expression : « le purgatoire ». *Serm.*, LXXXV, *P. L.*, t. CLXXI, col. 741. Plusieurs ajoutent à cette idée centrale l'affirmation du soulagement des âmes souffrantes par les suffrages : ainsi saint Boniface de Mayence, Gérard de Cambrai.

Si les autres auteurs sont un peu plus explicites, ils manquent en général d'originalité.

Alcuin reconnaît que I Cor., III, 15, se rapporte au feu du jugement; mais il pense qu'on peut y voir le feu du purgatoire. C'est ce feu qui séparera les justes des impies, les justes encore entachés de menus péchés. De plus les mérites divers des justes (auxquels répondent les *multæ mansiones* de l'Évangile) appellent divers degrés de purification. *De fide SS. Trinitatis*, l. III, c. XXI, *P. L.*, t. CI, col. 53.

Raban Maur, après avoir invoqué en faveur du purgatoire le texte de Matth., III, 11, donne de I Cor., III, 13-15, une interprétation plus complète. Bien qu'on puisse entendre ce feu du feu de la tribulation , on peut l'appliquer au feu du purgatoire qui fera la séparation des justes, comme l'insinue Luc., III, 17. *In Matth.*, l. I, c. III, *P. L.*, t. CVII, col. 773. Toutefois, dans son commentaire sur I Cor., III, 15, l'auteur observe que le feu doit éprouver même les justes complètement innocents. Il y aura donc comme un double feu, le feu spirituel qui touchera les parfaits dès cette vie, le feu de l'épreuve judiciaire dans l'autre : *quos ignis spiritalis in præsenti temporum examinat, in futuro judicio per ignem probabit. In I Cor., P. L.*, t. CXII, col. 36. Mais il ne faut pas s'abuser et croire que tout péché sera purifié : il ne saurait être question ici que des péchés moindres. *Ibid.*, col. 38 A. Et, plus complet qu'Isidore de Séville (auquel il semble avoir emprunté plus d'un trait), l'archevêque de Mayence énumère un certain nombre de péchés pour lesquels aucune purification n'est à envisager en dehors de la pénitence de cette vie. Enfin le purgatoire sera de longue durée, *longo tempore cruciandi*. Col. 39 D. Tandis que les pécheurs *non per purgatorium ignem transire merebuntur ad vitam, sed æterno incendio præcipitabuntur ad mortem*. Id., *ibid.*

Haymond d'Halberstadt est sur le purgatoire un des auteurs les plus complets du haut Moyen Age. Dans le *De varietate librorum*, il établit, par I Cor., III, 15, l'existence du purgatoire, réservant aux péchés légers les expressions bois, foin, paille, qu'il oppose au fer, plomb, airain des péchés graves. C. I, *P. L.*, t. CXVIII, col. 933. L'or, l'argent, les pierres précieuses représentent les pensées que les justes ont pour Dieu *(cogitare quæ sunt Dei)*; tandis que le bois, le foin, la paille, représentent les pensées qui s'attachent aux choses du monde. Le feu séparera les unes des autres. Mais, plus les justes auront donné d'affection aux biens périssables, plus tard aussi seront-ils sauvés ; *quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari...* Mais les criminels ne doivent pas attendre le salut dans l'autre vie, à moins de s'être repentis ici-bas de leurs crimes et d'en avoir obtenu rémission. Col. 934. Plus loin (c. V), traitant de la différence des peines, il insistera sur une idée analogue : *tanto illis minus vel majus ignis purgatorii extendetur supplicium, quanto hic minus vel amplius bona transitoria dilexerunt*. Col. 935.

Donc inégalité des peines. Le c. V oppose les peines purificatrices de la vie présente aux peines purificatrices de la vie future. Les uns expient dès maintenant, les autres expieront après la mort. Col. 935. Haymond réfute ensuite l'opinion, si courante au IXe siècle, qu'il suffit d'avoir le fondement de la foi pour être purifié par le feu : *contra eos qui per fidem solam absque bonis operibus per ignem purgatorium salvi esse creduntur.* La foi seule ne suffit pas : ce serait faire mentir saint Jacques, et saint Paul lui-même, qui énumère les œuvres qui méritent l'enfer (cf. I Cor., VI, 9-10), y contredirait. Col. 935-936. Parmi les justes, certains iront immédiatement au ciel à leur mort, d'autres passeront par le purgatoire. Col. 936 C. Les c. VII-IX, font valoir la puissance de l'intercession de l'Église en faveur des âmes souffrantes, par la prière, les aumônes, l'offrande du saint sacrifice de la messe : l'auteur s'appuie sur saint Grégoire. Col. 937. Enfin, après avoir rappelé que la crainte à l'heure de la mort pouvait, pour certaines âmes peu coupables, être un moyen de purification, Haymond conclut que le purgatoire aura lieu avant le jugement. Col. 943. Du même écrivain on trouve encore quelques lignes sur le purgatoire dans son *Commentaire sur Isaïe*, l. III, c. LXVI, *P. L.*, t. CXVI, col. 1081.

On pourrait citer également divers ouvrages d'imagination où les auteurs font du purgatoire et de l'efficacité des suffrages en faveur des âmes souffrantes un tableau qui a du moins la valeur de témoignage historique par rapport à la croyance fondamentale de l'Église. Ainsi le *Liber de visione et obitu Wetini monachi*, d'Hetton, ancien évêque de Bâle, *P. L.*, t. CV, col. 774 sq.; et plus tard, le curieux *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii, Hibernorum apostoli*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 977 sq.

Paschase Radbert appuie le dogme du purgatoire sur Matth., III, 11. Bien que le Saint-Esprit soit feu, on dit ici que le baptême se fera dans l'Esprit-Saint *et* par le feu. Mais de quel feu s'agit-il? S'il faut l'entendre du purgatoire, la purification apportée par ce baptême ne pourra se produire que sur les péchés légers, comme l'exige I Cor., III, 15. Mais Paschase Radbert admet un autre feu, le feu du divin amour, qui est allumé au saint autel par l'eucharistie et doit dévorer tous les fidèles. *In Matth.*, l. II, c. III, *P. L.*, t. CXX, col. 165-166.

Pierre Damien à deux siècles de distance, parle incidemment du purgatoire dans deux sermons (LVIII et LIX). La seule note spéciale qu'il donne à son enseignement, c'est — et tant d'autres l'avaient déjà fait avant lui — d'insister sur la nécessité de n'admettre à la purification du feu que les péchés légers. Les crimes sont destinés à l'enfer. *P. L.*, t. CXLIV, col. 831 A, 837-838.

La nature des peines du purgatoire inspire à *Honorius d'Autun* des suggestions assez hasardées : *post mortem vero purgatio erit aut nimius calor ignis, aut magnus rigor frigoris, aut aliud quodlibet genus pœnarum. Elucidarium*, l. III, n. 3, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1158 D. L'auteur veut de toute évidence établir un parallélisme entre les pénalités du purgatoire et celles que certains auteurs contemporains et lui même (col. 1159 D) entrevoyaient en enfer, interprétant de l'enfer Job, XXIV, 19. Voir ENFER, t. V, col. 108. Honorius reste davantage dans la note traditionnelle en affirmant que la plus petite peine du purgatoire est supérieure au plus grand mal qu'on puisse concevoir sur terre. *Ibid.*, col. 1158 D.

Les derniers textes patristiques à signaler sont de *saint Bernard*. Nous en avons relevé cinq. *Sermo in obitu Domni Humberti*, n. 8, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 518 BC; *Serm.*, XVI, *De diversis*, n. 5, col. 571 D; XXXVIII, *De diversis*, n. 6, col. 619 B. Ce sont de simples allusions au feu par lequel il faudra passer afin que soit éprouvée l'œuvre de chacun. Le serm. XLII, *De quinque regionibus*, ajoute à la notion du purgatoire, crucifiant les âmes qui y attendent la résurrection, l'idée de peines diverses, *prius cruciandi aut calore ignis, aut rigore frigoris, aut alicujus gravitate doloris.* L'hypothèse très hasardée du froid, juxtaposée à la conception de la peine du feu, montre bien que la peine du feu n'est pas considérée encore comme une vérité absolument certaine. Bernard ajoute que nous pouvons et devons soulager les âmes souffrantes ; les damnés ne méritent pas d'être rachetés, les élus du ciel n'ont pas besoin de rédemption; *restat ut ad medios transeamus per compassionem, quibus juncti fuimus per humanitatem.* Col. 663 D. Et il conclut : *Surgam in adjutorium illis, interpellabo gemitibus, implorabo suspiriis, orationibus intercedam, satisfaciam sacrificio singulari.* Col. 664 A. Enfin, dans le *In Cantica*, serm. LXVI, n. 11, saint Bernard réfute « ceux qui n'admettent pas le purgatoire », et contre eux il en appelle à Matth., XII, 32. Col. 1100. « Ceux-là » sont les « albanais » et les « apostoliques », voir ces mots, t. I, col. 658; 1631.

Conclusion. — Partie des mêmes perspectives que la tradition orientale, la tradition latine s'est engagée, sous l'influence du génie de saint Augustin, dans une voie nouvelle, plus précise et plus logique que la position adoptée par les Pères grecs. Tandis que ceux-ci, en ce qui concerne la peine positive, purificatrice des péchés, dans l'autre vie, s'en tiennent plus ou moins à la conception archaïque du feu du jugement, les Pères latins se sont aperçus des difficultés théologiques inhérentes à cette conception. Reléguer la peine purificatrice au moment de la parousie, c'est s'obliger pour ainsi dire à maintenir, pour les âmes séparées de leurs corps, cet état d'attente mal défini qui, dans la logique du système, ne peut prendre fin qu'au jour du jugement général. Situation difficilement conciliable avec le sentiment de l'Église touchant la rétribution immédiate réservée aux martyrs et aux grands saints. Augustin en est donc arrivé à concevoir la peine purificatrice comme infligée entre la mort et le jugement dernier, mais il hésitait encore à considérer cette peine comme infligée par l'instrument du feu. Au jugement dernier le feu de la conflagration générale se présentait naturellement à l'esprit comme instrument de purification. Avant le jugement on pouvait se demander quel feu serait cet instrument. Les hésitations d'Augustin ne se retrouvent plus chez ses successeurs et disciples : une transposition fut bien vite faite, et le « feu du purgatoire » proposé comme instrument de purification, au lieu et place du feu de la fin du monde. Et c'est toujours à I Cor., III, 15, que les auteurs se réfèrent pour justifier leur théorie par l'Écriture sainte.

On ne saurait voir dans cette référence commune une interprétation dogmatique du texte. Les Pères ont trop varié entre eux sur ce point au cours des siècles; ils ont même trop hésité sur le sens à donner à ce passage, et surtout ils n'ont jamais laissé entendre qu'ils prétendaient donner la pensée du magistère. D'où il suit qu'autant leur doctrine sur l'existence d'une peine ultra-terrestre, purificatrice des fautes légères ou des restes du péché, doit être tenue comme l'expression authentique d'une croyance officielle de l'Église, autant leurs explications sur la nature de cette peine — le feu — devra être considérée comme une simple opinion n'engageant pas l'enseignement de l'Église elle-même. C'est ce que plus tard, conscient des exigences de la vérité, le concile de Florence saura reconnaître.

II. LA DOCTRINE DES SUFFRAGES POUR LES MORTS DANS L'ÉGLISE LATINE. — Dans l'Église latine, comme dans les Églises orientales, aucune hésitation sur l'utilité des suffrages des vivants offerts pour le soulagement des âmes des défunts. Pour ne pas multiplier sans nécessité les textes — aucune controverse n'étant ici possible — nous nous contenterons de l'es-

sentiel, en interrogeant successivement les Pères, les conciles, la liturgie, l'épigraphie.

1° *Les Pères.* — 1. *Avant saint Augustin.* — Nous avons signalé la célèbre *Passion de Perpétue*, qui nous montre la martyre implorant Dieu en faveur de l'âme de son petit frère Dinocrate et lui obtenant de passer du lieu de misère où il était retenu dans un lieu de rafraîchissement, de rassasiement et de joie. *Passio S. Perpetuæ*, VII-VIII, éd. Arm. Robinson, dans *Texts and studies*, t. I, fasc. 2, p. 72; cf. *P. L.*, t. III, col. 34.

Ce texte nous reporte à Carthage et c'est aussi dans l'Église d'Afrique que l'on trouve les premiers témoignages explicites sur l'efficacité des suffrages pour les défunts. Tertullien écrit, à propos d'un défunt, que, dans l'intervalle écoulé entre sa mort et sa sépulture, il fut accompagné de la prière du prêtre : *cum in pace dormisset et morante adhuc sepultura, interim oratione presbyteri componeretur. De anima*, c. LI, *P. L.*, 1866, t. II, col. 782 B. On ne sait si cette prière du prêtre est déjà un acte liturgique, mais du moins on sait que déjà l'on priait pour les morts. Dans le *De exhortatione castitatis*, Tertullien tire argument, contre les secondes noces, de l'embarras où se trouverait un veuf remarié et tenu par l'usage à faire les prières et les oblations annuelles pour l'âme de sa femme défunte. C. XI, *P.L.*, t. II, col. 975 C. Même embarras pour la veuve remariée, qui « pour l'âme de son mari (défunt) prie et demande pour lui le rafraîchissement et la réunion dans la première résurrection, et fait des offrandes au jour anniversaire de sa mort ». *De monogamia*, c. X, *P. L.*, t. II, col. 992 C. C'est encore à Tertullien qu'on doit le renseignement relatif à la coutume d'offrir l'eucharistie pour les défunts le jour de leur enterrement et le jour anniversaire de leur mort. *De corona*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 99 A.

Saint Cyprien relate que les évêques ses prédécesseurs ont porté une loi interdisant à un mourant de constituer un clerc son exécuteur testamentaire, *ac si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo, nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur; neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece, qui ab altari sacerdotes et ministros voluit avocare. Epist.*, I, n. 2, Hartel, p. 466. Ce texte nous apprend deux faits intéressants. Tout d'abord que l'habitude d'offrir le sacrifice eucharistique pour les défunts était une tradition reçue à l'époque de Cyprien dans l'Église de Carthage; ensuite qu'être nommé au *Memento* de la liturgie était un privilège hautement apprécié. La discipline qui privait de cette faveur certains coupables était déjà une arme redoutable entre les mains des évêques. Les anniversaires des martyrs étaient également commémorés par l'offrande du sacrifice eucharistique, mais avec une intention toute différente, comme il ressort des expressions différentes de Cyprien, qui ne donne pas à entendre que les martyrs puissent avoir besoin des prières des vivants. *Epist.*, XII, n. 2, Hartel, p. 503; XXXIX, n. 3, p. 583. Au contraire, les vivants peuvent avec raison se recommander aux prières des trépassés. *De habitu virginum*, n. 24; *Epist.* LX, n. 5, Hartel, p. 205 et 695.

Arnobe, aux environs de 300, présente un curieux témoignage. Il proteste contre la destruction des églises parce qu'on y prie pour les vivants et *pour les morts : Cur immaniter conventicula dirui? in quibus summus oratur Deus, pax cunctis et venia postulatur...., adhuc vitam degentibus et resolutis corporum vinctione. Adv. Nationes*, l. IV, c. XXXVI, *P. L.*, t. V, col. 1076.

Au IVe siècle les témoignages de saint Ambroise et de saint Jérôme sont à recueillir. Le premier, écrivant à un ami qui pleure la mort de sa sœur, fait cette recommandation : « Il ne faut pas tant la pleurer que l'assister de vos prières; ne l'attristez pas par vos larmes, mais recommandez plutôt son âme à Dieu par des oblations. » *Epist.*, XXXIX, n. 4; voir aussi, dans le même sens, *De obitu Valentiniani*, n. 56, 78, *P. L.*, t. XVI, col. 1146 B, 1136, 1142 C. Dans l'oraison funèbre de l'empereur Théodose, saint Ambroise rappelle la coutume des Églises de consacrer certains jours à la prière pour les morts, en certaines Églises, le troisième et le trentième; en d'autres, le septième et le quarantième. N. 3, col. 1448 B. Plus loin il s'adresse à Dieu en ces termes : « Accorde, Seigneur, le repos à ton serviteur Théodose, ce repos que tu as préparé à tes saints... Je l'aimais, c'est pourquoi je veux l'accompagner au séjour de la vie; je ne le quitterai pas tant que, par mes prières et mes lamentations, il ne sera pas reçu là-haut, sur la montagne sainte du Seigneur, où ceux qu'il a perdus l'appellent. » *De obitu Theodosii*, n. 36, 37, *P. L.*, t. XVI, col. 1460 AB.

Jérôme, lui, dans sa lettre à Pammachius pour le consoler de la mort de sa femme, fait l'éloge de sa conduite. « D'autres, dit-il, répandent sur les tombeaux de leurs épouses des bouquets de violettes, de roses, de lis, de fleurs empourprées! et c'est là toute leur consolation. Notre cher Pammachius verse le parfum de l'aumône sur une cendre sanctifiée, sur des ossements vénérables. Oui, voilà les aromates qu'il répand en leur honneur, se souvenant qu'il est écrit : « Comme l'eau « éteint le feu, ainsi l'aumône efface le péché. » (Eccli., III, 33). » *Epist.*, LXVI, n. 5, *P. L.*, t. XXII, col. 642.

2. *Saint Augustin.* — Ce maître si ferme dans son enseignement sur l'existence de peines purificatrices dans l'autre vie, est tout aussi affirmatif sur le secours apporté aux défunts par nos prières, nos aumônes, nos offrandes du saint sacrifice. « Nul doute, dit-il, que les prières de la sainte Église et le sacrifice salutaire et les aumônes des fidèles n'aident les défunts à être traités plus doucement que leurs péchés ne mériteraient. En effet, ce que nous avons appris de nos Pères (c'est-à-dire de la primitive Église) et ce qu'observe l'Église universelle, c'est de faire mémoire, dans le sacrifice, de ceux qui sont morts dans la communion du corps et du sang de Jésus-Christ et, en même temps, de prier et d'offrir pour eux ce sacrifice. Par ailleurs, qui doute que les œuvres de miséricorde soient profitables aux morts, si toutefois ils ont vécu comme il convenait? » *Serm.*, CLXXII, n. 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 936. Même doctrine dans l'*Enchiridion*, avec la remarque finale plus accentuée : « On doit affirmer que les âmes des défunts sont soulagées par la piété de leurs (amis) vivants, quand pour elles sont offerts dans l'Église le sacrifice du divin Médiateur ou des aumônes. Mais ces suffrages profitent à ceux qui, pendant leur vie, ont mérité d'en tirer profit après leur mort. Car on peut avoir en un genre de vie éloigné aussi bien de la perfection, qui après la mort se passe de tels secours, que de l'impiété, qui les rend inutiles... » *Loc. cit.*, c. CX, t. XL, col. 283; Cf. *De octo Dulcitii quæstionibus*, q. II, n. 3, col. 158.

Saint Augustin est revenu sur cette doctrine dans le petit traité *De cura gerenda pro mortuis*, écrit vers 421 en réponse à une question de Paulin de Nole sur l'avantage qu'il y a d'être enseveli près des tombeaux des martyrs. Saint Paulin ne pouvait mettre d'accord la dévotion à ce genre de sépulture dans le voisinage d'un corps saint et la parole de saint Paul : *Tous les hommes seront jugés suivant ce qu'ils auront fait pendant leur vie.* Cf. Rom., II, 6. Augustin lui répond que les bonnes œuvres des vivants peuvent être utiles aux défunts dont la vie fut édifiante. La sépulture dans le voisinage des corps saints a ce bénéfice indirect de provoquer des prières plus ferventes dont les défunts retirent profit. Qu'importe si les défunts ignorent le soin que nous prenons de leurs tombeaux. L'important est de prier pour eux. Et Augustin d'invoquer l'autorité de II Mach., XII, 32. Mais la tradition seule suffirait à nous inciter à ce devoir, car, « même si la prière pour les morts ne se trouvait pas indiquée dans les Écritures,

l'autorité de l'Église est ici souveraine, puisqu'elle consacre la coutume de réserver une place, dans les prières du prêtre à l'autel, pour le *memento* des morts ». N. 3, t. XL, col. 593. Aussi Augustin conclut-il : « N'omettons pas les supplications pour les âmes des défunts; l'Église prie et ordonne de prier pour tous ceux qui sont morts dans la famille chrétienne, même sans les nommer tous et dans un *memento* général, afin que la mère commune supplée ainsi aux pères et mères, aux fils, parents et amis qui ne sont pas là pour remplir ce devoir. » *Ibid.*, n. 6, col. 596.

C'est de mille manières différentes que le grand évêque exprime sa pensée sur ce point. Dans ses *Confessions* il relate la coutume d'offrir le saint sacrifice pour le défunt devant la tombe même, avant la déposition du corps. *Conf.*, l. IX, c. XII, *P. L.*, t. XXXII, col. 777; cf. *Cont. Faustum*, l. XX, c. XXI, t. XLII, col. 384. Contre l'hérésiarque Aérius il affirme l'utilité des suffrages pour les défunts. *De hær.*, CLIII, t. XLII, col. 593. Quoi de plus touchant que les paroles d'Augustin sur sa mère défunte? De toute son âme, il prie pour elle : « Dieu de mon cœur..., je ne songe pas aux vertus de ma mère, pour laquelle je vous rends grâces avec bonheur. C'est pour ses péchés que je vous prie. Pardonnez-lui, Seigneur, ses dettes. N'entrez pas en jugement avec elle. Souvenez-vous qu'étant près de finir sa vie elle ne pensa pas à son corps et qu'elle s'abstint de demander la pompe des funérailles; tout ce qu'elle souhaita ce fut qu'*on fit mémoire d'elle à votre autel*, où elle savait que l'on offre la victime sainte qui efface l'arrêt de notre condamnation. » *Conf.*, l. IX, c. XIII, n. 35 sq, t. XXXII, col. 778. Et le fils et ses amis « prièrent pour elle avec ferveur pendant qu'on offrait le sacrifice de notre rédemption à son intention ». *Ibid.*, n. 32, col. 777. Et tout n'est pas fini avec ces prières immédiates, car elles peuvent se succéder indéfiniment. *Ibid.*, n. 37, col. 779.

Un texte de l'*Enchiridion* mérite une attention particulière, car il a donné lieu à une interprétation défectueuse, que nous avons relevée ici même. Voir MITIGATION DES PEINES, t. X, col. 1998 : « Lorsqu'on offre, dit Augustin, pour tous les défunts baptisés le sacrifice de l'autel ou celui de l'aumône, tous n'en profitent pas également. Pour ceux qui ont été très bons, ce sont des actions de grâces. Pour ceux qui n'étaient pas très mauvais, ce sont des propitiations. Pour les très mauvais, si elles ne sont d'aucun secours aux morts, elles sont une consolation pour les vivants; à ceux à qui elles sont utiles, elles le sont pour leur obtenir une pleine rémission de leurs fautes *ou du moins pour que leur damnation devienne plus tolérable.* » C. XXIX, *P. L.*, t. XL, col. 246. La « damnation » n'est ici pas autre chose que la peine du purgatoire.

En revanche, saint Augustin enseigne que les suffrages des vivants ne peuvent profiter aux damnés. C'est la meilleure preuve de l'exactitude de notre précédente interprétation. Voir *De cura pro mortuis gerenda* n. 2, 22, *P. L.*, t. XL, col. 593, 609.

3. *Après saint Augustin.* — L'enseignement de la tradition est si nettement établi qu'il devient inutile d'insister. Rappelons simplement pour mémoire deux passages de saint Grégoire le Grand où ce pape relate des apparitions de défunts demandant des prières pour le soulagement de leurs âmes et confirmant ce soulagement : pour l'âme du diacre Paschase, *Dial.*, l. IV, c. XL, *P. L.*, t. LXXVII, col. 397; pour l'âme du moine Justus, délivrée par la célébration de trente messes (origine du trentain grégorien), c. LV, col. 421. On peut historiquement, faire remonter jusqu'au IXe ou au VIIIe siècle la pratique des trente messes grégoriennes; on la retrouverait même antérieurement, surtout dans l'ordre bénédictin. Cf. Béringer, *Les indulgences*, trad. fr., t. I, Paris, 1925, p. 517, note 5.

Saint Isidore de Séville rapporte à l'institution apostolique l'usage universel de prier pour les morts et d'offrir pour eux le sacrifice eucharistique : *Sacrificium pro defunctorum fidelium animabus offerre vel pro eis orare, quia per totum hoc orbem custoditur, credimus quod ab ipsis apostolis traditum sit. Hoc enim ubique catholica tenet Ecclesia, quæ nisi crederet fidelibus defunctis dimitti peccata, non pro eorum spiritibus, vel eleemosynam faceret vel sacrificium Deo offerret. De ecclesiast. officiis*, l. I, c. XVIII, n. 11, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 757 A. C'est même en partant de ce fait de la prière pour les défunts qu'Isidore conclut à l'existence dans l'autre vie d'un purgatoire où sont remis certains péchés. N. 12, col. 757 AB. Il se demande ensuite pourquoi la rémission n'est pas accordée à tous, et il n'a pas d'autre réponse que le texte de saint Augustin, *Enchir.*, c. XXIX : voir ci-dessus, col. 1233. *Id.*, *ibid.*

2° *Conciles.* — Les anciens conciles de l'Église latine renferment fréquemment des décisions qui sont d'explicites confirmations de la doctrine catholique touchant l'efficacité de la prière et du sacrifice eucharistique pour les défunts.

1. *Certains conciles règlent l'application du sacrifice eucharistique à l'âme de pénitents décédés avant leur complète réconciliation.* — Les *Statuta Ecclesiæ antiqua* (qu'on donnait jadis comme canons du IVe concile de Carthage) donnent l'indication suivante : « Lorsque les pénitents qui se montrent zélés meurent par hasard pendant un voyage ou une traversée, alors qu'on ne peut leur porter secours, on doit prier et offrir le saint sacrifice pour eux. » Can. 79, Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. II, p. 119.

Le Ier concile de Vaison (442) est plus explicite encore : « Si les fidèles, après avoir reçu la pénitence, mènent une vie correcte en accomplissant les exercices de la satisfaction et viennent à mourir subitement dans les champs ou en voyage sans avoir été admis à la communion, on doit offrir pour eux le saint sacrifice *(oblationem recipiendam)*; ils doivent aussi être ensevelis comme les fidèles, car il serait injuste d'exclure des saints sacrifices ceux qui aspiraient avec ferveur aux saints mystères et qui, après s'être regardés pendant longtemps comme indignes à cause de leurs péchés, désiraient vivement y être admis, s'ils sont venus à mourir, sans le secours des sacrements, et alors qu'un prêtre ne leur aurait pas refusé la réconciliation. » Can. 2, Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 455.

Plus brièvement le IIe concile d'Arles (443 ou 452?) (que certains auteurs dénomment IIIe), s'exprime ainsi : « Quant à ceux qui meurent encore dans l'état de pénitence, on décide qu'on ne doit abandonner aucun d'eux sans la communion; mais, puisqu'il a honorablement pratiqué la pénitence, on doit accepter pour lui l'offrande (du sacrifice). » Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 466.

Le IIe concile d'Orléans (533) prescrit de recevoir les oblations des défunts pour ceux qui auront été exécutés à cause de quelque crime, à condition qu'ils ne se soient pas donné la mort de leurs propres mains. Can. 15, Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 1135.

Le XIe concile de Tolède (675) est tout aussi condescendant : « Au sujet de ceux qui, ayant reçu la pénitence, meurent avant d'être réconciliés..., on décrète que leur mémoire soit rappelée dans les églises et que l'offrande soit reçue par les prêtres pour leur délit. » (Autre texte : et que l'offrande destinée à leurs âmes, soit reçue.) On trouve ici, en effet, deux leçons. Soit : *oblatio pro eorum delicto*, Hardouin, t. III, p. 1029, et *oblatio pro eorum dedicata spiritibus*, Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 158.

2. *D'autres conciles interdisent l'application du sacrifice eucharistique à certaines catégories de criminels.* — Nous avons déjà trouvé cette restriction dans le concile d'Orléans, de 533.

Le IIe (?) concile de Braga, en 563, interdit de faire mémoire au sacrifice de la messe de tous ceux qui, de quelque façon que ce soit, se sont donné à eux-mêmes la mort; leurs corps ne seront pas ensevelis au chant des psaumes. Can. 16, Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 180.

Le concile d'Auxerre (578), interdit d'accepter les offrandes pour les suicidés. Can. 17, Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 219.

3. *Enfin l'on trouve, dans nombre de conciles anciens, certaines réglementations concernant la célébration des messes pour les défunts.* — Voici d'abord un canon d'un concile de Carthage, vers la fin du IVe siècle : interdiction de célébrer la messe sans être à jeun, sauf à l'anniversaire de la Cène. Si l'on doit faire mémoire de personnes mortes l'après-midi, on se contentera de réciter de simples oraisons, s'il ne se trouve personne à jeun pour célébrer. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 885 A.

Le IIe concile de Braga (563) nous fait connaître une coutume priscillianiste qu'il réprouve : « Quiconque, le jeudi saint, n'assiste pas à la messe, à jeun, dans l'église à une heure déterminée après none, mais, suivant l'usage de la secte des priscillianistes, célèbre, à partir de tierce, la solennité de ce jour, en interrompant le jeûne *après avoir assisté à une messe des morts*, qu'il soit anathème. » Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 178. Quelques années après (572), le IIIe (IIe) concile du même nom réprouve un autre usage priscillianiste, qui est de consacrer aux messes des morts après avoir bu du vin. Can. 10, Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 195.

Le IIe concile de Vaison (529) fait mention des messes pour les défunts à propos du *Kyrie eleison* et du *Sanctus*. « Aux messes du matin ainsi qu'à celles du carême et aux messes des morts, on doit dire trois fois *Sanctus*, ainsi que cela se pratique pour les messes solennelles. » Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 1114.

Le synode romain de 502 considère comme une impiété et un sacrilège de détourner de leur destination les biens laissés pour les pauvres aux églises, en vue d'obtenir de Dieu le salut et le repos éternel pour l'âme du donateur. Hardouin, t. II, p. 978.

Voici une curieuse interdiction portée par le XVIIe concile de Tolède (694) : « Quelques prêtres disent des messes des morts pour des vivants afin que ceux-ci meurent bientôt. Le clerc qui dira une pareille messe et celui qui la lui aura demandée seront l'un et l'autre déposés, bannis et à tout jamais excommuniés. » Can. 5; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 586.

On pourrait également citer les conciles d'une époque plus tardive, de Chalon-sur-Saône (813), can. 39, Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 1145, et de Worms (868), can. 80, Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, p. 465.

Un certain nombre de textes patristiques et conciliaires sont entrés dans le *Décret*, Ia part., dist. XXV, c. 4 *Qualis* (S. Grégoire), c. 5 *Qui in aliud* (Ps.-Augustin), Friedberg, col. 94 ; IIa part., caus. XIII, q. II, c. 21-24, col. 728-729; caus. XXVI, q. VI, c. 11 (Conc. d'Épaone), col. 1039; IIIa part., dist. V, c. 35 *Nullus*, col. 1422.

3° *La liturgie.* — Les textes rapportés plus haut de Tertullien et de saint Cyprien indiquent assez nettement que déjà au IIIe siècle la liturgie comportait le *Memento* des morts. Voir col. 1231. Au fur et à mesure de notre enquête, nous avons relevé des allusions au *Memento* des morts à la messe. Saint Augustin en témoigne au Ve siècle. Les anciennes liturgies en fournissent d'ailleurs maintes preuves par les prières intitulées *Post nomina, super diptycha*. Voir Muratori, *Liturgia romana vetus*, Venise, 1748, t. I, p. 761 ; t. II, p. 223; Mabillon, *Liturgia gallicana vetus*, 2e éd., Paris, 1729, p. 278, 289. Le canon de la messe romaine est décisif : *Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum qui nos præcesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus, locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur.*

Le *Memento* des morts est très certainement « une portion authentique du canon romain dans les deux recensions A et B ». Bishop, *On the early texts of the Roman Canon*, dans *The Journal of theol. studies*, t. IV, p. 577. Il ne figure pas cependant dans le sacramentaire gélasien, ni dans le ms. *164* de Cambrai, ni dans le ms. *Vat. Regin. 337*. Mais on le trouve dans le ms. *Vat. Ottob. 313*, aussi bien que dans le missel de Bobbio, Paris, Bibl. nat., *lat. 13 246*, dans le *Missale* de Stowe, Bibl. de l'Académie royale d'Irlande, et dans le *Missale Francorum*, ms. *Vat. Regin.*, *257*. S'il manque dans ces quelques exemplaires, c'est, dit Mgr Duchesne, parce que « cette formule servait de cadre aux diptyques des morts, que l'on récitait sur un texte spécial, un rouleau, un tableau ou autre chose de ce genre. » *Origines du culte chrétien*, Paris, 1908, p. 185, note. Ordinairement, en effet, après la lecture des diptyques qui renfermaient les noms des évêques et des fidèles morts dans la paix du Christ, le célébrant récitait l'oraison dite *Oratio post nomina*, par laquelle prêtre et assistants, demandaient à Dieu pour ces âmes le repos éternel. Duchesne, *op. cit.*, p. 124. Sur le *Memento* des morts dans le canon romain, voir dom Cabrol, art. *Canon*, dans *Dict. d'archéol.*, t. II, col. 1868.

Dans le rite ambrosien nous retrouvons le texte romain à un mot près : *Memento etiam, Domine, etc., lucis* AC *pacis ut indulgeas, deprecamur*, Cf. Paul Lejay, *Ambrosien (Rite)*, dans *Dict. d'archéol.*, t. I, col. 1411.

La liturgie mozarabe offre de nombreux exemples du souvenir des morts. Dom Férotin a publié un certain nombre de textes dans le *Liber sacramentorum mozarabicus*, 1912. Voir dom Cabrol, *Diptyques*, dans *Dict. d'archéol.*, t. IV, col. 1069-1071. Sur la lecture des noms des morts à la messe, voir ici MOZARABE *(Messe)*, t. X, col. 2529.

Dans la messe gallicane, les noms des morts étaient lus même en temps que ceux des vivants, à l'offertoire, avant la préface. Voir dom Cabrol, art. *Diptyques, loc. cit.*, col. 1074, et ici MESSE DANS LA LITURGIE, t. X, col. 1375. On trouvera, empruntés aux différents textes d'anciennes messes gallicanes, de nombreuses formules où revient le souvenir des morts. Voir l'art. *Diptyques, loc. cit.*, col. 1071-1073. Pour le *Memento* dans la messe celtique, voir ici t. X, col. 1382.

Sur les sacramentaires qui n'ont pas le *Memento* des morts après la consécration, voir *Diptyques, loc. cit.*, col. 1077 sq.

Dans le sacramentaire grégorien on trouve une série de messes *pro defunctis : pro episcopo defuncto; pro sacerdote defuncto; unius defuncti; in die depositionis, sive tertio, septimo trigesimoque; in anniversario; plurimorum defunctorum. P. L.*, t. LXXVIII, col. 214-218. Ces dernières indications nous remémorent que, dès les premiers siècles, l'usage s'est introduit de célébrer la mémoire des défunts à des jours déterminés. D'après les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XLII, c'est le troisième, le neuvième, le quarantième jour et le jour anniversaire. Ces dates sont conservées dans l'Église grecque. Voir ci-dessus, col. 1207. Le quarantième jour est attesté également par saint Ambroise. Voir col. 1232. En fixant le neuvième jour, les *Constitutions* semblent se référer aux usages civils du *novemdiale*. Le septième jour, dit saint Augustin, *auctoritatem habet in scripturis... septenarius numerus propter sabbati sacramentum præcipue quietis indicium est. Quæst. in Heptateuchum*, l. I, q. CLXXII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 596.

4° *L'épigraphie.* — L'épigraphie, en Occident comme en Orient, atteste la prière et l'offrande du saint sacrifice pour les morts. Mais cette question historique a déjà été abondamment traitée ici, à COMMUNION DES SAINTS *(Monuments de l'antiquité chrétienne)*, t. III,

col. 460-467. Il est néanmoins utile de dégager une synthèse doctrinale de tous ces documents. Dom Leclercq l'a fort heureusement tracée en un paragraphe que nous citons :

Il existe une série considérable de témoignages explicites de la prière pour les morts. Ce sont les acclamations et les vœux que les fidèles formulent pour les défunts. Parfois, c'est un simple souhait de félicité, de paix, car, pour les fidèles, ces mots *in pace* ne signifient pas seulement que le mort vivait en paix avec l'Église, dans l'orthodoxie des formules, mais encore qu'il jouit de la paix éternelle. C'est pourquoi on rencontre IN PACE VIXIT, IN PACE BENE DORMIT, qui rappellent la vie passée sur la terre et ces autres formules qui se rapportent à la vie future : QUIESCIT IN PACE ÆTERNA et ses variantes : REQUIESCIT IN PACE; VIVAS IN PACE; VALE IN PACE; IN PACE DOMINI DORMIAS; IN PACE... ET IN DOMO ÆTERNA DEI; IN PACE ET REFRIGERIUM. Il faut donc se garder de croire que la formule « dors en paix » veuille exprimer une pensée analogue à celle des gentils qui ne croient ni à la vie future ni à la résurrection, et pour lesquels ces mots auraient le sens de « repose ici à jamais ». Le repos est une allusion à la posture du cadavre étendu et immobile comme on l'est pour dormir, de même que « cimetière » évoque l'idée du dortoir, mais simplement jusqu'à la résurrection...; c'est une paix qui n'est pas la mort : SEMPER VIVE IN PACE; LETARIS IN PACE, puisque c'est la vie dans le Christ : VIVIS IN GLORIA DEO ET IN PACE DOMINI NOSTRI ☧; c'est le séjour avec les anges : PAX CUM ANGELIS; c'est la possession de la béatitude : IN PACE ET BENEDICTIONE; c'est la société de Dieu : CUM DEO IN PACE... L'équivalent de la paix, c'est le rafraîchissement : IN PACE ET REFRIGERIUM... La paix et le rafraîchissement vont devenir l'objet du désir des fidèles pour ceux qu'ils ne délaissent pas de leurs prières... (Car) les survivants ne se contentent pas d'affirmer leur croyance; ils expriment leur espoir et prient pour obtenir aux morts la grâce qu'ils leur souhaitent. Nous en avons déjà cité quelques exemples, en voici d'autres. Au cimetière de Sainte-Agnès : ΜΝΗϹΘΗ Ο ΘΕΟϹ ΕΥΓΕΝΙΗϹ; GAUDENTIA SUSCIPIATUR IN PACE; TE IN PACE ☧ FACIAT. Une épitaphe romaine du IIIe siècle présente cette formule caractéristique : HIC TI*(bi)* FINIS ER*(at)* VITÆ DULCISSIME NATE ☧ SET PATER OMNIPOTENS ORO MISERERE LAB*(orum)* TANTORUM MISERE*(re)* ANIMÆ NON DIG*(na)* FERENTIS... Voir les références dans H. Leclercq, art. *Défunts*, dans *Dict. d'archéol.*, t. IV col. 447-448.

Il est temps de conclure. Tous ces documents, enseignement des Pères, prescriptions des conciles, formules liturgiques, inscriptions épigraphiques, nous amènent, pour l'Église latine, à la même conclusion que pour l'Église grecque : depuis les temps les plus reculés — ce qui nous permet de dire depuis les temps apostoliques — la croyance à l'efficacité des suffrages pour les défunts est un dogme universellement reconnu.

V. L'UNION RÉALISÉE AUX CONCILES DE LYON ET DE FLORENCE. — L'étude de la tradition dans l'Église orientale et dans l'Église latine devrait nous faire conclure au rapprochement facile de ces deux Églises dans l'enseignement relatif aux peines purificatrices de l'autre vie. Peut-être si cet effort de conciliation avait été tenté au VIe siècle, l'union eût-elle été réalisée. Malheureusement les premiers essais théologiques, en Orient surtout, ne favorisèrent pas ce rapprochement; tout au contraire, ils aboutirent à créer un malentendu que les deux conciles de Lyon et de Florence dissiperont à peine. Aussi semble-t-il logique de rappeler, en guise de préface à l'étude des textes conciliaires, les divergences créées par l'enseignement des théologiens. Nous examinerons donc successivement : 1° L'enseignement des théologiens latins de la fin de l'époque patristique au XIVe siècle; 2° l'enseignement des théologiens byzantins de la fin de l'âge patristique au IIe concile de Lyon; 3° la doctrine du purgatoire au IIe concile de Lyon (1274); 4° la doctrine du purgatoire au concile de Florence (1439).

I. L'ENSEIGNEMENT DES THÉOLOGIENS LATINS DE LA FIN DE L'ÉPOQUE PATRISTIQUE AU XIVe SIÈCLE. — 1° *Avant les sententiaires.* — C'est l'influence de saint Augustin et surtout de saint Grégoire le Grand qui inspire tous les auteurs.

1. *Hugues de Saint-Victor.* — C'est dans son *De sacramentis*, l. II, part. XVI, *P. L.*, t. CLXXVI, consacrée aux fins dernières de l'homme, qu'Hugues expose ses idées sur le purgatoire. Le dogme lui-même est supposé acquis. Après avoir traité du départ de l'âme, c. II, col. 580, Hugues étudie les peines elles-mêmes, dont la principale est le feu, feu évidemment matériel comme celui que nous connaissons : autrement que serait-il? Comment ce feu atteindrait-il les âmes? *In eo ardent, quod se ardentes vident?* Col. 585 A. N'est-ce pas là préluder à l'explication que donneront Richard de Médiavilla, Scot et Ockam? Voir FEU DE L'ENFER, t. VII, col. 1230. Le c. IV étudie la question *de locis pœnarum*. Col. 586. En réalité, pour Hugues, le lieu du purgatoire est une question accessoire, à laquelle l'auteur ne sait répondre que par une timide hypothèse : les âmes souffrent là où elles ont péché. Col. 586 D. De plus le purgatoire attend tous ceux qui ne sont pas parvenus à une complète purification de leurs âmes. Ce sont les *non valde boni*. Mais, parmi les *mali*, il y a les *valde mali* et les *non valde mali*. Les premiers sont sûrement damnés. Mais des *non valde mali* ou des *minus mali* quel sera le sort? Hugues les estime damnés, sans cependant rien vouloir définir. Le c. V, *De qualitate tormentorum*, expose, par rapport aux peines du purgatoire, le sens de I Cor., III, 11-15. Ce sont les âmes coupables de moindres péchés qui pourront être ainsi sauvées comme par le feu. Col. 590. Les derniers chapitres, VI-X, traitent des suffrages pour les défunts; tout particulièrement le c. VII rappelle, avec saint Augustin, quelles âmes profitent davantage de ces prières. Les deux derniers chapitres sur le sacrifice de la messe sont particulièrement touchants : *Quis enim*, écrit-il, *fidelium habere dubium possit in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem cælum aperiri.* Col. 595-596.

2. *Robert Pulleyn.* — Dans ses *Sentences*, l. IV, c. XXI, XXII, *P. L.*, t. CLXXXVI, Pulleyn étudie l'existence du purgatoire, séjour préparatoire pour les justes de l'Ancien Testament, à l'entrée dans le sein d'Abraham, pour les justes après Jésus-Christ, à l'entrée au paradis. C. XXI. La peine du purgatoire est le feu. Une comparaison montre bien la gravité de cette peine : *ignis quippe purgatorius, inter nostras et inferorum pœnas medius, tantum superat has, quantum superatur ab illis.* L'existence de ces peines est suggérée par le ps. VI, 2 : *Domine, ne in furore tuo arguas me, neque in ira tua corripias me:* la fureur divine se manifeste par les peines de l'enfer; la simple colère, par les peines du purgatoire. C. XXI, col. 826 BC. C'était déjà l'interprétation de Bède; voir col. 1227.

Quelques autres idées sont jetées comme en passant. Où se trouve le lieu du purgatoire? *Nondum scio.* C. XXII, col. 826 D. Combien de temps les âmes demeureront-elles en purgatoire? *Usque ad satisfactionem. Id., ibid.* Après la purification, elles iront sans aucun doute dans le ciel; mais, selon la gravité ou la quantité de leurs péchés, elles devront demeurer plus ou moins longtemps au purgatoire. Col. 827. A sa descente aux « enfers » le Christ a probablement délivré toutes les âmes du purgatoire. Col. 828.

3. Nous ne trouvons qu'une allusion en passant chez Richard de Saint-Victor, Pierre le Chantre, Alain de Lille. Voir FEU DU PURGATOIRE, col. 2259. Mais, chez maître Bandin (qui résume Pierre Lombard), nous retrouvons la formule de la quadruple division des âmes après la mort (formule qui s'inspire de saint Augustin, *Enchir.*, c. CX) : les *valde boni*, les *mediocriter boni*, les *mediocriter mali*, les *valde mali*. Les suffrages ne sauraient profiter aux *valde mali* et peut-être pas aux *mediocriter mali*. C'est la position d'Hugues de Saint-Victor, *P. L.*, t. CXCII, col. 1110-1111.

4. Avec *Pierre Lombard* nous arrivons aux formules qui ont servi de thème aux variations des théologiens sur le purgatoire. Dist. XXI. Le Maître des Sentences se demande tout d'abord si certains péchés sont remis après cette vie. Et, invoquant Matth., XII, 32, et I Cor., III, 15, il rappelle l'interprétation encore hésitante de saint Augustin sur ce dernier texte (*De civ. Dei*, l. XXI, c. XXVI, n. 4; voir ci-dessus, col. 1222) et conclut que le texte de l'épître aux Corinthiens « insinue ouvertement que ceux qui édifient le bois, etc., emportent avec eux des constructions combustibles, c'est-à-dire des péchés véniels, lesquels devront être consumés dans le feu purificateur ». Il y a donc des péchés remis après cette vie.

La peine du purgatoire ne sera pas égale pour tous. Le texte de saint Paul l'indique également. Les péchés véniels sont représentés par le bois, le foin, la paille. Mais le bois, ce sont des péchés plus sérieux; le foin, des péchés moins importants; enfin la paille, des fautes minimes. D'où il suit que, selon l'importance des fautes, les âmes seront délivrées les unes plus vite, les autres moins rapidement. Parallèlement, l'or, l'argent, les pierres précieuses, ont des significations différentes : l'or, c'est la contemplation divine; l'argent, c'est l'amour du prochain; les pierres précieuses, ce sont les bonnes œuvres en général. C'est là l'interprétation de la Glose ordinaire, qui s'inspire de saint Augustin, *Enchir.*, c. LXVIII.

Une dernière question se pose à Pierre Lombard : le « bois » qui sera consumé par le feu doit-il être entendu du péché lui-même ou de la peine due au péché? Pierre opine que c'est du péché lui-même qu'il faut l'entendre, car on peut être surpris par la mort sans avoir eu le temps de se repentir du péché véniel.

La question du purgatoire appelle nécessairement celle des suffrages pour les défunts. Pierre Lombard l'aborde dans la dist. XLV. Après l'énumération des réceptacles dans lesquels sont accueillies les âmes avant le jugement, le Maître des Sentences expose, c. II, le problème théologique des suffrages. Le texte de l'*Enchiridion* sur les différentes catégories de défunts lui sert de thème. Voir col. 1221. Et il en tire une leçon touchant quatre catégories de défunts : les *valde boni*, les *mediocriter boni*, les *mediocriter mali*, les *valde mali*. *Mediocriter malis suffragantur ad pœnæ mitigationem; mediocriter bonis ad plenam absolutionem.* On sait qu'au Moyen Age nombre de théologiens ont admis une certaine mitigation des peines pour des damnés moins coupables. Voir MITIGATION, t. X, col. 2000. Mais, à coup sûr, les *mediocriter boni* sont les âmes du purgatoire auxquelles nos suffrages apportent soulagement et entière délivrance. Dans quelle mesure nos suffrages sont-ils appliqués? Les prières des obsèques sont-elles utiles? Autant de questions proposées par Pierre Lombard et auxquelles les commentateurs apporteront leurs solutions.

2° *Les sententiaires.* — Les sententiaires étudient à la suite de Pierre Lombard la question de la purification des péchés dans l'autre vie et celle des suffrages.

1. *La purification des péchés dans l'autre vie.* — Conformément à l'ordre observé par Pierre Lombard, la question de la rémission des péchés véniels vient en premier lieu. Alexandre de Halès se demande si les péchés véniels sont remis au purgatoire *quant à la coulpe. Summa*, part. IV, q. XIV, membr. III, a. 3, § 5. La réponse est négative, le libre arbitre, après la mort, étant immobile, et le mérite impossible. C'est donc simplement la peine qui est remise au purgatoire. La coulpe est remise à l'instant même de la mort, par la grâce de la persévérance finale. Même opinion chez Albert le Grand, *In IV^um Sent.*, dist. XXI, a. 1, et, plus tard, chez Major, *ibid.*, q. III. Chez saint Thomas, une évolution s'accuse dans la pensée. Au début, en conformité avec Pierre Lombard, il enseigne que « dans l'autre vie, le péché véniel est remis (quant à la coulpe même) par le feu du purgatoire à celui qui meurt en état de grâce, parce que cette peine, étant d'une certaine manière volontaire, a la vertu d'expier toute faute compatible avec la grâce sanctifiante ». *In IV^um Sent.*, dist. XXI, q. I, a. 1, qu. 1. Mais plus tard saint Thomas modifie sa pensée : le péché véniel n'existe plus au purgatoire quant à la coulpe; sitôt l'âme juste affranchie des liens du corps, un acte de charité parfaite efface sa faute, dont il ne restera que la peine à expier, l'âme étant dans un état où il lui est impossible de mériter une diminution ou une remise de cette peine. *De malo*, q. VII, a. 11. L'opinion de saint Thomas a conquis de nombreux suffrages chez les sententiaires : Richard de Médiavilla, Pierre de la Palu, Durand de Saint-Pourçain et même des nominalistes comme Almain l'ont accueillie dans leurs commentaires sur la dist. XXI.

Avec saint Bonaventure, nous trouvons une opinion moyenne. L'art. 1, q. I, de la dist. XXI pose comme base de raisonnement que « le péché véniel ne saurait être remis sans la grâce sanctifiante ». Dans l'art. 2, q. I, Bonaventure reprend l'opinion de Pierre Lombard; après cette vie, le feu purifie l'âme non seulement de la peine, mais de la coulpe du péché véniel : les âmes souffrantes sont en état de grâce, et, pour produire son effet de purification, la charité est aidée, au purgatoire, par la souffrance. Denys le Chartreux a repris cette solution, *ibid.*, q. I, ainsi que plus tard Dominique Soto, dist. XV, q. II, a. 2. Sur la doctrine en général de saint Bonaventure, on consultera avec profit Thomas Gerster de Zeil, *Purgatorium juxta doctrinam seraphici doctoris S. Bonaventuræ*, Turin, 1932.

Contrairement à l'opinion émise en dernier lieu par saint Thomas, Duns Scot revient à l'idée d'une faute remise postérieurement à l'accomplissement de la peine. *In IV^um Sent.*, dist. XXI, q. I. Toutefois, dans les *Reportata Paris.*, il semble beaucoup se rapprocher du Docteur angélique. Voir DUNS SCOT, t. IV, col. 1932.

Quel sentiment animera donc l'âme souffrante relativement à ses péchés? Pas de contrition véritable, telle qu'on la trouve dans la pénitence sacramentelle ou dans l'acte méritoire de pénitence; le regret du péché équivaut chez l'âme du purgatoire au désir d'être délivrée : *animæ purgatorii sacramentaliter vel meritorie conteri nequeunt, sed tantum solutorie, ideoque ob repugnantiam sui status.* Alexandre de Halès, *op. cit.*, q. XVII, membr. II, a. 2, § 3. Albert le Grand rappelle, lui aussi, cette incapacité des âmes souffrantes. Leurs peines ne sont volontaires que *secundum quid.* La peine volontaire, en effet, est celle que la volonté librement recherche et s'impose. Or les âmes subissent leur peine parce que cette peine leur permet d'arriver au ciel. C'est la différence qui existe entre la *satisfaction* de la vie présente et la *satispassion* du purgatoire. A. 7. Saint Thomas dira pareillement que les âmes souffrent d'une volonté conditionnée, en tant qu'elles savent que leurs souffrances les conduiront au ciel. *Loc. cit.*, qu. 4. Bonaventure admet pareillement que la peine du purgatoire n'est qu'à demi volontaire : la volonté la subit, la tolère, mais tout en désirant sa cessation; elle n'est pas méritoire. *Ibid.*, q. IV.

Cette constatation amène les deux grands théologiens à déclarer, eux aussi, que la moindre peine du purgatoire est supérieure à la plus grande souffrance d'ici-bas. Mais, alors que saint Thomas se contente de reproduire l'assertion telle que nous l'avons déjà rencontrée chez maint auteur, Bonaventure lui adjoint une explication opportune : « Dans l'autre vie, en raison de l'état des âmes, la peine purificatrice sera, EN SON GENRE, plus grave que la plus forte épreuve d'ici-bas. En ajoutant « dans son genre », Bonaventure établit une proportion qui dissipe les malentendus pos-

sibles : *pour le même péché*, la plus petite peine du purgatoire sera supérieure à la plus grave punition terrestre correspondante. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 1, qu. 3; S. Bonaventure, *loc. cit.*, q. IV; cf. dist. XX, part. 1, a. 1, q. II. La plupart des autres auteurs suivent saint Thomas : voir surtout Richard de Médiavilla, dist. XX, a. 2, q. II; Pierre de la Palu, dist. XXI, q. I, a. 1, concl. IV. Mais, si grande que soit leur peine, les âmes ne se croient pas damnées et elles n'ignorent pas qu'elles sont en purgatoire. Saint Thomas, *id.*, qu. 4. Leur état est tel qu'elles possèdent une certitude de leur salut, plus grande que celle qu'elles avaient sur terre, moins grande que celle qu'elles auront au ciel. Cette doctrine est commune à tous les docteurs dans leur commentaire soit à la dist. XXI, soit à la dist. XLV.

Ce sont ces peines qu'on appelle d'un nom qui les englobe toutes : le « purgatoire ». L'existence de ces peines purificatrices est démontrée par un double argument. Tout d'abord, la raison théologique : A la mort, certaines âmes sont assez parfaites pour aller directement au ciel; les damnés iront en enfer; mais certains pécheurs, qui ne méritent pas l'enfer et ne peuvent cependant pas entrer immédiatement au ciel, passeront par l'épreuve du purgatoire. S. Thomas, dist. XXI, q. I, a. 1, qu. 1; *Cont. gent.*, l. IV, c. XCI; cf. *Opusc. Declaratio quorumdam articulorum*, c. IX; *Contra Armenos, Græcos et Saracenos;* S. Bonaventure, dist. XX, a. 1, q. II. Ensuite, la révélation. Sans s'attarder à Sap., V, 25; Is., XXXV, 8; Apoc., XXI, 27 *(Declaratio...)*, tous nos théologiens sans exception font état de I Cor., III, 11-15.

L'exégèse de I Cor., III, 11-15, reflète chez tous l'influence de Césaire d'Arles. Tous interprètent unanimement des péchés véniels le « bois », la « paille », le « foin ». Certains, comme Albert le Grand et saint Thomas, donnent même un sens différent à chacun de ces symboles : le bois, ce sont les péchés véniels plus importants; le foin, ce sont les péchés véniels moindres; la paille, les péchés véniels minimes. L'or, l'argent, les pierres précieuses, ce sont les œuvres qui reflètent les pensées de Dieu; le bois, le foin, la paille, les œuvres qui reflètent les pensées du monde. Alexandre de Halès, *op. cit.*, q. XV, membr. III, art. 1-3; S. Albert le Grand, *loc. cit.*, a. 2; S. Thomas, *Cont. gent.*, *loc. cit.*; dist. XXI, q. I, a. 2, qu. 2; *In epist. I ad Cor.*, III, lect. 2. Pour Alexandre de Halès, le fondement est la foi seule, bien qu'il faille considérer que cette foi doit entraîner la charité. *Ibid.*, a. 2. Albert le Grand fait observer qu'on n'édifie pas des péchés, même véniels, *sur* la foi : ils sont donc commis concomitamment avec la présence de la foi dans l'âme. A. 3.

D'après le texte de saint Paul, ces péchés véniels seront donc purifiés *quasi per ignem*. D'où nos théologiens enseignent unanimement que la peine positive du sens sera, au purgatoire, par le feu : feu matériel et corporel. Ceux qui ne professent pas cet enseignement à leur commentaire de la dist. XXI, ainsi que le font saint Thomas et saint Bonaventure, s'y rallient dans leur commentaire de la dist. XLIV (Scot, Gabriel Biel, Durand de Saint-Pourçain, Richard, Pierre de Tarentaise, etc.), où l'on étudie plus spécialement l'action du feu sur les âmes. Voir ici FEU DE L'ENFER, col. 2230-2231. Alexandre de Halès va même jusqu'à écrire : *Quidquid in hoc opinando dixerit beatus Augustinus, omnes reliqui Ecclesiæ doctores ignem purgatorium materialem esse aperte conclamant.* Q. XV, membr. III, a. 4, q. I-II. Assertion qui, si l'on s'en tient à la considération superficielle des conceptions archaïques du feu du jugement, pourrait être à la rigueur considérée comme matériellement exacte. Mais le mérite de saint Augustin a été précisément de dégager les différents aspects des perspectives eschatologiques, ce qui logiquement devait l'amener à émettre quelques doutes sur la matérialité du feu purificateur. Les éditeurs de Quaracchi ont même cru pouvoir ajouter au texte de saint Bonaventure la remarque suivante : *Purgationem animarum post hanc vitam fieri per ignem, qui tamen excludantur aliæ pœnæ, negant Græci, affirmant nunc Latini, quorum sententia gravissimis auctoritatibus confirmatur,* NONDUM *autem ab Ecclesia definita est; nec constat quod omnes purgandi illam pœnam sensus patientur. Ad dist. XXI*, a. 1, q. II. Il est difficile, après le concile de Florence (voir plus loin), de présenter sous ce jour la doctrine du feu matériel. Voir FEU DU PURGATOIRE, col. 2260.

Tous les sententiaires admettent qu'à l'instar des châtiments de l'enfer, les peines du purgatoire comprendront, outre la peine du feu, la peine du dam. Être empêché d'entrer dans le bonheur du ciel, voilà, certes, pour les âmes du purgatoire une véritable peine, qu'on peut comparer à celle du dam. Voir les commentateurs des dist. XX et XXI, parmi lesquels, outre saint Thomas et saint Bonaventure, il faut citer Pierre de la Palu, Richard de Médiavilla et, au l. III, dist. XXII, q. IV, Durand de Saint-Pourçain. La plupart de ces auteurs admettent même que cette peine du « dam » est la principale peine du purgatoire; qu'en toute hypothèse elle se fait sentir d'une façon cruelle aux plus saintes âmes, qui, mieux que les autres, comprennent de quel bien elles demeurent privées. Saint Bonaventure toutefois fait remarquer qu'en raison des certitudes et des espérances du salut cette peine chez les saintes âmes ne saurait être considérable. *In IVum Sent.*, dist. XX, a. 1, q. II.

Enfin, alors que tous les théologiens entendent du jugement le *dies Domini*, saint Thomas en étend la signification à tout jugement de Dieu, et Duns Scot enseigne que ce « jour du Seigneur » est la tribulation de la vie présente, mais qu'on peut le rapporter au jugement particulier. Saint Thomas, *In epist. I ad Cor.*, c. III, lect. 2, éd. de Parme, t. XIII, p. 179; Scot, *In IVum Sent.*, dist. XXI, q. I.

Deux points dogmatiques très importants complètent cet enseignement sur le purgatoire.

Tout d'abord, le purgatoire sera plus ou moins sévère et long selon le nombre et la gravité des péchés à expier. Alexandre de Halès, *op. cit.*, a. 4, § 3; S. Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XXI, q. I, a. 3, qu. 3. Mais saint Thomas ajoute une considération spéciale : il est certain que l'un sera délivré plutôt que l'autre du purgatoire, selon le degré d'affection qu'il a eu au péché véniel. Mais précisément, si le péché véniel est moindre et l'affection plus accentuée, il est possible qu'une âme demeure plus longtemps au purgatoire, tout en souffrant moins.

Ensuite tous nos théologiens sont unanimes à déclarer qu'aussitôt purifiée l'âme entrera en possession du bonheur céleste. Albert le Grand en conclut que c'est une *erreur* d'enseigner, comme le font les Grecs, que personne n'entrera au ciel qu'après le jugement dernier. *Loc. cit.*, a. 10. Saint Thomas n'hésite pas à qualifier d'*hérésie* la doctrine de la dilation des récompenses. *Suppl.*, q. LXIX, a. 2. On sait que, sur ce point, le dogme ne fut défini qu'en 1336 par Benoît XII. Voir t. II, col. 657.

A cette synthèse, il convient d'ajouter quelques traits accessoires. Le *lieu* du purgatoire semble inquiéter beaucoup les théologiens sententiaires. Dans sa doctrine des réceptacles des âmes après la mort, Pierre Lombard avait posé les bases de la discussion. Tous situent le purgatoire vers le centre de la terre, à proximité de l'enfer, soit après, soit avant les limbes. S. Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XXI, q. I, a. 1, qu. 2; S. Bonaventure, q. VI; Richard de Médiavilla, a. 1, q. III; Pierre de la Palu, q. III; dist. XLV, q. I, a. 1; Durand de Saint-Pourçain, *In IIIum Sent*, dist. XXII, q. IV, etc. Est-ce un compartiment de l'enfer? Rien de certain à cet égard. Mais, d'après les révélations faites

à certains personnages, surtout celles que rapporte Bède (voir col. 1227), il est probable qu'il y a deux lieux du purgatoire : l'un, selon la loi commune, est contigu à l'enfer; l'autre, pour les cas exceptionnels, est réservé aux âmes dont Dieu permet les apparitions pour donner des leçons aux vivants ou demander des prières. Il est improbable toutefois que les âmes soient là où elles ont commis le péché : sur ce point saint Thomas et les sententiaires contredisent Hugues de Saint-Victor. Voir col. 1238. A quelle distance de l'enfer seront ces lieux exceptionnels? Saint Bonaventure affirme que ce peut être en des lieux *moyens*, jamais en des lieux *supérieurs*. La théologie sera longue à se dégager de ces spéculations assez puériles.

Sans doute le feu sera l'instrument de la purification, mais Dieu se servira-t-il également des démons pour faire souffrir les âmes? Saint Thomas et saint Bonaventure répondent négativement. S. Thomas, *ibid.*, a. 2, qu. 3; S. Bonaventure, *ibid.*, q. v. Pour ce dernier, les âmes sont conduites au purgatoire et au ciel par leurs bons anges. *Id.*, *ibid.* Albert le Grand avait été hésitant sur ce point, tout en penchant pour la négative. Dist. XXI, a. 9. Les théologiens postérieurs suivent l'opinion de saint Thomas.

Il est assez difficile de dégager d'une manière bien nette ce que les théologiens du XIIIe et du XIVe siècle considèrent comme relevant de la foi catholique, et ce qu'ils proposent comme simple opinion expliquant le dogme. L'existence du purgatoire, c'est-à-dire de peines purificatrices après cette vie, paraît bien, dans leur esprit, appartenir au dogme lui-même, puisqu'ils appuient cette doctrine sur la nécessité d'une satisfaction donnée à Dieu pour le péché véniel ou pour la peine due au péché pardonné. Le caractère temporaire du purgatoire, la libération des âmes, aussitôt leur expiation terminée, voilà deux autres vérités sur lesquelles il ne paraît pas y avoir la moindre hésitation. L'existence d'un feu réel au purgatoire est proclamée, par Alexandre de Halès, une vérité certaine appuyée sur le témoignage de tous les docteurs, sauf Augustin. La restriction que le théologien franciscain est obligé d'apporter à son affirmation est déjà par elle-même significative. Les autres théologiens se contentent d'affirmer le feu réel ou corporel, mais il semble bien que leur conviction intime soit celle d'Alexandre. Pour tout le reste, il apparaît nettement que ce soient simples opinions plus ou moins probables.

2. *Les suffrages pour les morts.* — La meilleure synthèse, la plus représentative de la pensée des théologiens au XIIIe siècle, est celle de saint Thomas. Nous nous y appliquerons presque exclusivement. Le Docteur angélique livre son enseignement sur ce sujet dans les *Sentences*, dist. XLV, reproduite dans la *Somme*, *Suppl.*, q. LXXI. Nous citons d'après le *Supplément.*

L'art. 1 rappelle le fondement théologique de l'efficacité des suffrages pour les défunts : en raison de la charité qui unit les membres de l'Église et de l'intention qui permet au chrétien d'offrir ses œuvres pour autrui, les suffrages faits par l'un peuvent profiter aux autres, quant à leur valeur impétratoire et quant à leur valeur méritoire ou satisfactoire. Saint Thomas rapporte expressément au dogme de la communion des saints cette vérité fondamentale.

En conséquence les morts peuvent être aidés par les vivants. A. 2. Saint Thomas s'appuie sur II Mac., XII, 46, et sur l'autorité de l'Église universelle déjà invoquée par saint Augustin dans le traité *De cura pro mortuis gerenda.* La tradition est ici représentée par le pseudo-Damascène (voir col. 1203) et le pseudo-Denys (voir col. 1206). Enfin la raison théologique invoque les liens de charité qui unissent les vivants non seulement aux vivants, mais aux morts en état de grâce. Même les suffrages offerts par des pécheurs ont une certaine valeur, au moins *ex opere operato.* A. 2; cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXII, a. 6, et ici MESSE, col. 1061; IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 16; q. CLXXVIII, a. 2, et ici PRIÈRE, col. 238. Damnés et habitants des limbes sont exclus du bénéfice de ces suffrages. A. 5 et 7. Mais « il n'est pas douteux que les suffrages faits par les vivants ne soient utiles à ceux qui sont dans le purgatoire ». A. 6. Avec Augustin saint Thomas énumère les principaux moyens de secourir les âmes du purgatoire : prières de l'Église, sacrifice de l'autel, aumônes. A. 9. Les indulgences ne servent qu'indirectement et secondairement, si leur forme est telle qu'elles puissent leur être appliquées. Un certain nombre de questions accessoires sont abordées par saint Thomas, qui fait d'ailleurs écho à Pierre Lombard, sur l'utilité des obsèques, a. 11, la valeur respective des suffrages particuliers et des suffrages communs. A. 12-14.

On retrouve la même disposition et les mêmes enseignements chez la plupart des autres sententiaires, notamment saint Bonaventure, dist. XLV, a. 2, q. I-III. Dans son commentaire sur la dist. XX, saint Bonaventure, a. 1, q. V, envisage la manière dont la remise des dettes peut être faite aux âmes du purgatoire en raison des suffrages des vivants. Il formule la réponse qui deviendra traditionnelle dans la théologie catholique; la remise des dettes au purgatoire ne peut se produire *per modum judiciariæ absolutionis;* elle est toujours *per modum suffragii.* Cette doctrine laisse intact l'enseignement commun des théologiens sur la possibilité qu'ont les justes encore en vie d'offrir à Dieu en justice des satisfactions véritables les uns pour les autres. Elle s'est compliquée dans la suite de plusieurs controverses accessoires. Voir plus loin, col. 1308 sq.

Enfin, les sententiaires se sont demandé si les saints du ciel pouvaient intervenir en faveur des âmes du purgatoire. La réponse affirmative est commune; voir les commentaires *In IVum Sent.*, dist. XLV. Des controverses se produiront sur la manière dont les saints peuvent intercéder. Mais le fait lui-même est admis sans discussion par tous, sauf peut-être par Durand de Saint-Pourçain, dist. XLV, a. 1.

Quoi qu'il en soit des discussions sur les modalités des suffrages pour les défunts, il y a une unanimité telle parmi les théologiens sur le fait même de l'efficacité de ces suffrages et sur l'enseignement et la pratique de l'Église à cet égard, que leur doctrine nous apparaît bien comme le « lieu théologique » transmetteur de la foi elle-même. Aussi bien, les docteurs sont-ils sur ce point le fidèle écho des Pères, comme ceux-ci le sont du magistère lui-même.

II. L'ENSEIGNEMENT DES THÉOLOGIENS BYZANTINS DE LA FIN DE L'AGE PATRISTIQUE AU IIe CONCILE DE LYON. — 1° *La doctrine des peines positives.* — Cette doctrine passe pour ainsi dire au second plan. On a exposé ici (voir t. VIII, col. 1793) comment les perspectives eschatologiques sont devenues confuses avec la théologie byzantine, qui accuse un véritable recul sur l'enseignement des Pères des époques antérieures. Dans cette obscurité presque totale on ne peut que glaner quelques allusions aux peines purificatrices d'outre-tombe.

Faut-il voir une allusion à ces peines dans l'opinion de saint *André de Crète* († 720), qui place certains pécheurs en enfer, mais avec la possibilité d'en sortir grâce aux suffrages des vivants? C'est bien, semble-t-il, la forme que, de plus en plus, la doctrine des peines temporaires de l'au-delà prendra chez les Orientaux.

C'est bien la solution qui s'impose si l'on s'arrête à un fragment de *Théodore Graptus* (IXe siècle). *Oratio de dormientibus*, interprétant I Cor., III, 15. *Illud « salvabitur » aut intelligitur de condemnatis qui salvantur, hoc est, remanent salvi et integri inter flammas illas æternas; aut intelligitur de illis qui spem salutis possident, quem-*

admodum et Gregorius Nyssenus dictum illud interpretatus est ; licet nonnulli illum calumniati sunt tanquam Origeniani dogmatis assectam. Ce court fragment — que Grégoire, hiéromoine de Chios (XVIe siècle), a sauvé de l'oubli en l'intercalant dans sa *Synopsis dogmatum*, Bibl. Vatic., n. 537, est surtout connu parce qu'il est rapporté par Allatius, *De utriusque Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XVIII, col. 125. Il témoigne de la distinction très nette que faisaient, au IXe siècle, certains théologiens grecs entre le feu, peine du purgatoire temporaire, et le feu éternel, peine de l'enfer. Voir FEU DU PURGATOIRE, col. 2255.

Au Xe siècle, *Œcumenius* se rapproche davantage encore de notre conception catholique du purgatoire, dans son commentaire sur I Cor., III, 15. Pour lui, aucun homme n'est complètement juste : il faudra passer par ce feu, qui purifiera les légères souillures contractées. *P. G.*, t. CXVIII, col. 676.

Théophylacte, archevêque d'Achrida, en Bulgarie, vers la fin du XIe siècle, interprète Luc., XII, 5 : « Craignez celui qui, après avoir ôté la vie, *a le pouvoir* d'envoyer dans la géhenne. » Ceux qui meurent pécheurs, dit l'exégète, ne sont pas toujours envoyés dans la géhenne, mais ils sont au pouvoir de Dieu, qui peut aussi leur pardonner. Je dis cela à cause des oblations et des aumônes qui sont faites en faveur des défunts : elles ne sont pas de peu d'utilité même à ceux qui sont morts coupables de graves péchés. Aussi (le texte dit-il) non pas qu'après la mort (Dieu) les envoie, mais qu'il a le pouvoir de les envoyer dans la géhenne. » *P. G.*, t. CXXIII, col. 880. Le même exégète, interprétant I Cor., III, 15, reprend l'explication de Jean Chrysostome : le pécheur sera sauvé, c'est-à-dire conservé dans le feu pour les supplices éternels σῶος τηρεῖται δίκας αἰωνίους ὑπέχων, t. CXXIV, col. 605 A.

2° *Les suffrages pour les défunts.* — En revanche, en ce qui concerne les suffrages pour les défunts, la théologie byzantine reste fidèle à la tradition séculaire de l'Église.

1. Le traité anonyme *De iis qui in fide dormierunt*, attribué jadis à saint Jean Damascène, remonte à coup sûr au moins au IXe siècle. L'auteur se propose d'y réfuter ceux qui affirment que les prières et les œuvres pies ne sont d'aucune utilité pour les défunts. Il invoque l'autorité du IIe livre des Machabées, et cite des passages du pseudo-Denys, de Grégoire de Nazianze, de Chrysostome, de Grégoire de Nysse, et enfin, par des faits historiques, s'efforce de démontrer l'efficacité des suffrages. Nous y trouvons les légendes concernant la libération de l'enfer, grâce aux prières des vivants, de la païenne Falconille et de l'empereur Trajan. De tout l'ensemble de l'écrit se dégagent un certain nombre de points qui paraissent bien résumer la doctrine de l'auteur anonyme. Il admet : *a)* qu'exceptionnellement Dieu peut délivrer, eu égard aux prières des vivants, certains pécheurs de l'enfer; *b)* que les damnés reçoivent toujours quelque adoucissement de leurs peines en suite de ces prières; *c)* que, selon la loi commune de la divine justice, les âmes des impies ne peuvent pas être délivrées de l'enfer par les suffrages des vivants; *d)* que ces suffrages sont utiles aux âmes qui pendant leur existence terrestre se sont adonnées fort négligemment aux œuvres vertueuses ou bien n'ont pas pu achever d'accomplir le bien qu'elles s'étaient proposé; *e)* qu'enfin ces âmes souffrent et expient dans le feu. Si nous laissons de côté les libérations exceptionnelles de l'enfer (sur la possibilité de telles libérations, voir ENFER, t. V, col. 99-100) et la mitigation des peines (voir MITIGATION, t. X, col. 2002), tout le reste peut assez facilement cadrer avec notre doctrine du purgatoire. Sans doute le pseudo-Damascène paraît étendre au-delà des limites qu'imposerait la stricte théologie la catégorie de ceux que les prières des vivants peuvent secourir dans l'autre monde; néanmoins il affirme le principe de l'efficacité de ces prières à l'égard des pécheurs pour lesquels il y a quelque raison d'agir avec miséricorde. N'excluant que les pécheurs absolument impies et endurcis, il sacrifie peut-être la justice à la miséricorde. Il admet du moins deux vérités qui se complètent l'une l'autre : d'une part, une catégorie de pécheurs susceptibles de recevoir encore leur pardon dans l'autre vie; d'autre part, l'efficacité de nos prières en faveur de cette catégorie. C'est là tout l'essentiel du purgatoire. *P. G.*, t. XCV, col. 247 sq.

2. Une doctrine plus nettement orthodoxe ressort du récit de la *Continuation de Théophane* touchant le sort éternel de l'empereur iconoclaste Théophile. Après la mort de Théophile, son épouse Théodora voulut restaurer le culte des images, mais auparavant obtenir les prières de l'Église pour son époux. La réponse du patriarche Méthode fut très nette : impossible d'obtenir par les prières de l'Église le pardon aux âmes qui ont quitté le monde des vivants sans bon espoir de salut et sont de toute évidence frappées d'une sentence de damnation. L'impératrice ayant affirmé sous la foi du serment qu'avant de mourir Théophile avait rétracté son erreur et baisé dévotement les saintes images, les prélats rassemblés n'hésitèrent plus à se faire fort d'obtenir le pardon du défunt par leurs prières. *Theophanes continuatus*, l. IV, c. V, *P. G.*, t. CXIX, col. 168 BD.

3. La doctrine des suffrages pour les morts transpire des nombreuses biographies écrites par *Syméon Métaphraste*. Dans la *Vie de Jean l'Aumônier*, n. 48, nous lisons cette phrase significative : « Il ordonnait qu'on célébrât des sacrifices pour ceux qui étaient morts, affirmant et répétant qu'aux défunts sont grandement utiles les prières et saints ministères faits à leur intention. » *P. G.*, t. CXIV, col. 937 B; cf. *Vita S. Theodori cœnobiarchæ*, c. XIV, n. 17, *ibid.*, col. 484, 485.

4. Le schisme de Photius qui devait survenir peu après ne changea rien a la question des suffrages pour les morts. Personnellement Photius était très certainement acquis à la doctrine traditionnelle de l'Orient. Comme Chrysostome, comme Théophylacte, il interprète I Cor., III, 15, de la conservation du pécheur dans le feu éternel, qui brûle et détruit son œuvre, sans le consumer lui-même. Cf. Hergenröther, *Photius*, t. III, p. 648-649, 651.

5. Terminons par un passage de *Michel Glycas*, qui, mieux que le pseudo-Damascène, définit quels défunts peuvent profiter des suffrages des vivants :

Il ne faut pas douter de l'efficacité des bonnes œuvres, que certains offrent pour des défunts pieux certes, mais pécheurs (χάριν μὲν εὐσεβῶν ἁμαρτωλῶν δὲ). Notre confiance se fonde avant tout, sur les disciples du Christ et les apôtres qui ont établi que la mémoire des morts serait faite publiquement aux troisième, neuvième et quarantième jour et à l'anniversaire... Et ne me dites pas : Puisque les sacrifices sont offerts universellement à Dieu pour les défunts, donc tous aussi parviendront au salut. Pour dissiper cette objection, voici, avant toute autre, l'opinion du grand Denys, qui enseigne parfaitement lesquels, parmi les péchés, peuvent être pardonnés, lesquels ne reçoivent pas de rémission. Car, de ceux qui quittèrent la vie encore souillés de péchés, voici ce qu'il dit : « S'ils ne sont souillés que de péchés légers, les défunts recevront utilité des bonnes œuvres faites à leur intention; mais, si leurs péchés sont graves, Dieu les repoussera loin d'eux. » (Cf. *De eccles. hierarch.*, c. VII, 7, *P. G.*, t. III, col. 561.) Et le grand Épiphane ajoute, dans son *Panarion* : « Les prières sont utiles pour les défunts, bien qu'elles n'effacent pas les grands délits. » (*Hær.*, LXXV, 7, *P. G.*, t. XLII, col. 513.)

Cette citation de Glycas est tirée de l'ouvrage *In divinæ Scripturæ dubia*, epist. XIX, *P. G.*, t. CLVIII, col. 921-928. De plus, Glycas place ces *pieux pécheurs*

dans l'enfer (ἐν ᾅδου) et éloigne d'eux, comme d'ailleurs des démons et des damnés, la peine du feu avant le jugement universel. *Ibid.*, epist. XXII, col. 929. Enfin, tout comme le pseudo-Damascène, Glycas admet que même certains impies damnés pourraient être, très exceptionnellement, délivrés de l'enfer par les prières de certains saints personnages. Epist. XX, col. 929.

Ces textes sont intéressants; ils présentent bien la doctrine des Orientaux sous la forme qu'elle va adopter désormais d'une façon presque générale.

III. LA DOCTRINE DU PURGATOIRE AU IIe CONCILE DE LYON (1274). — 1° *Les «travaux d'approche» au point de vue doctrinal.* — Sur l'histoire même du concile et des raisons, plutôt politiques que doctrinales, qui incitèrent Michel Paléologue à accepter l'union avec l'Église romaine, on se reportera à Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VI, p. 153 sq. Mais déjà bien avant Grégoire X la pensée des papes avait été de travailler à la réconciliation des deux Églises. De là, entre Occidentaux et Orientaux, certaines discussions doctrinales que nous pouvons légitimement, par rapport au IIe concile de Lyon, qualifier de travaux d'approche.

1. *Sous Grégoire IX.* — Nous possédons, au moins en partie, la relation d'une controverse sur le feu du purgatoire qui se produisit, à la fin de l'année 1231 ou au début de 1232, au monastère grec de Cazoles, près d'Otrante, entre frère Barthélemy, un des légats du pape pour instaurer l'union des Églises, et Georges Bardane, évêque dissident de Corcyre, que Manuel Comnène avait envoyé comme ambassadeur à l'empereur Frédéric II. Sur le premier voir G. Golubovitch, *Bibliotca bio-bibliografica della Terra santa*, t. I, Quaracchi, 1906, p. 170-175. Sur le second, voir E. Kurtz, *Georgios III Bardanes, Metropolit von Kerkyra*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XV, 1896, p. 603-613. Traversant l'Italie, Georges Bardane était tombé malade et avait dû séjourner dans le monastère. Frère Barthélemy vint le visiter pour l'entretenir de l'union et l'interrogea sur le sort de ceux qui meurent sans avoir pu accomplir sur terre toute la pénitence (τὰ ἐπιτίμια) imposée par le confesseur. Le franciscain exposa au prélat grec la doctrine catholique sur le purgatoire et la purification par le feu des âmes qui se trouvent en un état intermédiaire entre les élus et les damnés, invoquant l'autorité des *Dialogues* de saint Grégoire. Le prélat grec remarqua que le Latin enseignait non seulement le feu du purgatoire, mais la rétribution immédiate après la mort, et il répliqua aussitôt en enseignant ouvertement la dilation des rétributions jusqu'au jugement général, rejetant le feu du purgatoire comme une doctrine entachée d'origénisme. Le colloque des deux interlocuteurs est partiellement conservé, sous forme de dialogue, dans deux mss., le *Barber. græc. 297* et le *Laur. græc. 36*, n. 3. La doctrine des Latins ne semble pas avoir été comprise par l'auteur de la relation.

Toujours est-il que ce fut là le point de départ de la controverse générale. Car bientôt non seulement Georges Bardane consigna par écrit son entretien contradictoire avec frère Barthélemy, mais le patriarche Germain II lui-même (qui demeurait alors à Nicée avec l'empereur grec), sans doute averti par l'évêque de Corcyre, écrivit un traité contre le purgatoire, traité aujourd'hui perdu. Du côté des Latins, la rumeur se répandit que les Grecs niaient le purgatoire et retardaient la rémunération des âmes jusqu'au jugement dernier. Des écrits furent composés pour réfuter cette double erreur.

2. *Sous Innocent IV.* — Un de ces écrits eut pour auteurs les dominicains de Péra. Il est intitulé *Contra errores Græcorum*, titre qui vraisemblablement inspirera environ dix ans plus tard saint Thomas d'Aquin. (Dans l'opuscule *Contra errores Græcorum* de saint Thomas, la question du purgatoire vient au c. LXIX, cf. FEU DU PURGATOIRE, col. 2254.) Ce traité, des dominicains de Péra, paru en 1252, rappelle, dès le début, que le deuxième article sur lequel les Grecs diffèrent des Latins est le purgatoire parce qu'ils affirment : *defunctorum animas nec paradisi gaudiis perfrui, nec infernorum suppliciis vel igne purgatorio citra diem judicii, aut ante latam sententiam extremam judicis posse subjacere. P. G.*, t. CXL, col. 487. Après avoir attribué la paternité de cette double erreur à André, archevêque de Césarée (attribution d'ailleurs inexacte), les auteurs en entreprennent la réfutation. Pour prouver la rétribution immédiate soit des bons, soit des méchants, ils invoquent les autorités de Jean Chrysostome et d'Athanase. Col. 511-513. Puis ils abordent directement la question du purgatoire, nettement enseignée dans I Cor., III, 11-15. Ce feu est celui du purgatoire. Pour le démontrer, ils s'appuient sur l'histoire de sainte Macrine, sœur de saint Basile, sur les textes de Basile lui-même et du pseudo-Damascène, col. 515-516, et enfin ils rejettent l'interprétation de Chrysostome sur le *salvabitur per ignem*. Col. 515-517.

Mais, ailleurs, déjà sous le pontificat d'Innocent on put se rendre compte que la croyance des Grecs n'était peut-être pas si éloignée qu'on pouvait le croire de la doctrine catholique. Une lettre d'Innocent à Odon, cardinal de Tusculum, son légat dans l'île de Chypre, en fournit un témoignage irrécusable. Cette lettre constitue la meilleure préface qu'on puisse donner aux conciles de Lyon et de Florence :

Cum Veritas in Evangelio asserat quod si quis in Spiritum sanctum blasphemiam dixerit, neque in hoc sæculo, neque in futuro dimittetur ei : per quod datur intelligi quasdam culpas in præsenti, quasdam vero in futuro sæculo relaxari; et Apostolus dicat quod uniuscujusque opus, quale sit, ignis probabit, et cujus opus arserit detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen per ignem (I Cor., III, 15) : et ipsi Græci vere ac indubitanter credere et affirmare dicantur animas illorum, qui suscepta pœnitentia, ea non peracta, vel qui sine mortali peccato, cum venialibus tamen et minutis decedunt, purgari post mortem et posse suffragiis Ecclesiæ adjuvari : nos, quia *locum purgationis hujusmodi dicunt non fuisse sibi ab eorum doctoribus certo et proprio nomine indicatum*, illum quidem juxta traditiones et auctoritates sanctorum Patrum *purgatorium nominantes*, *volumus quod de cætero apud illos isto nomine appelletur.* Illo enim transitorio igne peccata utique, non tamen criminalia seu capitalia, quæ prius per pœnitentiam non fuere remissa, sed parva et minuta purgantur; quæ post mortem etiam gravant, si in vita non fuerint relaxata. Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 581-582.	Puisque la Vérité affirme dans l'Évangile que, si quelqu'un blasphème contre l'Esprit-Saint, ce péché ne lui sera remis ni en ce siècle ni dans l'autre : par quoi il nous est donné de comprendre que certaines fautes sont pardonnées dans le temps présent, et d'autres dans l'autre vie; puisque aussi l'Apôtre déclare que l'œuvre de chacun, quelle qu'elle soit, sera éprouvée par le feu et que, si elle brûle, l'ouvrier en souffrira la perte, mais lui-même sera sauvé, comme par le feu; puisque les Grecs eux-mêmes, dit-on, croient et professent vraiment et sans hésitation que les âmes de ceux qui meurent ayant reçu la pénitence sans avoir eu le temps de l'accomplir ou qui décèdent sans péché mortel, mais coupables de véniels ou de fautes minimes, sont purifiées après la mort et peuvent être aidées par les suffrages de l'Église, nous, considérant que les Grecs affirment ne trouver chez leurs docteurs aucun nom propre et certain pour désigner le lieu de cette purification, et que, d'autre part, d'après les traditions et les autorités des saints Pères, ce nom est le purgatoire, nous voulons qu'à l'avenir cette expression soit reçue également par eux. Car, dans ce feu temporaire, les péchés, non certes les crimes et fautes capitales, qui n'auraient pas été auparavant remis par la pénitence, mais les péchés légers et minimes sont purifiés; s'ils n'ont pas été remis au cours de l'existence, ils chargent l'âme après la mort.

Il ne s'agit pas ici sans doute d'un document pontifical *ex cathedra*. Mais il était intéressant de citer intégralement ce texte d'Innocent IV parce qu'il montre clairement que le pape ne voyait, entre l'affirmation des Latins et la position des Grecs, qu'une différence verbale.

3. *Sous Clément IV*. — Les pourparlers étaient engagés entre l'autorité romaine et l'empereur Michel Paléologue et déjà la profession de foi qui devait être sanctionnée à Lyon était préparée et proposée à l'empereur. Voir LYON *(IIe concile œcuménique)*, col. 1382. Mais la mort du pape empêcha la réalisation immédiate de l'union. Pendant le long interrègne pontifical, les cardinaux chargèrent leur collègue Rodolphe Grosparmi, évêque d'Albano, de régler l'affaire de l'union si la chose était possible, mais toujours avec le texte préparé par Clément IV (1270).

2° *La profession de foi des Grecs au concile de Lyon*. — La profession de foi préparée par Clément IV fut admise sans discussion. Nous n'en reproduisons ici que la partie concernant les « erreurs » des Grecs sur l'eschatologie. Voir le texte latin, t. IX, col. 1385.

Mais, à cause de diverses erreurs que certains ont introduites par ignorance et d'autres par malice, elle (l'Église romaine) dit et proclame que ceux qui tombent dans le péché après le baptême ne doivent pas être rebaptisés, mais que, par une vraie pénitence, ils obtiennent le pardon de leurs péchés. Que si, vraiment pénitents, ils meurent dans la charité avant d'avoir, par de dignes fruits de pénitence, satisfait pour ce qu'ils ont commis ou omis, leurs âmes, comme nous l'a expliqué frère Jean, sont purifiées après leur mort, par des peines *purificatrices* ou *expiatrices* et, pour l'allégement de ces peines, leur servent les suffrages des fidèles vivants, à savoir les sacrifices des messes, les prières, les aumônes et les autres œuvres de piété que les fidèles ont coutume d'offrir pour les autres fidèles selon les institutions de l'Église. Les âmes de ceux qui, après avoir reçu le baptême, n'ont contracté absolument aucune souillure du péché, celles aussi qui, après avoir contracté la souillure du péché, en ont été purifiées ou pendant qu'elles restaient dans leur corps ou après avoir été dépouillées de leur corps, comme il a été dit plus haut, sont aussitôt reçues dans le ciel.

Sur ce texte, quelques remarques littéraires sont nécessaires.

Le frère Jean dont il est question est le franciscain Jean Parastron (de Balastri), « Grec d'origine, habile dans la langue grecque et zélé pour l'union. » Cf. Georges Pachymère, Μιχαὴλ Παλαιολόγος, l. V, c. XI, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 823.

Le texte latin correspondant aux deux mots que nous avons soulignés est bien : *pœnis purgatoriis seu catharteriis*. C'est là le texte vulgarisé. Denz.-Bannw., n. 464; Cavallera, n. 1455. L'expression est sage et prudente, car elle évite les controverses sur le *lieu* du purgatoire ou sur le *feu*. Dans le texte latin des professions de foi envoyées par Michel Paléologue, en 1277 au pape Jean XXI, en 1277 au pape Nicolas III, on lit : *pœnis purgatorii seu catharterii*. A. Theiner et Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum*, Vienne, 1872, p. 9. Dans le texte grec de la profession de foi d'Andronic Paléologue, 1277, on lit : ποιναῖς πουργατορίου ἤτοι καθαρτηρίου. *Ibid.*, p. 17. Dans celui de la profession de foi du patriarche Jean Veccos, on lit : τὰς ψυχὰς πυρὶ καθαρτηρίῳ μετὰ θάνατον καθαρίζεσθαι... *Ibid.*, p. 26. Si ces leçons devaient être tenues pour vraies, il s'ensuivrait que la volonté exprimée par Innocent IV concernant l'appellation elle-même de purgatoire aurait été sanctionnée par le concile. Mais la chose reste aussi douteuse que le texte rapporté par Theiner, et comme la question du lieu des souffrances purificatrices a été nettement écartée par le concile de Florence, nous sommes en droit de négliger, au point de vue théologique, les textes divergents cités par Theiner-Miklosich.

Au point de vue dogmatique, le texte imposé aux Grecs représente à coup sûr la doctrine catholique. Il est l'équivalent d'une définition *ex cathedra*. C'est la foi de l'Église catholique qui est ici proclamée. Toutefois, en ce qui concerne l'admission immédiate au ciel des âmes complètement purifiées, la formule *mox in cœlum recipi* trouvera dans la définition de Benoît XII de nouvelles et nécessaires précisions.

La foi de l'Église, en ce qui concerne strictement le purgatoire, s'attache uniquement à deux points : dans l'autre vie, les âmes justes, mais non encore complètement purifiées, devront subir des peines purificatrices. L'allégement de leurs peines est obtenu par les suffrages des vivants, sacrifices de la messe, prières, aumônes et autres œuvres de piété, d'ailleurs consacrées par l'usage et la pratique universelle de l'Église. Du caractère temporaire des peines purificatrices il n'est rien défini directement, mais ce caractère temporaire ressort avec évidence du fait qu'aussitôt après leur purification les âmes sont reçues immédiatement dans le ciel.

Désormais l'Église s'en tiendra à ces formules générales : ni le lieu ni le feu du purgatoire ne seront envisagés dans ses définitions.

3° *Après le concile de Lyon*. — 1. *Une intervention pontificale à l'égard de l'Église arménienne*. — Le pape Benoît XII, sollicité par les Arméniens de leur envoyer du secours contre les Sarrasins, répondit en exigeant tout d'abord leur renonciation à certaines erreurs, dont la liste avait été dressée d'après des dépositions assermentées d'Arméniens et de Latins ayant vécu en Arménie et d'après quelques livres arméniens. Cf. F. Tournebize, *Les cent dix-sept accusations présentées à Benoît XII contre les Arméniens*, dans *Rev. de l'Orient chrétien*, t. XI, 1906, p. 163-181, 274-300, 352-370, et ici BENOIT XII, t. II, col. 696.

En ce qui concerne l'état des âmes après la mort et le purgatoire, voici les erreurs reprochées aux Arméniens. Avant le jugement général, les âmes n'entrent pas au ciel et ne vont pas en enfer; elles restent sur cette terre ou dans l'air, comme les démons. A. 7, 15, 23,31. En conséquence, pas de purgatoire : *Item quod Armeni communiter tenent, quod in alio sæculo non est purgatorium animarum, quia, ut dicunt, si christianus confiteatur peccata sua, omnia peccata ejus et pœnæ peccatorum ei dimittuntur. Nec etiam ipsi orant pro defunctis, ut eis in alio sæculo peccata eis dimittantur, sed generaliter orant pro omnibus mortuis, sicut pro beata Maria, apostolis...* Denz.-Bannw., n. 535.

La réponse des Arméniens fut donnée au concile de Sis, en 1342. Voir Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. VI, p. 861. La réponse montre la doctrine arménienne assez ferme sur l'état des âmes justes et des âmes pécheresses après la mort : les âmes pécheresses descendent en enfer, les âmes justes vont toutes à la vie éternelle, comme il est dit souvent dans la liturgie. Quant au purgatoire, la doctrine est bien ce qu'elle pouvait être après le concile de Lyon. Les Arméniens n'admettent que depuis quelque temps le mot *purgatoire*, mais, en revanche, ils ont professé de tout temps la doctrine correspondant à ce mot. Et le synode de Sis apporte des preuves à l'appui de son affirmation. Ils prient *pour* les défunts pécheurs, mais il est faux qu'ils prient pour Marie et pour les saints du ciel afin qu'ils soient rendus participants du repos éternel. Cette prière demande seulement que les saints ne conçoivent pas, à cause de nous, de la tristesse et du trouble, c'est-à-dire que nous restions libres de tout péché. Voir le texte des articles incriminés et des réponses dans Mansi, *Concil.*, t. XXV, col. 1188.

L'affaire devait traîner en longueur : l'union ne fut scellée qu'au concile de Florence. Le même pape avait d'ailleurs fait une allusion très claire au purgatoire, dans sa bulle *Benedictus Deus*, en parlant *des âmes qui*,

après leur mort, auraient achevé [*de se purifier*]. Voir ici, t. II, col. 658.

2. *Continuation des controverses théologiques.* — Les adversaires de l'union ne manquèrent pas après le concile. En ce qui concerne la croyance au purgatoire, les principaux adversaires sont Matthieu Koïestor Ange Panarétos, théologien de la seconde moitié du XIVe siècle, et Siméon de Thessalonique († 1429).

Le premier a écrit un traité sur le feu du purgatoire, réfutation du c. IX de l'opuscule de saint Thomas, *Declaratio...* Voir col. 1217. Malheureusement il est encore inédit. Son titre est Θῶμα φιλοσόφου τοῦ 'Αχίνου λόγος περὶ καθαρτηρίου πυρὸς καὶ πρὸς τοῦτον ἀντίθεσις Ματθαίου Κοιαίστωρος τοῦ Παναρέτου. Sur les manuscrits voir P. Risso, dans *Roma e l'Oriente*, t. VIII, 1914, p. 178. Cf. PANARETOS, t. XI, col. 1844.

La diatribe de Siméon de Thessalonique contre le feu du purgatoire se lit dans son *Dialogus contra hæreses*, c. XXIII, *P. G.*, t. CLV, col. 116 D. C'est, dit-il, en substance, l'enseignement de tous les saints : aucun d'entre eux ne reconnaît pour les âmes pécheresses d'autre peine que celle d'être enfermées, comme en une prison, en des lieux de désolation, dans la tristesse, en attendant leurs peines; les âmes des justes, au contraire, sont dans des lieux de lumière et de réjouissance attendant le bonheur espéré, avec la réunion à leur corps. Dieu accorde un certain soulagement dans leur tristesse et leur crainte à ceux qui ont quitté cette vie dans des sentiments de pénitence véritable mais imparfaite. Il n'y a pas de feu qui les purifie, comme l'affirment les Latins, mais simplement les prières sacrées et les sacrifices offerts par l'Église à Dieu à leur intention...

En revanche, l'affirmation de l'efficacité des suffrages subsiste toujours. On vient de la trouver même dans l'attaque de Siméon de Thessalonique. Cette utilité des prières pour les défunts se retrouve affirmée par Georges Pachymère dans ses annotations au *De eccles. hierarch.* du pseudo-Denys, c. VII, § 6 et 7, *P. G.*, t. III, col. 576-577, 580, et par Nicolas Cabasilas, *Liturgiæ expositio*, c. XXXIII, *P. G.*, t. CL, col. 441 sq.

Un seul théologien expose pleinement la doctrine catholique parce que, catholique de sentiments, il a reçu des dominicains une forte empreinte doctrinale et qu'il s'est fait dominicain lui-même; c'est Manuel Calécas († 1410). Dans son *Adversus Græcos libri*, dont nous ne possédons au complet que le texte latin (*P. G.*, t. CLII), un chapitre du l. IV, est consacré au feu du purgatoire, col. 228 sq. L'auteur établit d'abord que le dogme du purgatoire est pour ainsi dire postulé par le fait des pénitences imparfaitement accomplies sur la terre, col. 229 BC, et qu'il est impliqué dans la pratique des prières pour les défunts. Col. 229 C. On ne prie, en effet, ni pour les élus ni pour les damnés. Col. 229 C. A supposer même qu'il n'y ait que des péchés légers à expier, le purgatoire répond à la nécessité d'effacer tout ce qui peut nous empêcher de nous unir à Dieu, col. 232 BC; il faut donc conclure à l'existence du « feu du purgatoire ». Col. 232 C. Si ce feu n'existait pas, ce serait équivalemment admettre qu'un mal reste impuni, ce serait aller contre Dieu et le détruire. Col. 233 AB. Les prières faites par l'Église à l'intention des défunts, demandant pour eux le repos et la paix, démontrent l'existence de ce lieu de souffrances et d'expiation. Col. 233 D, 236 AB. Jusqu'ici, par une heureuse fortune, nous avons, parallèlement au texte latin, l'original grec. Mais du dernier paragraphe, Migne ne donne que le texte latin. Il s'agit de I Cor., III, 13-15, sur la signification du mot « feu ». L'auteur rapporte l'interprétation de Chrysostome, qu'il repousse, et s'attache à démontrer que Grégoire de Nysse a fourni la véritable explication, un feu temporaire, dans ses effets, et qui n'est pas le feu de l'enfer. Col. 235-236 CD.

Si tous les Orientaux avaient eu la mentalité de Manuel Calécas, l'union eût été facile, elle eût été d'avance réalisée. Malheureusement telle n'était pas la réalité. On va le voir en étudiant les actes du concile de Florence.

IV. LA DOCTRINE DU PURGATOIRE AU CONCILE DE FLORENCE (1439). — Le 8 février 1438, l'empereur Jean VII Paléologue et les représentants de l'Église grecque débarquaient à Venise pour se rendre à l'invitation que leur avait adressée le pape Eugène IV. Voir t. VI, col. 24-25. Dès la IIIe séance du concile (encore à Ferrare), les questions débattues entre Grecs et Latins furent abordées. La question du purgatoire vint la première en discussion. Les Actes de cette discussion ont été enfin publiés en 1920 par Mgr Petit, dans la *Patrologia orientalis, (P. O.)*, t. XV. Ils comprennent six documents, en grec et en latin : 1° exposé de la doctrine catholique par le cardinal Julien Cesarini; 2° mémoire de Marc d'Éphèse en réponse aux Latins; 3° mémoire de Bessarion [ce mémoire, publié une première fois à Bâle, avec une traduction de Jean Hartung, dans *Orthodoxographa theologiæ sacrosanctæ ac syncerioris fidei doctores numero LXXVI*, Bâle, 1555, p. 1376-1390, parut ensuite, en simple traduction latine due à Vulcanius, Leyde, 1595; il eut d'autres éditions et s'égara au XVIIe siècle sous divers noms; Arcudius l'attribuait au moine Barlaam, *De purgatorio igne adversus Barlaam*, Rome, 1637; il fut ensuite attribué à Nil Cabasilas, voir ici t. II, col. 1296 [Mgr Petit le restitue à Bessarion]; 4° réponse aux Grecs par le dominicain Jean de Turrecremata; enfin 5° les précisions réclamées par les Latins sont apportées par les deux derniers mémoires, dus à Marc d'Éphèse. Ces documents ont été publiés d'après le ms. grec *653* de la bibliothèque Ambrosienne; le texte latin a dû être traduit du grec par Mgr Petit. Récemment le P. Hoffmann a découvert plusieurs pièces inédites relatives au concile de Florence à la bibliothèque Saint-Marc de Venise : deux de ces documents sont le texte latin original des documents I et IV susindiqués. *Orientalia christiana (O. C.)*, t. XVI, 1929, n. 3; t. XVII, 1930, n. 2. Nous suivrons, dans notre exposé, l'ordre même des documents et nous conclurons par le texte officiel du concile. Nous nous inspirerons du travail d'A. d'Alès, *La question du purgatoire au concile de Florence en 1438*, dans *Gregorianum*, 1922, p. 8-50.

1° *Exposition de la foi catholique par le cardinal Cesarini* (*P. O.*, t. XV, p. 25-32; *O. C.*, t. XVI, p. 285-298). — La croyance de l'Église catholique est formulée d'après le texte du IIe concile de Lyon. Le texte édité par le P. Hoffmann, porte *pœnis purgatoriis*, *op. cit.*, p. 286 (31). La croyance de l'Église romaine s'appuie sur sept arguments : II Mac., XII, 46; Matth., XII, 32; I Cor., III, 13-15, le feu dont il est question ici ne pouvant s'appliquer aux damnés; la tradition de l'Église catholique, latine et grecque, qui prie et toujours a prié pour les morts; sans purgatoire, cette prière serait vaine; l'autorité de l'Église romaine qui toujours a tenu cette doctrine dès le temps de l'union avant le schisme; l'enseignement des Pères latins et grecs; enfin les exigences de la justice divine, qui ne doit laisser aucune faute impunie et qui proportionne l'expiation au péché. Cf. Deut., XXV, 2; Ez., XXXIII, 14, 15; Sap., VII, 25.

Le dossier patristique renferme plusieurs apocryphes. Le P. d'Alès a fait le triage des indications fournies par le document conciliaire (*op. cit.*, p. 12-13). Nous reproduisons son intéressante note.

Ve concile œcuménique (Constantinople, 553), Act. III, Mansi, t. IX, col. 201-202 : (Pseudo-Augustin, en réalité Césaire d'Arles), Serm., CIV, 1, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1946; S. Augustin, *De civ. Dei*, XXI, 13 et 20, *P. L.*, t. XLI, col. 728 et 738; S. Augustin, *De cura pro mortuis gerenda*, I, 3, *P. L.*, t. XL, col. 593; IV, 6, col. 596; (Pseudo-Augustin),

De vera et falsa pœnitentia, XVII, 3, *P. L.*, t. XL, col. 1127...; S. Augustin, *Sermo*, CLXXII, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 936; S. Ambroise (Ambrosiaster), *In I Cor.*, III, *P. L.*, t. XVII, col. 200 C; S. Grégoire le Grand, *Dial.*, IV, 39, *P. L.*, t. LXXVII, col. 396 AB; S. Basile, dans l'Εὐχολόγιον τὸ μέγα, *Liturgie de la Pentecôte*, 2e éd., Venise, 1862, p. 375, 376; *Liturgie des morts*, p. 407; S. Grégoire de Nysse, *De consolatione et statu animarum post mortem*, *P. G.*, t. XLVI, col. 97 C, 100 A; *De mortuis*, *id.*, col. 524 B; (Pseudo-Denys), *Eccles. hier.*, VII, 4, *P. G.*, t. III, col. 560 B; S. Épiphane, *Hær.*, LXXV, 8, *P. G.*, t. XLII, col. 513 B; (Pseudo-Damascène), *De iis qui in fide dormierunt*, III, *P. G.*, t. XCV, col. 249, cité par saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XLV, q. II a. 1; Théodoret, *In I Cor.*, III, *P. G.*, t. LXXXII, col. 252, note 23 (authenticité douteuse).

2° *Mémoire de Marc d'Éphèse* (*P. O.*, p. 39-60). — Après avoir énoncé la doctrine des Grecs sur la vie d'outre-tombe, Marc reprend les trois arguments d'Écriture apportés par Cesarini. Les deux premiers seraient étrangers à la question du purgatoire; le troisième est inefficace et favorable à l'origénisme. Marc passe sous silence les arguments tirés de la tradition des Églises; il discute les preuves tirées des témoignages patristiques et rejette le septième argument : la raison théologique. A son tour il prend l'offensive et énonce onze chefs d'argument. Ce mémoire de Marc fut repris dans le mémoire suivant, par Bessarion qui fusionne en une seule réponse la riposte de Marc et la sienne propre.

3° *Mémoire de Bessarion* (Marc et Bessarion fusionnés (*P. O.*, p. 61-79). — L'inspiration en est plus chrétienne, et la forme plus courtoise. Document de première valeur, qui souligne les profonds malentendus de l'Orient et de l'Occident sur la question du purgatoire et qu'il faut examiner de près.

Les Grecs, déclare Bessarion, n'ont trouvé chez aucun de leurs docteurs une croyance à l'expiation temporaire accomplie, après cette vie, par le feu. D'autre part, ils admettent, selon l'enseignement de leurs docteurs, que les prières de l'Église sont utiles aux défunts. La controverse du purgatoire se ramène, pour Bessarion, à deux questions : 1. Y a-t-il, après cette vie, une rémission des péchés? 2. S'il existe une rémission des péchés dans l'autre vie, comment s'accomplit-elle? Est-ce par un pur effet de la miséricorde divine, acquiesçant aux prières de l'Église; est-ce par le moyen d'un châtiment? Et, s'il s'agit d'un châtiment, de quel châtiment? La captivité, la crainte, les ténèbres, l'ignorance, ou bien le feu, un feu réel et matériel?

Sur ce dernier point la doctrine grecque est bien arrêtée : pas de feu matériel et temporaire. Si l'on admettait cette sorte de feu, on pourrait craindre de favoriser l'erreur origéniste qui nie l'éternité des peines. Sur le premier point les Grecs admettent qu'après cette vie il y a place pour une rémission des fautes vénielles. Reste donc un unique point à débattre : comment s'accomplit cette rémission. Bessarion, sans apporter une solution complète, insiste surtout sur ce qui lui semble inadmissible dans l'enseignement des Latins touchant le feu purificateur.

Il reprend plusieurs arguments du mémoire de Cesarini. Les deux textes scripturaires, II Mac., XII, 46, et Matth., XII, 32, visent bien une rémission de certains péchés dans l'autre vie, mais laissent intacte la question de la purification par le feu. Quant à I Cor., III, 11-15, les Grecs l'expliquent conformément à l'interprétation de saint Jean Chrysostome, qui possède une autorité hors de pair, soit comme exégète, soit comme disciple passionné de saint Paul. La tradition de l'Église de Constantinople affirme que l'apôtre Paul vint en personne l'instruire : Proclus, disciple et successeur de Chrysostome, l'a contemplé de ses yeux dans une vision mystérieuse. Or, Chrysostome entend ce texte du feu éternel qui conserve et ne rend pas ses victimes. Saint Augustin, sans doute, a expliqué différemment ce texte; mais, dans l'interprétation d'un texte grec, l'opinion d'un Père grec tel que saint Chrysostome doit être préférée. Saint Augustin avait le souci de confondre l'erreur de ceux qui, étendant ce texte à toutes sortes de fautes, supprimaient en fait l'éternité des peines de l'enfer. Il ne trouva rien de mieux que d'admettre ici un feu temporaire. Il a pris le change sur le sens du mot σωθήσεται ; or, les Grecs savent que σῴζεσθαι, σωτηρία, expriment simplement la conservation d'un être. Ainsi l'ont entendu en cet endroit Jean Chrysostome et tous les Pères grecs. Pour dirimer la controverse, il suffit de se reporter aux Écritures, à Rom., XIII, 12, aux autres passages où il est question du feu du jugement dernier, Dan., VII, 10; Ps., XLIX, 4; XCVI, 2; II Petr., III, 12, 15. Commentant le ps. XXVIII, 7, Basile montre le feu allumé par la divine justice et produisant un double effet : d'une part, il fait resplendir les vertus des justes, d'autre part, il torture les impies qui lui appartiennent pour toujours. Pour saint Paul, ce feu consumera les œuvres des impies, qui seront perdues; mais l'impie sera réservé pour le châtiment éternel : σωθήσεται.

Quant aux textes des Pères, les uns, ceux qui affirment que la prière des vivants est utile aux trépassés pour la rémission de certaines fautes, sont reçus avec vénération par les Grecs. Mais ils ne prouvent pas le feu du purgatoire. Le texte de Théodoret est introuvable dans ses œuvres. Le seul qui soit vraiment favorable aux Latins est le texte de saint Grégoire de Nysse. Mieux aurait valu, pour l'honneur de ce Père, que son autorité fût passée sous silence, car ici Grégoire, quelle que soit sa sainteté, a participé à la faiblesse humaine et s'est trompé. A son époque, l'éternité des peines était encore une question sur laquelle l'enseignement de l'Église n'était pas fixé. Grégoire admet donc l'apocatastase des pécheurs, doctrine nettement origéniste. D'autres personnages, comme Irénée, Denys d'Alexandrie, ont erré aussi avec leur époque. Grégoire le Théologien (de Nazianze) ne dit-il pas lui-même, dans son discours sur le baptême, après diverses considérations sur le feu éternel : « A moins qu'on ne préfère une doctrine plus miséricordieuse et plus digne du souverain Juge. » *Orat.*, XL, n. 36, *P. G.*, t. XXXVI, col. 412. Mais le Ve concile œcuménique condamna cette erreur. Si Grégoire de Nysse a enseigné l'apocatastase, il a erré, et les Grecs aiment mieux s'attacher à l'enseignement de l'Église et à la règle des Écritures qu'aux assertions particulières de tel ou tel docteur. La distinction de deux châtiments et de deux feux n'est conforme ni à l'Écriture ni au Ve concile œcuménique.

Sans doute la purification par le feu se lit expressément chez saint Augustin, saint Ambroise, saint Grégoire-Dialogue; mais ces auteurs latins, développant en latin des vues personnelles, ne s'expriment pas avec une parfaite clarté. Dans leur écrits connus en Orient, on ne trouve qu'une chose certaine : l'utilité pour les défunts des offices et prières de l'Église. Il y a peu d'années que les œuvres d'Augustin et de Grégoire ont été traduites en grec; comment les Grecs pourraient-ils connaître ce qu'ils n'ont jamais vu ni entendu? D'ailleurs l'enseignement des Latins n'est qu'un enseignement de circonstance : désireux d'éliminer une erreur pernicieuse, la rémission finale de tous les péchés, ils se sont jetés dans la voie moyenne, accordant le moins pour ne pas céder le plus. Même en admettant leur parfaite sincérité, il faut s'en tenir à une doctrine contraire, qui découle avec certitude du texte de l'Apôtre, commenté par saint Chrysostome, et expliqué par tout le contexte.

Les révélations et les faits miraculeux rapportés par

Grégoire au IV[e] livre de ses *Dialogues* sont-ils autre chose que des allégories? Quoi qu'il en soit, l'Écriture ne prouve pas la thèse des Latins, et saint Grégoire la ruine lui-même en disant que les fautes légères des justes peuvent être ou bien compensées dès cette vie par de bonnes œuvres, ou bien expiées à la mort, par la crainte, ou enfin remises après la mort par l'effet des prières offertes à leur intention.

L'autorité de l'Église romaine, à elle seule, ne suffit pas à dirimer la controverse : si le concile est réuni, c'est que précisément on entend bien ne pas s'en tenir à l'enseignement d'une Église. Si l'on persiste à juger d'après les coutumes particulières, chaque parti pourra toujours opposer une fin de non-recevoir aux raisons de l'adversaire, et il n'y aura pas de raison d'en finir.

Enfin les Latins font appel à la raison et tirent argument de la justice divine. Les Grecs ne sont pas à court d'arguments pour appuyer leur sentiment. Présentement ils se bornent à esquisser quelques-unes de leurs raisons. Suivent dix chefs d'arguments, empruntés textuellement, sauf un seul (le troisième), au mémoire de Marc d'Éphèse (Marc avait onze chefs d'arguments; Bessarion a laissé tomber le premier et le neuvième et en a ajouté un, le troisième, de son propre cru). Nous reproduisons ici les dix arguments, dans la traduction du P. d'Alès, *op. cit.*, p. 20-21 (*P. O.*, p. 56-60, p. 76-79).

(Le premier argument de Marc d'Éphèse était : *Si l'amour divin purifie les âmes ici-bas, pourquoi le même amour ne les purifierait-il pas après cette vie. A quoi bon le feu du purgatoire?*)

1. Il convient moins à la bonté de Dieu de négliger un léger mérite que de punir une légère faute. Or, le peu de bien qui est dans les grands pécheurs n'obtient aucune récompense, à cause de la surabondance du mal : donc il ne convient pas que le peu de mal qui est dans les saints soit puni, en dépit de la prépondérance du bien; car, en l'absence de faute grave, une faute légère apparaît négligeable. Donc il ne convient pas d'admettre un feu purificateur.

2. Il en est du peu de mal des bons comme du peu de bien des méchants. Mais le peu de bien des méchants ne saurait appeler une récompense, mais seulement une différence dans le châtiment. Ainsi le peu de mal des bons ne saurait appeler un châtiment, mais seulement une différence dans la béatitude. Donc il n'y a pas lieu d'admettre un feu purificateur.

3. La justice du châtiment éternel apparaît surtout dans la disposition irrévocable de la volonté déréglée des pécheurs : car à la perversion éternelle de la volonté est dû un châtiment éternel; inversement et par voie de conséquence, si la volonté irrévocablement fixée dans le mal est punie d'un châtiment éternel, celui qui n'est pas puni éternellement n'a donc pas une volonté irrévocable; car une volonté irrévocable du mal serait destinée à un châtiment éternel; une volonté irrévocable du bien n'appelle aucun châtiment, puisqu'elle mérite des couronnes. Mais vous-mêmes reconnaissez que ceux qui seraient purifiés par ce feu ont une volonté irrévocable : ils n'ont donc pas à être purifiés par le feu *(argument propre à Bessarion)*.

4. Si la parfaite récompense pour la pureté de cœur et d'âme consiste à voir Dieu, et si tous n'y ont point également part, c'est donc que tous ne sont pas également purs. Donc nul besoin de feu purificateur si en quelques-uns la purification laisse à désirer, car ce feu même produirait en tous une égale purification et les disposerait tous également à voir Dieu. Ce qui arriva sur la montagne de la Loi, en symbole et en figure; car alors tous n'apparaissent pas au même lieu ni au même rang, mais en des rangs divers selon la mesure de leur purification respective, suivant Grégoire le Théologien.

5. Le grand Grégoire le Théologien, dans son discours théorique et anagogique sur la Pâque, en vient à dire : « Nous n'emporterons rien et ne laisserons rien pour le lendemain », et il explique en termes clairs et nets qu'après cette nuit il n'y a pas de purification, entendant par nuit la vie présente de chacun et n'admettant aucune purification ultérieure.

6. Le même, dans son discours sur la plaie de la grêle, s'exprime ainsi : « Je ne parle pas des expiations d'outre-tombe, auxquelles une pensée indulgente ici-bas livre (les pécheurs); car mieux vaut se laisser présentement instruire et purifier que d'être livré aux tourments de l'autre vie, où il ne s'agit plus de purification, mais de châtiment »; donnant clairement à entendre qu'il n'y a pas de purification, au delà de cette vie, mais rien que l'éternel châtiment.

7. Le Seigneur, dans l'évangile selon Luc sur le riche et Lazare, enseignant quel sort atteignit l'un et l'autre, dit que Lazare à sa mort fut porté par les anges dans le sein d'Abraham, et que le riche à sa mort fut enseveli, que son âme fut tourmentée dans l'enfer; ainsi, par le sein d'Abraham, il a désigné l'exaltation dans le bonheur réservé aux amis de Dieu; par l'enfer et les tourments, la condamnation finale et le châtiment éternel des pécheurs; il n'a point laissé entre deux un lieu de tourments temporaires, mais rien qu'un grand et infranchissable abîme, séparant les uns des autres et manifestant la profonde et irréconciliable opposition de leur sort.

8. L'âme délivrée du corps, totalement incorporelle et immatérielle, ne semble pas pouvoir être châtiée par un feu corporel après que son corps, qui devait donner prise au feu, a péri. Mais après la résurrection elle retrouvera un corps impérissable; toute la création sera transformée; le feu sera partagé, nous dit-on; alors elle en éprouvera sans doute un châtiment correspondant, et non pas elle seulement, mais encore les démons, eux aussi ténébreux, revêtus de matière de grossièreté, de corps aériens ou ignés, selon le grand Basile. Mais avant de retrouver son propre corps, n'étant qu'une forme exempte de matière bien que subsistant par elle-même, comment l'âme serait-elle châtiée par un feu corporel?

(Neuvième argument de Marc d'Éphèse : *Si le péché originel, qui est bien plus grave, n'est pas puni par le feu dans l'autre vie, pourquoi punir le péché véniel par le feu?*)

9. Nos saints Pères, qui ont mené sur terre une vie angélique, initiés en bien des lieux et bien des fois par des visions, des songes et d'autres miracles au châtiment éternel et au sort des impies et des pécheurs qu'il afflige, et faisant part de leurs lumières, contemplant et exposant ces mystères comme présents et actuels, ainsi que la parabole de l'évangile selon Luc décrit la condition du riche et de Lazare, n'ont jamais fait allusion au feu purificateur temporaire.

10. La doctrine de l'apocatastase et de la fin du châtiment éternel, due à Origène et acceptée par quelques personnages ecclésiastiques, comme Didyme et Évagre, doctrine qui met en avant la bonté divine et trouva bon accueil parmi les lâches, selon le mot du divin Jean, architecte de l'échelle céleste, n'en a pas moins été proscrite et anathématisée par le saint concile V[e] œcuménique, comme dissolvante des âmes et encourageant la lâcheté chez les lâches, qui escomptent la délivrance de leurs tourments et l'apocatastase promise. Pour les mêmes raisons, la doctrine proposée du feu purificateur semble devoir être rejetée de l'Église, comme énervant les âmes vaillantes et les détournant de faire tous leurs efforts pour se purifier en cette vie, par la perspective d'une autre purification.

4° *Réponse de Jean de Turrecremata, au nom des Latins* (*P. O.*, p. 80-107, le texte latin original dans *O. C.*, t. XVII, p. 215-243). — La réponse des Grecs, déclare-t-il, fonde l'espoir d'une entente, car un point capital est déjà mis hors de doute : l'efficacité des prières de l'Église pour les âmes des défunts quand ces âmes ne sont pas assez pures pour entrer immédiatement au ciel, ni assez coupables pour être jetées en enfer. C'est sur cette catégorie moyenne que doit désormais se concentrer le débat. Mais, pour mettre de côté tout préjugé, pour examiner à fond la question à la lumière des seules Écritures et de l'enseignement des Pères, les Grecs devront s'abstenir d'une réponse qui semble bien une fin de non-recevoir : « Jamais nous n'avons parlé de la purification par le feu! jamais nous n'en parlerons! » Ce qu'il faut, c'est prier Dieu pour lui demander simplement le triomphe de la vérité.

L'orateur latin distingue quatre parties dans la réponse des Grecs :

1. Le premier point concerne l'état des âmes saintes après la mort. Sont-elles enlevées immédiatement au ciel? Pareillement, les âmes que la mort a trouvées en état de péché mortel descendent-elles aussitôt en enfer pour y être châtiées? Ou bien les unes et les autres attendent-elles le jour du jugement dernier et la résur-

rection générale qui doit fixer leur sort? Quant aux âmes de la catégorie moyenne, sur lesquelles porte la controverse, quel est leur sort? Subissent-elles une peine? Quelle peine? Est-ce simplement le délai d'attente? Est-ce une douleur sensible? S'il s'agit d'un tourment proprement dit, en quoi consiste-t-il? Après leur purification, ces âmes sont-elles enlevées au ciel? Sur tous ces points, les Latins attendent la réponse des Grecs.

2. Le second point est relatif à la purification par le feu. Les Grecs craignent que la croyance au feu temporaire ne provoque, chez les chrétiens, l'hérésie de l'apocatastase finale. Crainte peu justifiée, en réalité, et qui doit disparaître devant l'enseignement clair et positif des saints, devant la coutume ancienne de l'Église catholique. Les saints Pères ont puisé leur enseignement du feu purificateur dans la sainte Écriture et ils ont affirmé le feu temporaire sans détriment du feu éternel, le feu temporaire pour les taches légères, le feu éternel pour les péchés graves. L'Église romaine a toujours tenu la doctrine du feu purificateur sans pour autant tomber dans l'hérésie origéniste, qu'elle réprouve et qui d'ailleurs est presque inconnue en Occident. Bien plus, la doctrine du feu purificateur, loin d'engendrer le relâchement, provoque la ferveur : la perspective d'un feu temporaire après cette vie émeut les fidèles bien plus que la perspective d'une relégation en un lieu inconnu. En publiant la doctrine du feu du purgatoire, les saints Pères savaient qu'ils encourageaient beaucoup d'œuvres pieuses, et le saint sacrifice de la messe, et les aumônes, et les prières, en faveur des âmes du purgatoire.

De plus les textes patristiques invoqués démontrent bien la vérité de l'enseignement des Latins. L'orateur cherche surtout à donner une pleine valeur en faveur du purgatoire à l'autorité de Grégoire de Nysse, dont les écrits ont été proclamés exempts d'erreurs par le Ve concile. Dans le temps même où l'on brûlait les écrits d'Origène, on conservait et honorait ceux de Grégoire. Les Grecs parlent d'interpolations origénistes : si de telles interpolations s'étaient produites avant le concile, le concile les aurait dénoncées. Après le concile, elles n'auraient pu se produire par des mains origénistes ni aux fins de l'origénisme. De fait on trouve donc, chez saint Grégoire, l'enseignement des Latins sur le feu du purgatoire. Quant aux Pères latins, saint Augustin en particulier, comment rejeter leur autorité? Les Grecs ne peuvent ignorer un enseignement consigné dans des écrits universellement connus et vénérés. L'Église romaine a toujours su garder la voie de la vérité entre des erreurs extrêmes et opposées; ici encore elle a su rejeter l'apocatastase origéniste sans pour cela méconnaître la réalité des peines temporaires. Quant à saint Grégoire, dont les écrits ont été traduits en grec par le pape Zacharie, il s'est exprimé sur le feu du purgatoire avec une netteté parfaite, et les Grecs n'ont pu s'y méprendre. Un dogme si autorisé, si ancien dans l'Église catholique, ne saurait être remis en question.

Les Grecs prétendent que le texte du IIe livre des Machabées et que Matth., XII, 32, ne concernent aucune peine purifiante et qu'il n'y est question que d'une rémission et absolution des péchés. Or il faut, dans tout péché, distinguer la coulpe et la peine; la coulpe une fois remise, reste la peine à expier. La réponse des Grecs ne marque pas assez clairement auquel des deux éléments correspondent la rémission et l'absolution du péché dans l'autre vie. Dans l'autre vie, l'âme n'est plus capable de détestation du péché ni de contrition; donc la rémission ou l'absolution dont parlent les Grecs ne peuvent s'appliquer qu'à la peine, stipulée par l'Écriture, Deut., XXV, 2; II Reg., XII, 13. Ces textes marquent le lien qui rattache la coulpe à la peine. Quand donc on dit que les prières de l'Église obtiennent la rémission du péché, il s'agit non de la coulpe, mais de la peine. Donc, avant de recevoir, en vertu des suffrages des vivants, rémission de leurs péchés, les âmes des défunts étaient sous le coup de certaines peines. Et, entre autres moyens prévus par la justice divine pour l'accomplissement de ces peines, il faut compter le feu corporel et temporaire du purgatoire.

3. En troisième lieu, Turrecremata examine les textes des Pères interprétant I Cor., III, 13 15. Si les Grecs ont une vénération méritée pour Chrysostome, les Latins peuvent dire qu'Augustin ne le cède en rien à Chrysostome. Les IVe, Ve et VIe conciles attachèrent à son autorité le plus grand prix. Grande également est l'autorité de saint Grégoire : les Latins ont de quoi répondre à la vision de Proclus. Le bienheureux Thomas, exégète de saint Paul, fut, peu avant sa mort, favorisé d'une apparition de l'Apôtre, qui le félicita d'avoir bien rendu le sens de ses épîtres et l'invita à le suivre dans la claire vision... Les Pères latins d'ailleurs, comme les Latins eux-mêmes, connaissent la langue grecque et les doctrines des Pères grecs. Mais les Latins auraient-ils consenti à un moindre mal, le purgatoire, pour échapper à un mal plus grand, la négation de l'enfer? Saint Augustin est l'ennemi du mensonge; il ne craint pas de dire que le texte de l'Apôtre relatif au feu du purgatoire n'a pas toujours été bien compris. Et il parle en public pour redresser cette erreur. Il n'y a donc pas à craindre qu'il ait voulu dissimuler la vérité par crainte d'un plus grand mal.

L'orateur passe ensuite au sens de I Cor., III, 11-15. Tout d'abord il admet que l'Écriture puisse renfermer des sens multiples. Chrysostome en a exposé un; Augustin, un autre. L'Apôtre parle ici de fondement et d'édifice. Les pécheurs obstinés, les infidèles, n'édifient rien sur le fondement qu'est le Christ. Sur ce fondement on ne peut appuyer qu'un édifice vivant, composé des pierres vivantes que sont les fidèles (cf. I Pet., II, 5). Cela suppose la foi, la foi conjointe à la charité; ce qui exclut le péché mortel. Les termes mêmes dont se sert l'apôtre excluent l'hypothèse de pécheurs bâtissant ici un édifice : il est question de bois, de paille, de foin, tous matériaux légers, et non de plomb ou de pierres, matériaux qui figureraient mieux les péchés mortels. Telle est la remarque de Grégoire et d'Augustin. Donc, pour édifier sur le fondement qu'est le Christ, il faut avoir au cœur la foi agissant par la charité.

L'Apôtre a-t-il en vue, comme le pensent les Grecs, le jour du jugement dernier? Quand bien même ce serait exact, il ne s'ensuivrait pas qu'il parle de fautes mortelles, ni qu'il exclue l'idée d'une purification temporaire. Les Latins estiment qu'il ne s'agit pas seulement du jugement dernier, mais encore du jugement particulier. Le fleuve de feu dont parle Daniel, VII, 10, doit non seulement entraîner les méchants au supplice éternel, mais purifier les bons qui auraient encore quelque tache à consumer. L'interprétation des Grecs relative au jugement dernier peut donc être acceptée à condition d'être complétée par une autre interprétation relative au jugement particulier. Le mot σωθήσεται, disent les Grecs, signifie *conservation, permanence*. Peut-être est-il bien osé pour les Latins de les contredire ici? Mais, dans l'Écriture on ne trouve ce mot qu'appliqué au bien et au salut. Dans la même épître, on peut citer I, 18; V, 5; IX, 22. Voir aussi Act., XVI, 30, 31. Si l'Apôtre a employé ici ce mot σωθήσεται, c'est selon sa pensée connue par ailleurs. De plus la préposition διά marque un passage, non une permanence : si l'interprétation des Grecs était la vraie, il eût fallu dire ἐν πυρί et non διὰ πυρός. Le mot ζημιωθήσεται, disent encore les Grecs, ne saurait désigner une

purification qui est en somme un bienfait; il ne peut s'appliquer qu'aux impies. Les Latins sont d'un avis différent : cette purification, quel que soit le bienfait qu'elle apporte, est cependant un dommage, peine plus rigoureuse, au sentiment de saint Augustin, que toutes les peines de cette vie. Donc le sens du mot est sauvegardé.

Quant à l'autorité de l'Église romaine, si elle a été mise en avant, c'est que cette Église n'est pas une Église quelconque : elle est instruite par les apôtres Pierre et Paul, fondements et lumières de la foi; elle est tête et maîtresse des autres Églises, ainsi qu'en témoigne saint Maxime dans sa lettre aux Orientaux (*P. G.*, t. XCI, col. 137 D).

Enfin l'argument des Latins tiré de la justice divine est resté sans réponse; en revanche, les Grecs ont accumulé dix arguments contraires. Les Latins pourraient eux-mêmes apporter de multiples raisons opposées, mais l'orateur veut se contenter de répondre aux arguments de Bessarion.

4. Cette réplique forme le quatrième point. En réalité il suffit de lire les arguments des Grecs pour s'apercevoir de leur peu de consistance. Les réponses de Turrecremata aux arguties des Grecs sont elles-mêmes d'un intérêt médiocre. Toutefois la troisième mérite d'être retenue, parce qu'elle envisage l'immutabilité des volontés dans l'au-delà :

Si l'immutabilité de la volonté droite est nécessairement requise dans l'obtention de la béatitude, elle ne se suffit pas cependant à elle-même. La poursuite d'une bonne œuvre et surtout l'obtention de la fin dernière requièrent de multiples éléments... Le mal peut surgir de l'un ou l'autre des mille défauts possibles; mais le bien ne peut exister que si toutes les conditions en sont remplies. Donc, il suffit d'un défaut quelconque pour empêcher l'achèvement et l'acquisition du bien. Aussi, bien que pour être digne du châtiment éternel, il suffise à l'âme d'avoir une volonté immobile dans le mal, il ne suffit pas, par contre, pour qu'une âme quittant cette terre, puisse immédiatement entrer en jouissance de la béatitude, qu'elle ait une volonté fixée immuablement dans le bien; il faut de plus qu'elle n'ait plus de faute ou de peine à expier; car, comme on l'a déjà dit, la félicité du ciel n'admet rien de souillé. En outre, si cette immutabilité de la volonté droite en celui qui est prédestiné à la vie éternelle suffisait pour lui faire conférer immédiatement le bonheur, comme l'immobilité de la volonté du damné dans le mal suffit à le plonger dans l'éternelle perdition, que vous servirait de prier pour les défunts, puisque vous dites que cette immutabilité de la volonté dans le bien suffit?... Hoffmann, *op. cit.*, p. 2 (56)

La réplique est bonne et péremptoire. Mais on voit par là à quel genre d'exercice se sont livrés les deux jouteurs.

5° *Précisions apportées par les Grecs* (*P. O.*, p. 108-151, 152-168). — Marc d'Éphèse apporta les précisions demandées en deux mémoires.

1. Le premier, de beaucoup le plus étendu, déclare que les Grecs vont exposer simplement leur sentiment propre et discuter de plus près le sentiment qu'on leur oppose.

Ils enseignent donc que les justes n'entrent pas immédiatement en possession de la béatitude promise à leurs œuvres; que les pécheurs ne sont pas livrés immédiatement au supplice éternel qui leur est destiné. Les uns et les autres ne parviendront à ce terme qu'après le jugement dernier et la résurrection universelle. Sans doute ils ont déjà quelque chose de leur destinée future. Les bons sont dans le repos et la liberté, soit dans le ciel, près de Dieu, avec les anges, soit dans le paradis terrestre; ils sont parmi nous, dans les temples où on les honore; ils entendent nos prières, prient pour nous, se font nos intercesseurs, opèrent des miracles par leurs reliques, jouissent de la vue bienheureuse de Dieu et du resplendissement de sa gloire, plus parfaitement qu'en cette vie. Les méchants sont enfermés dans l'enfer, plongés dans les ténèbres, dans l'ombre de la mort, dans le lac profond (cf. ps. LXXXVII, 7), dans la terre ténébreuse et obscure, sans lumière, sans spectacle de la vie. Cf. Job, X, 22. Si les premiers sont comblés de joie, les seconds sont dans une tristesse inconsolable. Cependant les premiers n'ont pas encore le véritable héritage céleste; les seconds ne sont pas encore livrés aux tortures éternelles et dévorés par le feu. A l'appui de cette doctrine, Marc d'Éphèse cite plusieurs Pères, le pseudo-Athanase, *Quæstiones ad Antiochenum ducem*, q. XX, XXI, *P. G.*, t. XXVIII, col. 609; saint Grégoire le Théologien, *Orat.*, VII, *In laudem Cæsarii fratris*, n. 21; XVI, *In patrem tacentem propter plagam grandinis*, n. 9, *P. G.*, t. XXXV, col. 781-784; 945 C; XL, *In sanctum baptisma*, n. 45, t. XXXVI, col. 425 C; saint Jean Chrysostome, *Ad populum Antiochenum*, hom. VI, n. 3; *Adv. Judæos*, hom. VI, n. 1, *P. G.*, t. XLIX, col. 85; t. XLVIII, col. 904, 905. Les visions et révélations sur les châtiments d'outre-tombe, attribuées à de saints personnages, ne sont donc que de simples représentations figurées des réalités à venir, non la description des réalités présentes.

Par là est exclue l'hypothèse du feu purificateur temporaire. Déjà saint Pierre montrait les impies attendant la sentence définitive, II Pet. II, 4; il parlait de captivité. Les Grecs parlent de châtiments déjà commencés : honte, remords ou peines semblables; mais il ne faut pas leur demander d'admettre qu'un feu matériel agit sur les âmes spirituelles. Tout au plus pourraient-ils admettre ces expressions en un sens allégorique.

L'Église, selon la coutume d'origine apostolique, offre le saint sacrifice et d'autres prières pour tous les défunts sans distinction. Aux damnés, à défaut de la délivrance, est procuré un léger soulagement. Maints exemples historiques attestent cette vérité (l'orateur rappelle le texte de saint Basile dans Εὐχολόγιον τὸ μέγα, voir col. 1253; le fait de Falconille et de Trajan). Et toutefois l'Église ne prie pas publiquement pour de telles âmes; elle se contente de prier pour tous les fidèles trépassés, si grands pécheurs qu'ils soient. On peut citer sur ce point non seulement saint Basile, mais saint Jean Chrysostome, *In Joannem*, hom. LXII, n. 5, *P. G.*, t. LIX, col. 348; *In I Cor.*, hom. XLI, n. 4, *P. G.*, t. LXI, col. 361; *In Matth.*, hom. XXXI, n. 4, *P. G.*, t. LVII, col. 375; *In Mac.*, dans le pseudo-Damascène, *De iis qui in fide dormierunt*, n. 3, *P. G.*, t. XCV, col. 249 B. Si les prières de l'Église peuvent obtenir un adoucissement aux âmes destinées à l'enfer, combien plus l'obtiendront-elles pour les âmes de la catégorie moyenne! Ces dernières pourront, grâce aux prières de l'Église, être réunies à Dieu. Quant aux âmes justes et saintes, elles recueillent, elles aussi, un véritable bénéfice de ces prières puisqu'elles n'ont pas encore touché au terme. Cf. pseudo-Denys, *Eccl. hier.*, VII, 7, *P. G.*, t. III, col. 561 D-564 A. Aucune raison donc de restreindre l'efficacité des prières et des saints sacrifices à une seule catégorie d'âmes, celles du purgatoire.

Les Latins ont cru pouvoir en appeler à l'autorité de saint Basile, qui prie Dieu d'introduire les âmes dans un lieu de rafraîchissement. Mais cela ne signifie nullement que ces âmes soient dans le feu du purgatoire. Quant à l'autorité de saint Grégoire de Nysse, il faut bien se résigner à reconnaître que ce Père a erré sur ce point. Qu'on montre où il a parlé du feu éternel! D'ailleurs, il place le feu purificateur des pécheurs au jugement dernier. Quoi de commun entre ce feu et celui du purgatoire des Latins?

Les Grecs ont cité largement Grégoire (de Nysse), pour ne pas être accusés de le calomnier comme origéniste. Grégoire, pour les Grecs comme pour les Latins, est un docteur; mais il est malaisé d'expliquer comment il a pu professer cette doctrine du purgatoire sans

encourir la condamnation du V[e] concile œcuménique. Qu'on lise l'apologie écrite par saint Maxime pour la doctrine de l'apocatastase telle que l'a présentée Grégoire : tout y rappelle l'origénisme. Comment enfin présenter la doctrine du purgatoire comme une doctrine ancienne dans l'Église et tenant le milieu entre deux erreurs, alors que les docteurs les plus nombreux et les plus illustres ont cru devoir expliquer au sens allégorique le feu éternel et les châtiments sans fin? Comment les peines qui précèdent le jugement pourraient-elles être par un feu matériel?

Les textes de saint Matthieu et des Machabées ne prouvent pas la doctrine de la purification ou du châtiment dans l'autre vie, mais celle de la rémission des péchés. Et puis que signifie cette distinction entre la coulpe et la peine? Cette distinction paraît aux Grecs contraire aux faits les plus certains : quand les princes pardonnent une offense, les voit-on en poursuivre le châtiment? Le publicain retourne chez lui non seulement absous, mais justifié, Luc., XVIII, 14; Manassé, après s'être humilié, est délivré de ses fers et rétabli sur son trône, II Par., XXXIII, 13; les Ninivites, grâce à leur pénitence, sont soustraits aux coups qui les menaçaient, Jon., III, 5; le paralytique reçoit, avec le pardon de ses péchés, le redressement de son corps, Matth., IX, 6. L'exemple allégué de David n'est pas concluant, car il eut de la même femme un autre fils qui fut le grand Salomon. Donc on ne peut poser en principe qu'après le pardon de l'offense il reste encore à subir une peine; pour démentir un tel principe, l'exemple du baptême suffirait : avec le pardon des péchés, le baptisé ne reçoit-il pas remise de toute sa peine?

En ce qui concerne I Cor., III, 11-15, dont dépend pour ainsi dire tout l'enseignement des Latins, des divergences se sont produites entre docteurs sur ce texte comme sur beaucoup d'autres. Cependant l'interprétation de saint Jean Chrysostome doit être préférée, car il s'est attaché à reproduire la pensée de l'Apôtre. Marc d'Éphèse en appelle à Job, XVI, 19, pour justifier le sens de « conservation » attaché à σωθήσεται par Chrysostome. Et sa conclusion est nette : il faut s'attacher à l'exégèse de Chrysostome si l'on ne veut pas s'écarter de la vérité.

2. Le dernier mémoire de Marc apporte les derniers éclaircissements demandés par les Latins. Ces éclaircissements concernent quatorze points. Les questions précises des Latins ont amené Marc à des précisions nouvelles, qui donnent un prix spécial à ce dernier document.

a) En quel sens les Grecs disent-ils que les âmes des saints ne sont pas encore en possession de la béatitude? Le sort des âmes destinées à la béatitude demeure, jusqu'au dernier jugement, provisoire et imparfait, soit que Dieu ait décidé de ne récompenser les âmes qu'en compagnie de leurs corps, soit qu'il veuille différer la récompense commune jusqu'au moment de la réunion complète du corps des élus.

b) Qu'entendent les Grecs lorsqu'ils disent que les saints sont au ciel avec les anges près de Dieu? C'est le mode spécial de présence des esprits, tel que l'ont exposé saint Jean Damascène, saint Grégoire de Nazianze, Denys l'Aréopagite.

c) La vision bienheureuse dont jouissent les saints dès maintenant est-elle la vision δι'εἴδους dont parle l'Apôtre? Les saints voient-ils Dieu par essence? Aucune créature ne peut voir Dieu par essence : la vision qui est le partage des saints est la vision δι'εἴδους, mais non la vision face à face (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον) qui est réservée pour le séjour de la gloire.

d) Qu'est ce que le rayonnement de Dieu dont les saints jouissent déjà au ciel? Marc répond ici par quelques phrases de Jean Climaque.

e) Que doit-on entendre par le royaume de Dieu et par les biens ineffables dont les saints n'ont pas encore la jouissance? Marc se réfère simplement à saint Maxime.

f) Où sont les âmes de ceux qui moururent dans le péché mortel? Elles sont dans les enfers, torturées par l'attente et la crainte de leur triste sort.

g) Comment les âmes des saints jouissent-elles d'une joie parfaite, sans avoir encore part aux biens ineffables? Elles jouissent par avance d'une félicité bienheureuse, dans l'espérance des biens promis.

h) La privation de la vision divine est-elle pour les damnés une peine plus grande que le feu éternel? Sans aucun doute, cette privation étant le plus dur tourment des âmes déchues de toute espérance.

i) Quelles peines les âmes de la catégorie moyenne endurent-elles? Les souffrent-elles tour à tour? C'est la question proprement dite du purgatoire, la question des âmes « moyennes », destinées à voir Dieu après une expiation temporaire. Marc répond que les peines endurées par ces âmes sont diverses et inégales, comme les fautes qui les leur ont méritées.

j) Qu'est-ce que les Grecs entendent par « l'incertitude de l'avenir »? C'est l'ignorance où demeurent ces âmes quant au temps où, leur expiation étant consommée, elles se verront réunies au chœur des élus.

k) Qu'est-ce que la honte de la conscience? Toute faute inexpiée engendre une certaine honte. Quelquefois, la pénitence est assez complète pour effacer entièrement le péché; mais il n'en est pas toujours ainsi, l'âme qui n'a pas suffisamment fait pénitence doit traverser une période de châtiment; ainsi en est-il pour beaucoup de fautes quotidiennes qui échappent à notre fragilité. On ne songe guère à en faire pénitence. Mais la miséricorde divine peut en faire remise au pécheur, et les prières de l'Église peuvent acquitter sa dette.

l) Que faut-il penser du soulagement des damnés par la prière des vivants? La prière des vivants peut obtenir aux damnés quelque adoucissement avant le jugement général.

m) Quelles sont les fautes petites et légères, qui affectent les âmes de la catégorie moyenne? Sur ce point, les Grecs ont un sentiment différent des Latins. Ils ne reconnaissent pas les fautes vénielles; ils n'admettent pas que les péchés soient remis par la charité. La rémission des péchés est due à la pénitence : si la pénitence est parfaite, rien ne manque à l'expiation du péché; si la pénitence est imparfaite, le péché, dans la mesure où il n'est pas encore remis, devra être expié outre-tombe. Pas de distinction entre la coulpe et la peine.

n) Pourquoi les prêtres grecs imposent-ils une pénitence en absolvant les pécheurs? De cette pratique, Marc apporte cinq raisons et laisse entendre qu'il peut en exister d'autres : toutes raisons d'opportunité, dont la plus admissible est le caractère médicinal des satisfactions sacramentelles. A l'article de la mort on absout et on communie le moribond, en comptant que Dieu suppléera à ce qui lui manque.

6° *Définition du concile.* — Telles sont les pièces du procès, du moins celles qui sont aujourd'hui connues. La discussion se prolongea un mois et demi encore; cf. Mansi, *Concil.*, t. XXXI *a*, col. 485-493. L'empereur, pressé d'aboutir, intervint de sa personne et présida un débat public les 16 et 17 juillet 1439. Les Grecs en voulaient particulièrement au feu du purgatoire; les Latins cédèrent sur ce point, qui d'ailleurs ne se présentait pas (nous l'avons constaté au cours de notre enquête) garanti par une tradition ferme. L'accord se fit en fin de compte sur la formule suivante, qui à quelques mots près reproduit la profession de foi du concile de Lyon. Nous juxtaposons les deux textes :

II[e] CONCILE DE LYON	CONCILE DE FLORENCE
Si vere pænitentes in caritate decesserint, antequam	Si vere pænitentes in Dei caritate decesserint, ante-

dignis pœnitentiæ fructibus de commissis satisfecerint et omissis; eorum animas pœnis purgatoriis [seu catharteriis, sicut nobis frater Joannes explanavit] post mortem purgari : et ad pœnas hujusmodi relevandas prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia, quæ a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiæ instituta.	quam dignis pœnitentiæ fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas pœnis purgatoriis post mortem purgari; et *ut* a pœnis hujusmodi *releventur*, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynæ, et alia pietatis officia, quæ a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiæ instituta.
Illorum autem animas, qui post sacrum baptisma nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quæ post contractam peccati maculam, vel in suis [manentes] corporibus, vel eisdem exutæ, prout superius dictum est, sunt purgatæ, mox in cælum recipi.	Illorumque animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam quæ post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutæ *corporibus*, prout superius dictum est, sunt purgatæ, in cælum mox recipi *et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius*.
Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas.	Illorum autem animas, qui in *actuali* mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas.

A la profession de foi de Michel Paléologue, que les Grecs pouvaient difficilement rejeter, le concile de Florence, s'inspirant de la définition de Benoît XII et pour éliminer les tendances palamites de Marc d'Éphèse, ajoute simplement que les âmes justes, une fois entièrement purifiées, sont reçues immédiatement dans le ciel, *pour y voir Dieu clairement, dans son unité et dans sa trinité, tel qu'il est, l'un plus parfaitement que l'autre selon la diversité de leurs mérites.*

Deux points d'une importance capitale paraissent avoir été acquis. Les Latins semblent avoir découvert que les Grecs n'ont aucune objection de principe contre la prière pour les morts. Les Grecs constatent que l'origénisme n'existe pas en Occident, comme ils se l'étaient imaginé avec le feu du purgatoire.

Le terrain ainsi déblayé, les divisions n'étaient pas toutes supprimées. On les réduisit au minimum et, pour que l'union fût réalisable, on fit silence sur les questions secondaires où chaque Église avait son enseignement particulier. La nature des peines d'outre-tombe revêt des caractères fort différents selon qu'on la considère dans la doctrine ferme des Occidentaux touchant les rétributions immédiates après la mort, ou qu'on l'envisage dans l'eschatologie fuyante et compliquée des Orientaux. Le vice le plus profond du système exposé par Marc d'Éphèse est peut-être la confusion établie entre la coulpe et la peine. Outre que cette conception semble réduire la pénitence des péchés à une vulgaire liquidation de compte avec Dieu, on se demande ce que peut bien être, pour le péché mortel, cette rémission qui ne remet qu'à moitié et qui laisse l'âme rentrée en grâce avec Dieu à moitié captive du mal; pour le péché véniel, cette tare qui suit dans l'autre vie une âme qui cependant quitte ce monde avec la charité parfaite. Marc d'Éphèse a fait des prodiges de subtilité pour soutenir la thèse d'une satisfaction sacramentelle qui n'en est pas une.

On laissa tomber toutes ces divergences, et, ayant nettement séparé la cause du feu du purgatoire de celle du purgatoire lui-même, l'accord se fit sans peine. La doctrine du purgatoire est un dogme de l'Église; la doctrine du feu demeure, après les discussions de Ferrare, ce qu'elle était auparavant : une croyance respectable, mais avec ce caractère nouveau que lui confère le concile de Florence, c'est que proposée à la sanction du magistère, celui-ci s'est refusé à la consacrer.

VI. La controverse protestante et le concile de Trente. — Nous n'avons pas voulu interrompre l'exposé de la controverse avec les Orientaux avant qu'elle soit close, officiellement du moins, par la définition du concile de Florence. Il nous faut maintenant, jetant un regard sur l'Occident, rappeler que, bien avant ce concile, l'Occident lui-même avait été troublé par la négation du purgatoire, ou, plus exactement, cette négation se greffait sur une hérésie plus vaste, dont elle n'était qu'un aspect secondaire.

Au XIIIe siècle, les cathares (albigeois) avaient été entraînés, par leur morale singulière, à la négation du purgatoire. On sait que, pour ces néo-manichéens, la vie spirituelle ne peut exister ici-bas, l'âme étant prisonnière en un corps qui est l'œuvre de Satan. Le bonheur n'est possible qu'à la délivrance de l'âme, après la mort. Puisque le règne de Satan est limité à ce monde, l'enfer n'existe pas : toutes les âmes finalement doivent revenir à Dieu, mais après une série d'épreuves, de purifications. Et c'est sur terre que les âmes doivent se purifier pour être dignes de Dieu; d'où il suit que les âmes imparfaites reprennent un nouveau corps et une nouvelle existence en vue d'une purification plus complète. Pas de place, en un tel système, pour un purgatoire. Pas de prière non plus pour l'âme des morts puisqu'il n'y a pas d'expiation dans un purgatoire et que les morts ou bien sont unis à Dieu ou revivent sur terre sous une nouvelle forme. Voir *Albigeois*, dans *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. I, col. 1626, 1631. Dans sa condamnation de l'hérésie des albigeois, l'Église s'est contentée de formules générales et n'a pas envisagé directement la négation du purgatoire.

La position des vaudois (tout à fait distincts au début des cathares) est assez peu cohérente : au début ils rejettent moins le purgatoire et la prière pour les morts que certains trafics pécuniaires dont ces dogmes sont trop facilement l'occasion.

Il est à remarquer que plus tard Wiclef et Hus, qui, tout autant que les vaudois et les albigeois, préludent aux négations protestantes, n'ont pas osé attaquer directement le dogme du purgatoire, tant la crainte était grande de s'aliéner l'esprit des masses. Néanmoins, Wiclef attaque déjà les indulgences, cf. prop. 42, Denz.-Bannw., n. 622; Hus lui fait écho, prop. 8, *ibid.*, n. 634, et le concile de Constance impose à leurs partisans deux interrogations sur ce point. N. 26, 27, *ibid.*, n. 676, 677. La négation du purgatoire pourrait être déduite de la négation des indulgences.

Mais ce sont les réformateurs du XVIe siècle qui osèrent ouvertement contredire une croyance et des pratiques si populaires. Luther y mit d'abord quelque réserve; Calvin brusqua l'offensive. On fera d'abord l'exposé des négations protestantes; ensuite on retracera la riposte catholique du côté des théologiens et enfin on exposera la doctrine du concile de Trente.

I. Exposé des négations protestantes. — 1° *Genèse et évolution de la pensée luthérienne.* — 1. Dans ses thèses du 31 octobre 1517, Luther combat les indulgences, mais non encore le purgatoire. Toutefois il parle de l'état des âmes souffrantes en des termes qui sont contraires aux données traditionnelles: il veut détruire le lien qui pourrait les unir aux vivants. Les âmes des mourants paient toute leur dette par la mort; le droit canonique ne les atteint pas, et elles ont droit à la remise de leurs fautes, th. XIII; la conscience de leur imperfection morale et de ce qui manque à leur charité comporte une grave

crainte, et à elle seule cette crainte éteint le feu du purgatoire th. XIV, XV. Toutefois, pour les âmes du purgatoire, la crainte diminuant, s'accroît la charité, th. XVII; on ne peut prouver par la raison ou l'Écriture que ces âmes soient hors d'état de mériter et d'accroître leur charité th. XVIII. Il ne paraît pas qu'elles soient certaines de leur béatitude, au moins toutes th. XIX. Peut-être même ne désirent-elles pas leur libération immédiate th. XXIX, ou IIe sér. n. 4. *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, éd. de Weimar (W.), t. I, p. 233-234.

Les protestations surgirent de partout. Dans l'apologie publiée en allemand vers la fin de 1519, en réponse à Prierias et à Jean Eck, Luther déclare croire ferme « aux souffrances des pauvres âmes qu'on doit secourir par des prières, des jeûnes, des aumônes et d'autres œuvres ». Il ajoutait cependant ne pouvoir déterminer le genre de leur peine ni savoir si cette peine peut seule servir à la satisfaction requise. *Unterricht auf etliche Artikel*, W., t. II, p. 70. Cette profession de foi, d'apparence encore catholique, fait écho à la déclaration contenue dans les *Resolutiones disput. de indulg. virtute*, où Luther proclame sa certitude du purgatoire, concl. 15, discute longuement sur les peines, *ibid.*, mais nie le pouvoir du pape sur ces peines et ne lui accorde (ce qui est d'ailleurs la thèse catholique) qu'un pouvoir *per modum suffragii*. Concl. 22, 25, 26, W., t. I, p. 555, 556-558, 571, 572, 574.

2. Mais déjà, dans des lettres privées, il laisse entendre que sa doctrine sur la justification par la foi et sur l'inutilité des bonnes œuvres ne permet guère de maintenir une expiation des péchés. Dans la *Disputatio* de Leipzig avec Jean Eck, pressé par ce dernier de déclarer s'il admet encore le purgatoire, Luther répond qu'« en vérité, dans toute l'Écriture, il n'y a pas un mot à ce sujet ». W., t. II, p. 324. Si on lui oppose le IIe livre des Machabées, il se contente de rejeter ce texte, alléguant que les deux livres des Machabées sont par erreur dans le canon des Écritures. W., t. II, p. 324; cf. Köstlin-Kawerau, *Martin Luther*, t. I, Berlin, 1903, p. 248. Il discute toutefois encore sur l'état des âmes du purgatoire, plutôt en suggérant des doutes qu'en proposant des négations formelles. Cf. *Resolutiones lutherianæ super prop. suis Lipsiæ disputatis*, concl. 6, 9, W., t. II, p. 423, 426. Ces hésitations s'expliquent par la nature même du débat. Déjà, de toute évidence, le purgatoire, comme les indulgences, doit être rejeté; mais, tandis qu'on peut sans crainte bafouer les indulgences si peu populaires en raison des abus qui se sont produits, il est dangereux de s'attaquer à des croyances comme le purgatoire et les prières pour les défunts, croyances si chères aux peuples chrétiens.

3. Voilà pourquoi, dans les propositions condamnées par la bulle *Exsurge Domine*, on ne relève que des propositions où l'existence même du purgatoire n'est pas en cause :

Prop. 3 : Fomes peccati etiamsi nullum adsit actuale peccatum, moratur exeuntem a corpore animam ab ingressu cœli.	La concupiscence, même lorsqu'il n'existe aucun péché actuel, retarde l'âme à sa sortie du corps, de son entrée au ciel.
Prop. 4 : Imperfecta caritas morituri fert secum necessario magnum timorem, qui se solo satis est facere pœnam purgatorii et impedit introitum regni.	La charité imparfaite du moribond comporte nécessairement une grande crainte qui par elle seule suffit à entraîner la peine du purgatoire et à empêcher l'entrée au ciel.
Prop. 37 : Purgatorium non potest probari ex sacra Scriptura quæ sit in canone.	Le purgatoire ne peut être prouvé par la sainte Écriture qui est dans le canon.
Prop. 38 : Animæ in purgatorio non sunt securæ de earum salute, saltem omnes; nec probatum est ullis aut rationibus aut Scripturis, ipsas esse extra statum merendi vel augendæ caritatis.	Les âmes du purgatoire ne sont pas, toutes du moins, certaines de leur salut. Ni la raison ni l'Écriture ne peut démontrer qu'elles ne sont plus en état de mériter et d'accroître leur charité.
Prop. 39 : Animæ in purgatorio peccant sine intermissione, quamdiu quærunt requiem et horrent pœnas.	Les âmes du purgatoire pèchent sans interruption parce qu'elles cherchent le repos et ont horreur de leurs souffrances.
Prop. 40 : Animæ ex purgatorio liberatæ suffragiis viventium minus beantur, quam si per se satisfecissent. Denz-Bannw., n. 743-744; 777-780; Cavallera, n. 1460.	Les âmes délivrées du purgatoire, grâce aux suffrages des vivants, sont moins heureuses que si elles avaient satisfait par elles-mêmes.

Ces propositions, Luther les reconnaît comme siennes, bien que pour l'une ou l'autre il affirme ne s'être pas encore prononcé catégoriquement. Cf. *Assertio omnium articulorum...*, W., t. VII, p. 110-111, 149-150. Il est d'ailleurs facile d'en retrouver le sens et jusqu'à l'expression dans des œuvres antérieures. Prop. 3 : *Resolut. disput. de indulg. virtute*, concl. 23, W., t. I, p. 572 : Luther reproche aux catholiques de raisonner *quasi non sint nisi peccata actualia, ac si fomes relictus nulla sit immunditia, nullum impedimentum, nullum medium, quod moratur ingressum regni.* — Prop. 4 : *Disput. pro declaratione virtutis indulgentiarum*, prop. 15, W., t. I, p. 234; *Resolut. disput. de indulg. virtute*, concl. 14, p. 554. — Prop. 37 : *Disput. Lipsiæ, De purgatorio*, W., t. II, p. 323, 324; cf. p. 338-339. Dans les *Assertiones*, Luther insiste sur l'impossibilité de prouver le purgatoire par II Mac. et il ajoute que seul l'amour du lucre a causé tout ce tumulte autour du purgatoire. W., t. VII, p. 149. — Prop. 38 : énoncé des thèses de la *Disputatio Lipsiæ*, th. IX, W., t. II, p. 161, *Resolut. disput. de indulg. virtute* [1518], concl. 18, 19, W., t. I, p. 562, 564; *Disput. I, Lipsiæ* [1519], W., t. II, p. 332-333. — Prop. 39 : *Resolut. disput. de indulg. virtute*, concl. 18, W., t. I, p. 562. — Prop. 40 : *Disput. I, Lipsiæ*, W., t. II, p. 340.

4. Au fur et à mesure que sa popularité croît, Luther prend une position de plus en plus nette. Dans le *De abroganda missa* (1524), il enseigne ouvertement qu'on ne se trompe pas en niant le purgatoire. W., t. VIII, p. 452. Après le séjour à la Wartbourg, il est plus audacieux encore : « Qui a fait du purgatoire un article de foi? Le pape, uniquement pour s'enrichir, lui et les siens, par les messes. Très peu de personnes vont en purgatoire ». *Kirchenpostille*, W., t. X, 1re part. *a*, p. 585. Il accepte cependant encore qu'on prie pour les morts, mais qu'on le fasse avec prudence; « il est possible d'ailleurs que les âmes dorment d'un profond sommeil jusqu'au jugement dernier. » Dans l'incertitude où nous sommes, il faut donc dire à Dieu : « Je te prie pour cette âme. Il se peut qu'elle dorme ou qu'elle souffre. Si elle souffre, je te demande, au cas où ce serait ta divine volonté, de la soulager dans ses peines. » Du reste, quand on a prié une fois ou deux, c'est bien assez. *Predigten*, dans l'édition d'Erlangen, t. XVII, 2e part., p. 55. En 1528, Luther autorise encore les prières pour les morts. *Vom Abendmahl Christi Bekenntniss*, W., t. XXVI, p. 508. Mais il est vraisemblable que de sa part c'est une pure tactique pour que le peuple ne s'aperçoive de rien.

5. C'est en 1530 que Luther laisse enfin éclater ses sentiments véritables. La question du purgatoire avait été passée prudemment sous silence dans la *Confession d'Augsbourg*, que Mélanchthon avait rédigée dans le sens du parti de la conciliation. Luther proteste avec véhémence. *Epist. ad Melanchthonem*,

26 août 1530; éd. De Wette, t. IV, p. 156. Et immédiatement il envoie aux ecclésiastiques de l'assemblée d'Angsbourg un *Avertissement* où se trouve violemment condamné le principe même de la satisfaction pour les pécheurs : « Dire : Il faut que tu satisfasses pour tes péchés, c'est dire : Il faut que tu renies le Christ, que tu rétractes ton baptême, que tu blasphèmes l'Évangile, que tu accuses Dieu de mensonge, que tu ne croies pas à la rémission des péchés, que tu foules aux pieds le sang et la mort du Christ, que tu violes le Saint-Esprit, que tu montes au ciel par tes propres moyens... Qu'est-ce que cette foi, sinon la foi des Turcs, des païens et des Juifs? Eux aussi voulaient satisfaire par leurs œuvres. Toutes les abominations sont sorties de là : messes, purgatoire, offices des morts, confréries, indulgences, etc. » *Vermahnung an die Geistlichen versammelt auf dem Reichstage zu Augsburg*, W., t. XXX, 2e part., p. 289-290. C'est alors que paraît le premier écrit dirigé directement contre le purgatoire : *Widerruf vom Fegfeuer*, W., t. XXX, 2e part., p. 367 sq. C'est une longue diatribe contre la thèse catholique de l'existence du purgatoire, contre les preuves scripturaires qu'on a coutume d'apporter et contre les marchandages que cette doctrine introduit dans la religion. Le Dieu Mammon fait de la Bible tout ce qu'il veut!

6. Les *articles de Smalkalde* établissent définitivement la doctrine toute négative de Luther. Négation de l'utilité des satisfactions pour soi-même ou pour autrui. Part. III, a. 3, *De pænitentia*, dans J.-T. Müller, *Die symbolische Bücher*, Gütersloh, 1912, p. 315, n. 20. C'est en partant du principe de la satisfaction qu'on a « relégué » pour le purgatoire ce qui pouvait être encore à désirer dans la satisfaction faite ici-bas. *Ibid.*, n. 21. C'est donc un comble d'abomination de prétendre que la messe, même offerte par un vaurien sans foi ni loi, puisse délivrer l'homme de ses péchés dans cette vie ou au purgatoire. Donc encore superstitions que les messes de vigiles, d'obsèques, de septième, de trentième jour, d'anniversaire, ainsi que le jour des défunts : le purgatoire et toutes les solennités qui s'y rapportent ne sont qu'un masque du diable *(mera diaboli larva)*. Tout cela constitue « une contradiction avec le premier article qui enseigne que la libération des âmes est dans le Christ seul et non dans les œuvres des hommes. De plus, au sujet des morts, rien ne nous a été commandé par Dieu. Donc toutes ces pratiques, même s'il ne s'y mêlait rien d'erroné ou d'idolâtrique, pourraient être omises. » Part. II, a. 2, *De missa, op. cit.*, p. 303, n. 12. Sans doute on objecte l'autorité d'Augustin au sujet de sa mère Monique. Mais Augustin n'a rien enseigné; il rapporte simplement une recommandation de sa mère : simple dévotion particulière. *Ibid.*, n. 14. Tout ce qu'on fait pour les défunts n'est qu'une invention humaine, comme le culte des reliques. Il faut s'en tenir à la règle de foi contre laquelle même un ange ne saurait prévaloir. Quant aux prétendues apparitions, ce sont d'éhontés mensonges et des contes. *Ibid.*, n. 16, 17. Désormais, Luther ne parlera plus du purgatoire que pour le tourner en dérision. Il se moquera du pape, qui à prix d'argent vend les messes, les vigiles, les indulgences en faveur d'âmes du purgatoire qu'il ne connaît pas. Part. III, a. 3, *De pænitentia*, p. 316, n. 26-27. De ces moqueries les *Tischreden (Propos de table)* sont remplis. Cf. W. (éd. des *Tischreden*), t. II, n. 1873; t. III, n. 3695; t. IV, n. 4449, 4819; t. V, n. 5316, 5989, 6022, 6033, 6200, 6427; t. VI, n. 6845.

2° *Mélanchthon.* — Les peines dues au péché échappent, dit Mélanchthon, au pouvoir des clefs. *Loci communes* (2a ætas), *De satisfactione*, dans *Corp. reform.*, t., XXI, col. 49. En conséquence, pas d'indulgences ou de suffrages possibles. Ailleurs, dans le chapitre sur le sacrifice de la messe, il esquisse la théorie sur laquelle roulera toute la doctrine de la *Défense de la Confession d'Augsbourg* : le sacrifice ne peut être appliqué à autrui, mais on peut prier pour autrui. *Ibid.*, col. 485.

Ainsi donc, Mélanchthon ne niera pas expressément le purgatoire; dans la *Confession d'Augsbourg*, il passe sous silence cette question. Dans la *Défense*, il l'aborde à plusieurs reprises, dans le sens indiqué par les *Loci*. Le principe de la justification par la foi seule commande toutes les déductions. C'est faire injure à la réparation offerte par le Christ que supposer encore nécessaire une satisfaction de notre part. *Apologia*, a. 6, *De confessione et satisfactione*, dans J.-T. Müller, *Symbolische Bücher*, p. 200, n. 77. Les catholiques ont transporté dans l'autre vie cette idée d'une satisfaction humaine. Le *facite dignos fructus pænitentiæ* équivaut pour eux à : « Souffrez les peines du purgatoire dans l'autre vie. » *Ibid.*, p. 192, n. 39, 40; cf. p. 189, n. 25. Pour légitimer cette conclusion, il faudrait montrer que les peines éternelles ne sont remises qu'à la condition d'une compensation de peines temporaires au purgatoire, ce que n'enseigne pas l'Écriture. *Ibid.*, p. 200, n. 77. Et voici qu'ils veulent racheter les satisfactions dues par les défunts avec les indulgences et le sacrifice de la messe! *Apologia*, a. 12 (5), *De pænitentia*, p. 169, n. 15. Or, d'une part, c'est mal comprendre les indulgences que de leur attribuer de l'efficacité pour délivrer les âmes du purgatoire. *Ibid.*, a. 6, *De confessione et satisfactione*, p. 262, n. 78; cf. p. 170, n. 26. D'autre part, les papes ont transféré l'application des messes aux âmes du purgatoire, a. 24 (12), *De missa*, p. 262, n. 64, délivrant ainsi ces âmes des peines du purgatoire par la simple application d'une messe, qui aux vivants même ne saurait profiter sans la foi!

La doctrine positive de Mélanchthon est exposée, dans la même *Apologia*, dans l'a. 24 (12) sur la messe. La messe ne confère pas la grâce *ex opere operato;* si elle est appliquée aux vivants et aux défunts, elle ne mérite *ex opere operato* aucune rémission des péchés, coulpe ou peine. Ce qu'elle fait, c'est vaincre par la foi les terreurs du péché et de la mort. P. 250, n. 11.

S'il en est ainsi, il est inutile de célébrer la messe pour les défunts et d'admettre un purgatoire. *Ibid.*, p. 268, n. 90. Sans doute, il faut croire que la cène du Seigneur a été instituée pour la rémission des péchés, et c'est de véritables péchés qu'il s'agit. Et pourtant la messe n'offre pas une satisfaction pour le péché, car elle deviendrait ainsi l'égale de la mort du Christ : la rémission de toute faute ne peut s'obtenir que par la foi; la messe n'est donc pas une satisfaction, mais une promesse, un signe sacré *(sacramentum)* qui requiert la foi. En appliquant les messes aux défunts, on va donc contre l'Écriture. N. 92. Le canon de la messe grecque « applique » la messe aussi bien aux saints du ciel qu'aux défunts; donc il ne s'agit pas de satisfaction à offrir à Dieu; c'est une simple mémoire, une action de grâces. *Id.*, p. 269, n. 93. Quand les catholiques allèguent les témoignages des anciens Pères sur l'*offrande du sacrifice (oblatio)*, il ne s'agit en réalité que de *prières* pour les défunts, et nous-mêmes ne les interdisons pas *(scimus veteres loqui de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus);* mais nous rejetons absolument *(improbamus)* une application de la cène du Seigneur pour les morts, *ex opere operato*. J.-T. Müller, *op. cit.*, p. 269, n. 94. Si Aérius a été condamné, c'est qu'il refusait de prier pour les morts, et ce n'est pas pour avoir nié que la messe constituât un sacrifice pour les vivants et pour les morts. *Ibid.*, p. 269, n. 96. Et Mélanchthon de con-

clure que la doctrine catholique concernant la rémission des péchés par un sacrifice extérieur est une doctrine renouvelée du judaïsme ou même du paganisme. *Ibid.*, n. 97-98. A noter que, dans son commentaire sur la I Cor., III, 13-15, Mélanchthon entend « le feu » des tentations de la vie présente. *Opera*, dans *Corp. reform.*, t. XV, p. 1068.

3° *Calvin.* — Calvin n'a jamais eu les « ménagements » de Luther ou de Mélanchthon. Après avoir tonné contre les indulgences, il fond vigoureusement sur le purgatoire : « Maintenant, pareillement qu'ils ne nous rompent plus la tête de leur purgatoire, lequel est par ceste coignee coupé, abattu et renverse iusques à la racine. Car ie n'approuve point l'opinion d'aucuns (sans doute fait-il allusion à la *Confession d'Augsbourg*) qui pensent qu'on doive dissimuler ce poinct et se garder de faire mention du purgatoire, dont grandes noises, comme ils disent, s'esmeuvent et peu d'edification en vient. Certes, ie seroye bien aussi d'advis qu'on laissast tels fatras derriere, s'ils ne tiroyent grande consequence après eux : mais veu que le purgatoire est construit de plusieurs blasphèmes et est de iour en iour appuyé encore de plus grans, et suscite de grans scandales, il n'est pas mestier de dissimuler. Cela possible se pouvoit dissimuler pour un temps, qu'il a esté inventé sans la parolle de Dieu, voire avec folle et audacieuse témérité inventé : qu'il a esté reçeu par revelations ie ne say quelles, forgées de l'astuce de Satan : que pour la confirmer on a meschamment corrompu aucuns lieux de l'Escriture... » Et, relevant que le purgatoire n'est pas autre chose, « sinon une peine que souffrent les âmes des trépassez en satisfaction de leurs pechez », il conclut qu'une telle conception est un blasphème contre la satisfaction offerte par le Christ. *Institution chrétienne*, l. III, c. V, n. 6, *Œuvres*, t. IV (*Corp. reform.*, XXXII), col. 168.

Quant aux témoignages des Écritures, Calvin les repousse. Les papistes invoquent Matth., XII, 32; Marc., III, 28; Luc., XII, 10 : « Je demande s'il n'est pas évident que le Seigneur parle là de la coulpe du péché. » Donc le purgatoire est inutile pour expliquer ces textes. Mais Calvin veut « bailler une solution plus claire ». Voulant montrer comme un péché ne peut être remis ni en ce monde ni en l'autre, il explique que Jésus-Christ a en vue deux jugements : « Pour ce que le Seigneur voulait oster toute esperance de recevoir pardon d'un crime tant exécrable, il n'a pas esté content de dire qu'il ne serait iamais remis; mais pour amplifier il a usé de cette division, mettant d'une part le iugement que la conscience d'un chacun sent en la vie présente et d'autre part le iugement dernier qui sera publié au jour de la résurrection. » Donc aucun pardon, ni maintenant ni au dernier jour, tel est le sens exact des textes. *Ibid.*, col. 168-169. Les enfers dont il est question dans Phil., II, 10, ce n'est pas le purgatoire : ce texte exprime simplement la seigneurie souveraine du Christ en tous lieux. *Ibid.*, col. 169-170. Reste II Mac., XII, 39-46. Calvin explique le but de Judas Machabée faisant prier pour les morts. Ce but concerne les vivants, afin de leur donner estime pour ceux qui étaient tombés, « pour que ceux au nom desquels il offrait fussent accompagnez aux fidèles qui estaient morts pour maintenir la vraye religion ». *Ibid.*, col. 171. Mais, à coup sûr, le zèle de Judas Machabée était « inconsidéré ». *Ibid.*

Enfin, il attaque la « forteresse invincible », I Cor., III, 12-15. Mais le feu dont il est question ici n'est que « croix et tribulation, par laquelle le Seigneur examine les siens pour les purifier de toutes leurs ordures ». *Ibid.* Et, de fait, cela est beaucoup plus vrai que d'imaginer un purgatoire. Le « feu » est donc une métaphore, tout comme l'or, l'argent, les pierres précieuses. Le « jour du Seigneur » n'est pas autre chose que sa présence qui se révèle à chaque tribulation. Le « fondement » sur lequel se bâtit l'édifice, ce sont les principaux et nécessaires articles de la foi. Ceux qui édifient avec du bois, de la paille, du foin, ce sont ceux qui s'abusent en d'autres choses : leur ouvrage périra. « Parquoy, conclut Calvin, tous ceux qui ont contaminé la sacrée pureté des Escritures par ceste fiente et ordure du purgatoire, il faut qu'ils laissent perir l'ouvrage. » *Ibid.*, col. 173.

Le plus difficile est de réfuter l'argument tiré de la tradition, c'est-à-dire de la pratique de prier pour les morts. Sans doute, avoue Calvin, cette coutume est « desià introduite devant treze cens ans,... mais ie leur demanderay selon quelle parolle de Dieu, et par quelle revelation, et suyvant quel exemple cela a esté faict ». *Ibid.*, col. 174. Or il n'y a rien dans l'Écriture qui autorise la prière pour les défunts; cette pratique est donc une illusion introduite par Satan, ou un emprunt aux coutumes simplement humaines ou païennes. « L'Escriture donne une bien meilleure consolation, en prononçant que ceux qui sont morts en Nostre Seigneur sont bien heureux, ajoutant la raison qu'ils se reposent de leur peine (Apoc., XIV, 13). » Sans doute, « saint Augustin au livre de ses *Confessions* recite que Monique sa mère pria fort à son trepas qu'on fist memoire d'elle à la communion de l'autel : mais ie dy que c'est un souhait de vieille, lequel son fils estant esmeu d'humanité n'a pas bien compassé à la règle de l'Escriture, en le voulant faire trouver bon ». *Ibid.*, col. 175. Les anciens Pères ont fait quelque mention des morts en leurs prières sobrement et peu souvent, et comme par forme d'acquit. Les « papistes » sont toujours après, préférant cette superstition à toutes œuvres de charité. *Ibid.*, col. 176. L'interprétation de I Cor., III, 12-15 du feu métaphorique de la tribulation se retrouve dans le commentaire de Calvin sur cette épître. T. XLIX (*Corp. reform.*, LXXVII), col. 537.

4° *Zwingle.* — Zwingle est d'accord avec Calvin pour interpréter du feu métaphorique de la tribulation I Cor., III, 12-15. Voir son commentaire, *Opera* vol. VI, t. II, Zurich, 1833, p. 143. Mais sa doctrine concernant le purgatoire est résumée dans les thèses de 1523 : th. LVII : « La vraie Écriture sainte ne connaît aucun purgatoire après cette vie »; th. LX : « Que l'homme implore avec insistance Dieu en faveur des défunts pour leur attirer sa miséricorde, je n'y vois aucun inconvénient. Mais pour cela fixer un temps et en vouloir tirer un profit, voilà qui est non pas humain, mais diabolique. » E.-F. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903, p. 6.

Les thèses de Berne, 1528 (de Kolb et Haller), s'inspirent des idées même de Zwingle. La th. VII affirme qu'il n'y a pas de purgatoire dans l'Écriture, que tous les jours consacrés au culte des défunts, vigiles, messes de funérailles, services, messes des septième et trentième jours, anniversaires, sont inutiles *(vergeblich)*. *Ibid.*, p. 30.

Dans la *Fidei ratio* de 1530, voici comment s'exprime Zwingle : *Credo purgatorii ignis figmentum tam contumeliosam rem esse in gratuitam redemptionem per Christum donatam, quam lucrosa fuit auctoribus suis. Nam si suppliciis et cruciatibus scelerum nostrorum commerita eluere est necesse, jam frustra erit Christus mortuus, jam evacuatur gratia.* A. 12, *ibid.*, p. 92.

5° *Les confessions de l'Église réformée.* — 1. *Confessio helvetica prior* (1532), a. 26 : *Quod autem quidam tradunt de igne purgatorio, fidei christianæ : « Credo remissionem peccatorum et vitam æternam » purgationique plenæ per Christum, et Christi Domini hisce sententiis* (on cite Joa., V, 24; XIII, 10) *adversatur. Ibid.*, p. 217.

2. *Confessio Gallicana*, a. 21 : « Finalement nous tenons le purgatoire pour une illusion procedee d'icelle mesme boutique de laquelle sont aussi procedez les vœuz monastiques, pelerinages, defenses du mariage et de l'usage des viandes, l'observation ceremonieuse des iours, la confession auriculaire, les indulgences et toutes autres telles choses, par lesquelles on pense meriter grâce et salut. Lesquelles choses nous reiettons, non seulement pour la faulse opinion du merite qui y est attachee, mais aussi parce que ce sont inventions humaines, qui imposent ioug aux consciences. » *Ibid.*, p. 227.

3. *Confession d'Erlau* (1562). *De purgatorio : Purgatorium omnium delictorum nostrorum est gratia Dei, sanguis Christi, Spiritus sancti sanctificatio per fidem et verbum... Meritum gratiæ Dei et redemptionis Christi culpam et pœnam condonavit et combussit. Satisfecit perfecte pro peccatis nostris... Impium et diabolicum figmentum est papisticum purgatorium, subterraneum igne æterno exæstuans ubi purgari animas impie fingunt. Caret enim Scripturæ veritate et contrarium gratiæ Dei, Christi merito est. Ignis et aqua peccata purgans et exurens, gratia Dei, meritum Christi, Spiritus sanctificatio est.* (Pauli I Cor., III.) *Ignem judicii et condemnationis punientis peccata, intelligit per diem et ignem, id est tribulationem, ille ignis non purgat peccata, sed damnat impiorum peccata; est enim ignis iræ Dei. Ibid*, p. 293.

Les âmes saintes vont donc au ciel. On peut citer Lazare dans le sein d'Abraham, Luc., XVI, ou encore le *Cupio dissolvi et esse cum Christo*, de saint Paul, Phil., I, 2. Les âmes ne vont donc pas au purgatoire, mais, comme l'écrit saint Jean dans l'Apocalypse : *Beati mortui qui in Domino moriuntur...* XIV, 13. Au contraire les âmes des impies sont dans la prison, dans le lieu de tourments, sont elles-mêmes torturées sans fin. Cf. I Petr., III, 19; II Petr., II, 9. C'est ainsi que l'Écriture et les Pères ont défini le sort futur des âmes, et même Pierre Lombard enseigne que les saintes âmes attendent sous l'autel le dernier jour.

4. *Confession anglicane.* — Les quarante-deux articles de 1552 (les trente-neuf de 1562).

Art. 23 de 1552 :	Art. 22 de 1562 :
Scholasticorum	Doctorum romanensium

doctrina de purgatorio, de indulgentiis, de veneratione et adoratione tum imaginum, tum reliquiarum, necnon de invocatione sanctorum, res est futilis, inaniter conficta et nullis Scripturarum testimoniis innititur, imo verbo Dei perniciose contradicit.

Ibid., p. 513.

II. LES RÉACTIONS DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE. — A vrai dire, toutes ces négations protestantes s'appuient sur des bases bien fragiles. L'exposé qu'on a fait plus haut de la tradition catholique montre, mieux encore que l'exégèse des textes scripturaires le plus souvent invoqués, la force et la vigueur de ce mouvement doctrinal qui part de l'idée de l'expiation en général (idée éminemment scripturaire), pour aboutir à celle de l'expiation du péché pardonné par des peines purificatrices de l'autre vie. Cette position traditionnelle sera en somme, nonobstant quelques exagérations dans l'exposé des preuves scripturaires du purgatoire, la position adoptée d'abord par les théologiens controversistes, par les conciles provinciaux, par les facultés de théologie et enfin par le concile de Trente.

1° *Les théologiens catholiques contre Luther.* — Un assez grand nombre de polémistes catholiques prirent part à la controverse relative au purgatoire. A la suite de K. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur*, Schaffhouse, 1865, nous citerons : Catharin, *Apologia pro veritate catholicæ et apostolicæ fidei ac doctrinæ adversus impia et valde pestifera M. Lutheri dogmata*, Florence, 1520, l. IV, p. 85 sq.; Jacques Hoogstraten, *De purgatorio seu de expiatione venialium post mortem libellus*, Anvers, 1525; Antonio Varani (cf. Jöcher, *Lexikon*, Leipzig, 1751, t. IV, p. 1111), *De purgatorio* (s. l.); Berthold de Chiemsee, *Teutsche Theologie* (s. l.), c. LXXXI-LXXXIII. On peut ajouter : Jean Faber, *Responsiones duæ de antilogiis*, Cologne, 1523; *Malleus in hæresim Lutheri*, Cologne, 1524; Fred. Grau, *Contra catholicæ fidei adversarios*, Mayence, 1521; J. Clichtove, *Antilutherus*, Paris, 1524; Vinc. Gracchari. *De purgatorio et suffragiis*, Venise, 1535; J. Tavernier, *De purgatorio animarum*, Paris, 1551. Nous n'avons pu consulter que les quatre auteurs suivants :

1. *Cajétan.* — Les deux questions de Cajétan, qui forment son opuscule (XXIII) *De purgatorio* ont été écrites à Augsbourg, 25 septembre-17 octobre 1518. Cf. *Cajétan*, Saint-Maximin, 1934-1935, p. 42-43. Elles visent principalement les erreurs luthériennes de la proposition 38 condamnée par Léon X. Voir col. 1266.

Au purgatoire, dit Cajétan, il ne peut plus y avoir de mérite : les âmes sont en état de satisfaire, non de mériter ou de démériter. Si, en effet, elles pouvaient encore démériter, elles seraient encore capables de se damner : ce qui est contraire à la nature même du purgatoire. De plus, ces âmes sont certaines de leur salut : n'y aurait-il, pour leur donner cette certitude, que l'enseignement de la foi qu'elles ont reçu encore sur terre, ce serait déjà suffisant. Mais elles ont de plus une parfaite connaissance de leur état par la science intuitive qu'elles possèdent d'elles-mêmes. Enfin, elles ne vivent pas dans l'horreur perpétuelle, car « elles aiment la divine justice et subissent volontiers leurs peines par soumission à cette justice ».

Cajétan se pose l'objection des visions dans lesquelles certaines âmes auraient affirmé leur incertitude par rapport au salut : « La doctrine de l'Église, répond-il, ne s'appuie pas sur ces visions. L'Église ne les a pas approuvées : ce ne furent peut-être que des songes... ou des illusions diaboliques pour introduire de nouveaux dogmes. » *Opuscula*, Lyon, 1575, p. 116-117.

2. *Priérias (Silvestre Mazolini).* — Le titre exact de l'ouvrage de Priérias contre Luther est *Errata et argumenta Martini Luteris recitata, detecta, repulsa et copiosissime trita*, 1520. Le titre habituellement cité, *De juridica et irrefragabili Ecclesiæ veritate*, n'est qu'un sous-titre. Ce n'est pas au l. III, mais au l. II que se trouve la controverse relative au purgatoire, c. XI-XII, p. CLXI v°-CLXXXV r°. Il est inutile d'entrer dans le détail des idées et des discussions. La réfutation écrite par Priérias a servi de thème à Eck, dont l'ouvrage, plus considérable, ne fait que développer l'écrit de Priérias. Voir plus loin. Mais on trouve déjà chez celui-ci la justification du terme catholique : *purgatorium* et le rejet de l'expression *punitorium*. C. CLXXVII.

3. *John Fisher.* — Dans son *Assertionis lutheranæ confutatio*, composé en 1520, imprimé à Paris en 1523 (voir FISHER, t. V, col. 2558), l'évêque de Rochester reprend un à un chacun des quarante articles luthériens, condamnés par la bulle de Léon X. En réfutant les art. 2, 3, 4, 37, 38, 39, 40, c'est un véritable traité du purgatoire qu'a écrit John Fisher. Tout l'essentiel de la synthèse bellarminienne s'y trouve déjà. L'écrit, on le sait, est composé sous forme de dialogue entre « l'évêque » et Luther.

a) La réfutation de l'art. 2, *In pueris baptizatis manere peccata, op. cit.*, p. XCVI, prend la théorie luthérienne à son point de départ : même chez les enfants baptisés, le péché demeure, qui leur interdit l'entrée du ciel.

b) Ainsi est rendu intelligible l'art. 3, *Fomes peccati, etiamsi nullum adsit actuale peccatum, moratur*

exeuntem a corpore animam ab ingressu cæli, p. CXLVI. Article contraire à la doctrine de l'Église qui enseigne que le baptême enlève tout le *reatus* du péché. En ceux qui sont baptisés, le *fomes* (la concupiscence) n'est plus un péché; il est un défaut du corps, le péché est une tache de l'âme.

c) L'art. 4 de Luther, p. CL, est reproduit tel que l'a condamné Léon X, mais Fisher y ajoute une remarque empruntée à Luther (voir ci-dessus, col. 1266), se défendant d'avoir pu prendre position à ce sujet puisque l'Écriture ne renferme rien sur l'état des âmes saintes après la mort ni sur le purgatoire. Ce qui amène une excellente remarque de Fisher : « Si l'on doit croire au purgatoire (Luther y croyait encore) et si les saintes Écritures n'en parlent pas, c'est qu'il y a une autre source de preuves, les traditions apostoliques, la pratique de l'Église, les interprètes sacrés (les Pères), etc. » Revenant au sujet même de l'article, Fisher démontre que la charité qui anime les justes sur terre, si elle n'enlève pas la crainte de la mort, suffit cependant à chasser toute crainte relative à la damnation et à donner toute confiance par rapport au salut. P. CLIV.

d) L'art. 37 de Luther nie la possibilité de prouver le purgatoire par l'Écriture. Fisher commence par insister sur l'idée émise déjà dans sa réfutation de l'art. 4. Même si l'Écriture ne pouvait prouver le purgatoire, il y aurait bien d'autres chefs de démonstration, et il rappelle notamment la pratique de la prière pour les morts et l'enseignement formel de tant de Pères grecs et latins. Toutefois il est incroyable qu'un dogme aussi nécessaire que le purgatoire n'ait pas de fondement dans l'Écriture. Mais ce fondement ne sera mis en relief que si l'on veut bien conserver à l'Écriture le sens que lui reconnaît l'autorité souveraine de l'Église catholique. Les textes invoqués par l'évêque de Rochester sont : Matth., XII, 32; I Joa., V, 16 *(peccatum non ad mortem)*; Apoc., V, 3 (*subtus terram* = purgatoire); Phil., II, 10. Le ps. LXVII, 19, reproduit par Eph., IV, 8, indique l'existence d'élus au ciel; Luc., XVI, 22, enseigne l'existence des réprouvés; donc, puisque rien de souillé n'entrera au ciel et qu'il faudra rendre compte de la moindre parole oiseuse au jour du jugement (Matth., XII, 36), il faut un lieu intermédiaire. Luther se moque du texte. *Transivimus per ignem et aquam* (ps. LXV, 12), et cependant nombre de Pères l'ont appliqué au purgatoire. Enfin on doit invoquer I Cor., III, 11-15, et l'interprétation d'*ignis* au sens du feu de la conflagration générale, comme le voudrait Luther, en s'appuyant sur II Thess., I, 9, et II Pet., III, 7, ne saurait être retenue. En dernier lieu, l'évêque défend la canonicité et l'autorité de II Mac., XII, 39-46, invoquant, outre l'autorité de l'Église, les témoignages de Jérôme et d'Augustin. L'évêque termine en réfutant deux assertions luthériennes : le purgatoire n'a été inventé que par esprit de lucre; l'Église grecque n'a pas la croyance de l'Église latine. Fisher invoque ici l'existence du *Memento* des morts dans toutes les liturgies.

Finalement Luther est convaincu et obligé d'admettre le purgatoire, mais il prétend qu'on ne doit imposer cette croyance à personne. L'évêque déclare qu'ici il est nécessaire de contraindre (cf. Luc., XIV, 23), et incidemment s'intercale tout un paragraphe sur l'autorité doctrinale de saint Thomas d'Aquin. La conclusion de ce long chapitre est que le point de départ des erreurs de Luther est sa fausse conception d'un purgatoire qui serait une sorte d'enfer, moins l'éternité, et dans lequel, comme en enfer, règnent le trouble, la crainte, l'horreur, le désir de fuir. P. D.

e) L'article suivant : *animæ non sunt securæ*..., etc., remarque Fisher, comporte deux parties. Voir col. 1265. Sur le premier point, l'évêque montre que les âmes sont toutes certaines de leur salut; elles ont fait, avant la mort, une pénitence suffisante et à elles s'applique le texte de Luc., XV, 7, 10. Elles souffrent, mais elles aiment leur souffrance en ce que cette souffrance est, pour elles, la condition de leur bonheur futur, et la certitude de leur salut leur apporte une immense consolation. Sur le second point, *nec probatum est... ipsas esse extra statum merendi vel augendæ caritatis*, Fisher fait une dissertation remarquable sur *la mort, terme de la vie* : le temps de l'épreuve, de l'opération, du mérite est la vie présente. Il invoque, Joa., IX, 4; Eccl., IX, 10; Gal., VI, 9; I Cor., VI, 2; II Cor., V, 10, et, parmi les Pères, Augustin, Jérôme, Chrysostome, Origène. P. DCXXXVII-DCXXXIX.

Mais ce n'est pas assez de dire que le purgatoire est un lieu de pénalité; c'est un lieu de purification, *non punitorium, sed purgatorium*. P. DCXLII.

f) L'art. 39, *animæ in purgatorio peccant sine intermissione*, etc., est aussi une injure à la doctrine catholique. Les âmes du purgatoire ne pèchent pas : certes elles désirent le repos, mais elles ne prennent pas en haine leurs peines. Saint Paul encore en vie exprimait le désir de quitter cette vie pour être uni au Christ, Phil., I, 23; ainsi les âmes désirent quitter le purgatoire pour régner avec le Christ. En cela aucune faute. Elles possèdent la charité; or la charité est patiente et supporte tout. I Cor., XIII, 7. Les âmes supportent donc patiemment leurs peines. Et d'ailleurs, si elles péchaient, ce ne pourrait être que mortellement, et elles deviendraient ainsi dignes de l'enfer, p. DCXLVII, puisque aucun remède au péché ne pourrait plus leur être appliqué. Donc il faut maintenir qu'au purgatoire il n'y a plus ni péché, ni mérite possible; plus de vice nouveau, plus de nouvelle vertu.

g) L'art. 40 peut présenter deux sens différents. La finale, *quam si per se satisfecissent*, pourrait se rapporter aux satisfactions qu'elles auraient pu offrir au cours de la vie présente. Et, en ce cas, la proposition ne mérite aucune note, car il est exact qu'en satisfaisant en cette vie pour leurs fautes les pécheurs font œuvre plus efficace que la peine du purgatoire ne le saurait être. Mais, si l'on rapporte cette finale aux peines du purgatoire, comme si les âmes délivrées par les suffrages des vivants étaient ensuite moins heureuses qu'elles ne l'auraient été en achevant leur purification d'outre-tombe, la proposition devient erronée, car ces souffrances purificatrices ne leur font acquérir aucun mérite, aucun droit à récompense : *nihil omnino mercedis lucratur* (pœna) *maculas tantum expiasse contenta*. P. DCXLIX.

4. *Jean Eck.* — Le célèbre controversiste de la dispute de Leipzig ne pouvait laisser dans l'ombre la question du purgatoire. Eck s'est attaché à réfuter les erreurs de Luther sur ce point en deux écrits, dont le premier, daté de 1523, s'attaque aux premières erreurs, encore louvoyantes, de l'hérésiarque; le second, paru en 1530, visant plus spécialement le traité *Widerruf vom Fegfeuer*. Voir col. 1267. Les deux écrits d'Eck sont contenus dans *Operum Johannis Eckii secunda pars*, 1531, p. XLII r°-LXXXII v°; LXXXIII r°-XCVI.

a) Le *De purgatorio* est divisé en quatre livres; il faut regretter que ce traité soit si peu connu : il a servi de modèle à la synthèse de Bellarmin, lequel a trouvé dans l'œuvre de son devancier un modèle déjà presque parfait. En voici l'analyse :

L. I. *L'existence du purgatoire.* — L'auteur expose d'abord son dessein de combattre les erreurs luthériennes. C. I. L'existence du purgatoire, quoi qu'en dise Luther, peut se démontrer par l'Écriture, principalement par I Cor., III, 11-15. C. II. L'interprétation de ce texte, appuyée sur les autorités d'Ambroise, de Jérôme, d'Augustin, de Grégoire, montre qu'il s'agit bien du feu du purgatoire, c. III-V, et qu'en conséquence on ne saurait admettre l'exégèse de Luther, qui

voit ici le feu de la conflagration et, dans le jour du Seigneur, la simple tribulation. C. VI. Mais d'autres textes peuvent être invoqués, notamment Matth., V, 26 (c. VII); Matth., XII, 32 (c. IX), sans qu'on doive s'arrêter aux subterfuges de Luther et de Mélanchthon sur ces textes. C. VIII. Luther met en cause, à propos de II Mac., XII, l'autorité même de ce livre; Eck montre que cette autorité est intacte et que le livre est canonique. C. X. Enfin viennent d'autres textes empruntés aux psaumes, LXV, 12; XVI, 3; XXV, 6, et à l'épître de Pierre, I Petr., I, 7. C. XI. Cette démonstration permet à Eck de conclure que l'existence du purgatoire est un *dogme de la foi* et que la négation du purgatoire est une véritable hérésie. Ainsi en a jugé saint Thomas d'Aquin, dans son opuscule *Contra errores Græcorum;* ainsi en a décidé l'Église elle-même au concile de Florence. C. XII.

L. II. *Les âmes du purgatoire sont certaines de leur salut.* — L'Apocalypse le témoigne en apportant à l'Agneau les louanges de toutes créatures, même de celles qui sont *sub terra*, Apoc., V, 3, 13. On trouve ici réunis les saints du ciel, *in cælo*, les saints de la terre, *in terra* et les âmes du purgatoire, *sub terra*. C. I. Ces âmes louent le Seigneur et ont donc la certitude d'être en purgatoire et non en enfer, c. II; elles sont assurées de leur salut : c'est d'elles que le canon de la messe dit qu'elles reposent dans le Christ ou encore qu'elles dorment dans le sommeil de la paix. C. III. Ces expressions fournissent à Eck l'occasion de montrer en quoi consiste le repos dans le Christ pour les âmes du purgatoire et comment, nonobstant ce repos, nous devons encore pour elles demander à Dieu le repos éternel. C. IV. Vraiment, en attribuant aux âmes du purgatoire l'incertitude de leur salut, Luther s'éloigne de la doctrine catholique; son enseignement est suspect, et il laisse périr les suffrages pour les défunts. C. V. Il est très certain que les âmes sont en purgatoire assurées de leur salut : le dogme du jugement particulier fonde cette vérité, c. VI, et il est non moins certain que le secours de nos suffrages ne prive pas ces saintes âmes d'un degré de gloire qu'elles auraient obtenu par leurs souffrances prolongées. C. VII. En vérité Luther est plein de contradictions, et son enseignement mérite condamnation. C. VIII.

L. III. *Le purgatoire ne comporte pas cet état peccamineux que Luther attribue aux âmes souffrantes.* — Luther rend le purgatoire en quelque sorte pire que l'enfer : il nous y montre les âmes pleines d'horreur, d'angoisse, de désespoir. Pour reprendre son système au point de départ, il faut dire que la crainte de la mort n'implique pas nécessairement une charité imparfaite qui engendre à elle seule la peine du purgatoire. C. I. Le juste peut craindre la mort, tout comme le pécheur peut aimer la vie plus que Dieu. C. II. L'imperfection de la charité ne doit pas être mesurée aux restes des péchés. C. III. Et Luther, à son point de départ, commet une double erreur : tout d'abord en affirmant qu'en l'homme régénéré les restes du péché d'Adam empêchent la charité, ensuite en enseignant que, même après le baptême, le péché subsiste encore dans l'âme. C. IV.

Toutes les mauvaises raisons accumulées par Luther, c. V-VI, doivent céder devant cette constatation : Luther affirme que les âmes du purgatoire seraient dans le trouble et l'angoisse en raison d'une foi et d'une charité imparfaites. Or, ces âmes ont pleine connaissance de leur état; elles ont pleine confiance en Dieu, ce qui implique la fausseté totale de la position de Luther. C. VII. Ici, il faut signaler une très belle page d'Eck : l'aride exposé théologique fait place à un mouvement oratoire de la plus grande beauté. La pensée du Christ est tellement présente aux saintes âmes que pour elles se renouvelle, dans les souffrances purificatrices, la scène du Christ venant à ses apôtres sur la mer en tempête : *Habete fiduciam ego sum, nolite timere* (Matth., XIV, 27); l'amour du Christ soutient ces saintes âmes et nourrit leur confiance. Donc, en elles, pas de désespoir, c. VIII, et pas de crainte : la douleur n'est pas la crainte. C. IX. Toute la « tragédie » luthérienne sur l'état des âmes au purgatoire se fonde sur la regrettable confusion que les peines du purgatoire sont les mêmes que celles de l'enfer, moins la durée, c. X : il y a une différence de nature. Pensée profonde et suggestive, qu'on est heureux de trouver sous la plume d'un théologien du XVI[e] siècle!

Les chapitres suivants, XI-XV, s'appliquent à relever les fausses interprétations de Luther relatives aux textes scripturaires invoqués par lui en faveur de son étrange conception de l'état des âmes au purgatoire, et en terminant Eck rappelle la doctrine catholique : les âmes, au purgatoire, expient les péchés véniels qu'elles ont commis et non réparés, et les péchés mortels dont elles sont contrites, mais pour lesquels elles n'ont pas satisfait ici-bas. C. XVI.

L. IV. *Pas de mérite ni de démérite possible pour les âmes du purgatoire.* — Nous retrouvons ici, à peu de chose près, les arguments de Fisher sur l'impossibilité de mériter après la mort. C. I-II, V-VI. Toutefois il faut se garder d'interpréter ces textes, et notamment Eccl., XI, 3, comme s'il n'y avait pas, dans l'autre vie, place pour le purgatoire entre le ciel et l'enfer; Eck invoque ici l'autorité de Jérôme et de Jean Damascène. C. III-IV. L'erreur de Luther est donc formelle, c. VII, et toutes les raisons qu'il apporte en faveur de la possibilité d'un accroissement de grâce chez les âmes du purgatoire, c. VIII, sont facilement réfutables. C. IX. Pareillement, c'est une détestable erreur que d'affirmer de ces saintes âmes qu'elles pèchent sans cesse, c. X, parce qu'elles ont horreur de leurs souffrances et aspirent au repos, c. XI; c'est leur faire injure que leur attribuer un égoïsme coupable et un amour vicieux qui les oppose à Dieu. C. XII. Les raisons apportées en ce sens par Luther ne sont pas recevables. C. XIII. Il est nécessaire d'affirmer contre Luther que les âmes du purgatoire satisfont pour le reste de leurs péchés et qu'au purgatoire la satisfaction que pourrait offrir sur terre la seule charité ne suffit plus : il faut l'expiation de la douleur. C. XIV. Le c. XV et dernier forme la conclusion générale.

b) Le second traité d'Eck est moins remarquable, et son allure trop polémique lui enlève cette sérénité qui ajoute au poids des arguments théologiques. Il est intitulé *Confutatio furiosi libelli Ludderi de Purgatorio.*

La I[re] partie, très brève, relève la contradiction qui s'étale dans la nouvelle attitude de Luther par rapport au purgatoire : l'hérésiarque nie maintenant l'existence même du purgatoire et déverse ses calomnies sur cette croyance de l'Église. Aussi convient-il de lui rappeler les condamnations déjà portées à ce sujet contre les albigeois et la profession de foi du concile de Florence. La II[e] partie s'attache à la démonstration scripturaire du purgatoire, répartie en sept chapitres. Rien de bien nouveau en tout cela.

L'œuvre de Jean Eck, quelle que soit la faiblesse de son argumentation scripturaire (nous avons dit au début l'inconvénient de vouloir à tout prix pourchasser Luther sur ce terrain), est vraiment remarquable. Elle marque, pour la théologie du purgatoire, une évolution considérable qui dégage cette théologie des chemins battus, dont un contemporain, Dominique Soto, n'a pas su encore se libérer dans son *Commentaire sur les Sentences*, l. IV, dist. XIX, écrit cependant après la révolte de Luther. Eck ne présente pas encore, comme Bellarmin, un traité complet et parfaitement équilibré. Il a cependant préparé la voie à celui-ci

et lui aura fourni les meilleurs traits de sa synthèse. Toutefois, entre Eck et Bellarmin, il y a le concile de Trente; c'est pourquoi l'œuvre de Bellarmin, mieux que celle d'Eck, se présente comme un commentaire autorisé des décisions du concile.

2° *Conciles provinciaux.* — Un grand nombre de conciles provinciaux, émus des négations luthériennes, affirmèrent, avant même le concile de Trente, la foi catholique sur le purgatoire. On peut citer celui de Sens, en 1529, Mansi, *Concil.*, t. xxxii, col. 1173-1174; celui de Mayence, en 1549, c. xlvi, Mansi, col. 1116; celui de Narbonne, en 1551, Mansi, col. 1251 C; celui de Cambrai, en 1565, Mansi, t. xxxiii, col. 1416, etc.

Voici à titre de spécimen, le texte de la *formule de foi chrétienne et catholique*, relatif au purgatoire, formule rédigée en 1556 par le concile polonais de Lowicz, Mansi, t. xxxv, col. 514 :

Firmiter credendum est post hanc vitam purgatorium esse animarum in quo solvitur pœna peccatis adhuc debita. Eisdem tamen subvenitur sacrificio altaris, oratione, jejunio, eleemosyna, aliisque bonis operibus vivorum sicut et indulgentiis, quo citius ab ea liberentur. Animæ defunctorum purgatæ mox regnant cum Christo in cælo et animæ impiorum hinc migrantes sempiternis inferni traduntur suppliciis. Cavallera, n. 1461.

3° *Censures des universités.* — 1. La première faculté qui s'occupa de Luther fut la faculté de Louvain. Elle soumit à l'examen de la faculté de Cologne un travail de 488 pages avec diverses publications de Luther. Le 30 août 1519, la faculté de Cologne donna son jugement en forme solennelle. Elle signale les erreurs suivantes touchant le purgatoire :

v. (Luther) rejette la satisfaction requise à la suite du péché mortel pardonné, puisqu'il prétend que Dieu remet la peine en même temps que la coulpe du péché.

vii. Il formule des erreurs ineptes sur les peines du purgatoire et l'état des âmes après cette vie, par exemple qu'aucune âme n'y souffre pour des péchés mortels, mais seulement pour des péchés véniels.

viii. Ou encore : que les âmes du purgatoire aiment Dieu d'un amour défectueux et coupable, y pèchent sans interruption et cherchent plutôt leur intérêt que la volonté de Dieu, ce qui est contre la charité; que les morts, non moins que les vivants, sont en état de mériter pour la vie éternelle... Duplessis d'Argentré, *Coll. judiciorum*, t. i *b*, p. 358-359.

Dans son jugement du 7 novembre 1519, la faculté de Louvain se contente de stigmatiser la proposition générale de Luther relative à l'inutilité de la satisfaction. Prop. 17, *ibid*, p. 360.

2. La faculté de théologie de Paris publia le 15 avril 1521 sa célèbre *Determinatio super doctrina Lutheri hactenus revisa*. Dans l'introduction on indique expressément que Luther répand « d'intolérables erreurs sur... la satisfaction..., les peines du purgatoire ».

Parmi les « propositions tirées des écrits de Luther autres que la *Captivité de Babylone* », la faculté de Paris signale (tit. xi) neuf propositions touchant le purgatoire, et elle leur inflige une censure doctrinale :

i. « Il n'y a absolument rien dans l'Écriture sur le purgatoire. » (A. 37 de la bulle). — Fausse, favorable à l'erreur des vaudois, répugnant au sentiment des saints Pères.

ii. « Il ne paraît pas prouvé que les âmes du purgatoire soient hors d'état de mériter ou de croître en charité. » (Th. xviii du 31 oct. 1517; bulle, a. 38). — Fausse, téméraire, impie et, en tant qu'elle prétend que ces âmes sont en cet état, erronée dans la foi.

iii. « Il ne paraît pas prouvé que les âmes du purgatoire soient certaines de leur salut, du moins toutes. » (*Ibid.*, th. xix; bulle, a. 38). — Fausse, présomptueuse et, en tant qu'elle affirme cette incertitude, contraire à la tradition de l'Église et à la doctrine des saints.

iv. « Les âmes au purgatoire pèchent continuellement, tant qu'elles ont horreur des peines et demandent le repos et parce qu'elles recherchent leur intérêt plus que la volonté de Dieu, ce qui est contraire à la charité. » — Fausse, impie, injurieuse aux âmes du purgatoire, hérétique.

v. « La charité imparfaite du moribond comporte nécessairement une grande crainte, d'autant plus grande que la charité est moindre. » (Bulle, a. 4.)

vi. « La peine du purgatoire est la terreur et l'horreur de la damnation et de l'enfer. » — Fausses, téméraires et sans fondement. (Qualification se rapportant aux deux prop. v et vi.)

vii. « Il est probable que les âmes du purgatoire sont dans une telle confusion qu'elles ne savent pas dans quel état elles sont, de damnation ou de salut; il leur semble même qu'elles vont à la damnation et tombent dans l'abîme. »

viii. « Elles sentent seulement le commencement de leur damnation, sauf qu'elles sentent que la porte de l'enfer n'est pas encore fermée sur elles. » — Fausses, offensives des oreilles pies, injurieuses à l'état des âmes du purgatoire. (Qualifications se rapportant aux deux prop. vii et et viii.)

ix. « Toutes les âmes qui descendent en purgatoire n'ont qu'une foi imparfaite et même, de quelque façon qu'on les délivre de leurs peines, elles ne peuvent acquérir la « santé » parfaite si on ne leur ôte d'abord le péché, c'est-à-dire l'imperfection de la foi, de l'espérance, de la charité. » — Dans toutes ses parties, fausse, téméraire, en désaccord avec une saine intelligence de l'Écriture. Duplessis d'Argentré, *Coll. judic.*, t. i *b*, p. 372.

III. LE CONCILE DE TRENTE. — Depuis le début du concile, la question du purgatoire était prévue au programme. Massarelli nous apprend que, dès le 19 juin 1547, des articles sur le purgatoire avaient été distribués aux théologiens mineurs et que leur discussion avait occupé les séances des jours suivants. *Conc. Trid.*, t. i, p. 665. Les événements et l'ordre des discussions conciliaires retardèrent l'examen de la question jusqu'à la fin du concile. A l'issue de la congrégation générale du 15 novembre 1563, il fut décidé que des théologiens de toutes nations rédigeraient les canons sur les dogmes restant à définir : purgatoire, indulgences, culte des saints et des images, que les Pères adopteraient par *placet*. *Conc. Trid.*, t. ix, p. 1017, note 6. Le décret des théologiens mineurs était prêt dès le 30 novembre : ces théologiens observaient que ces matières avaient déjà été traitées dans d'autres conciles et notamment à Florence et même en certaines sessions du concile de Trente, et qu'en conséquence il suffisait de les aborder brièvement et en des formules générales, laissant aux évêques le soin de faire le reste. *Ibid.*, t. ix, p. 1069. Ces « canons », écrit l'évêque de Verdun, Psaume, rédigés et approuvés *a nonnullis doctissimis Patribus et theologis*, avaient été distribués par écrit par le secrétaire du concile peu avant la réunion plénière. *Ibid.*, t. ii, p. 878. Le décret sur le purgatoire fut lu par l'évêque de Castellaneta. *Ibid.*, t. ix, p. 1069. De timides observations furent faites. Claude de Saintes, abbé de Lunéville, aurait désiré qu'on ajoutât des textes scripturaires; Laynès désirait qu'un canon vînt corroborer la déclaration du décret. *Ibid.*, p. 1071. Les évêques français désiraient partir et ne pouvaient être retenus; les décrets furent donc lus, comme il avait été convenu, et acceptés par acclamation par la presque totalité des Pères. *Ibid.*, p. 1076. Dès le lendemain, le décret sur le purgatoire fut publié en la xxv[e] et dernière session.

Cum catholica Ecclesia, Spiritu sancto edocta, ex sacris Litteris et antiqua Patrum traditione, in sacris conciliis et novissime in hac œcumenica synodo docuerit, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juva-	Puisque l'Église catholique, instruite par l'Esprit-Saint, à la lumière des saintes Écritures et de l'antique tradition des Pères, a enseigné dans les sacrés conciles et enseigne en dernier lieu dans ce concile œcuménique qu'il y a un purgatoire et que les âmes qui y sont

ri : præcipit sancta synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam, a sanctis Patribus et sacris conciliis traditam, a Christi fidelibus credi, teneri, doceri et ubique prædicari diligenter studeant. Apud rudem vero plebem difficiliores ac subtiliores quæstiones, quæque ad ædificationem non faciunt, et ex quibus plerumque nulla fit pietatis accessio, a popularibus concionibus secludantur. Cf. I Tim., I, 4; II, 23; Tit., III, 9. Incerta item, vel quæ specie falsi laborant, evulgari ac tractari non permittant. Ea vero quæ ad curiositatem quandam aut superstitionem spectant, vel turpe lucrum sapiunt, tamquam scandala et fidelium offendicula prohibeant. Curent autem episcopi, ut fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes, eleemosynæ aliaque pietatis opera, quæ a fidelibus pro aliis fidelibus defunctis fieri consueverunt, secundum Ecclesiæ instituta pie et devote fiant, et quæ pro illis ex testatorum fundationibus vel alia ratione debentur, non perfunctorie, sed a sacerdotibus et Ecclesiæ ministris et aliis, qui hoc præstare tenentur, diligenter et accurate persolvantur. Denz.-Bannw., n. 983 (sauf la finale) ; Cavallera, n. 1462.

détenues sont secourues par les suffrages des fidèles et surtout par le saint sacrifice de l'autel, le saint concile prescrit aux évêques de veiller à ce que la doctrine vraie du purgatoire, reçue des saints Pères et des saints conciles, soit prêchée partout avec zèle et que les chrétiens en soient instruits, s'y attachent et la croient. Mais, près de la foule peu instruite, les prédications populaires devront être dépouillées de toutes questions plus difficiles et subtiles, qui ne présentent aucune utilité pour l'édification et desquelles il ne sort la plupart du temps aucun profit pour la piété. Les évêques ne permettront pas qu'on y aborde les points incertains et qu'on y affirme des choses apparemment fausses. Qu'ils interdisent comme scandaleux et offensant pour les fidèles tout ce qui se rapporte à la pure curiosité, tout ce qui s'inspire d'un lucre honteux. Mais, au contraire, les évêques veilleront à ce que les suffrages des fidèles vivants, à savoir les sacrifices des messes, les prières, les aumônes et les autres œuvres de piété que les fidèles vivants ont coutume d'offrir pour les fidèles défunts se fassent avec piété et dévotion, selon les institutions de l'Église. Les suffrages dus aux défunts par suite des fondations établies par testament ou de toute autre manière, devront être acquittés non avec négligence, mais avec soin et diligence, par les prêtres et les ministres de l'Église et les autres qui y sont tenus.

Ce décret concernant la croyance au purgatoire est intéressant à plus d'un titre et appelle un commentaire :

1. Les *sources* de la croyance au purgatoire sont indiquées : Écriture sainte, tradition antique des Pères, conciles et très récemment le concile de Trente lui-même.

De la sainte Écriture le concile ne dit rien de plus précis; il laisse donc aux théologiens et aux exégètes le soin de chercher en quelle façon l'Écriture peut donner un fondement à la croyance au purgatoire, soit par des textes précis, comme Eck avant le concile de Trente et Bellarmin, après ce concile, ont voulu le faire, pourchassant ainsi Luther sur le terrain même que sa proposition 37 voulait éluder, soit par la doctrine générale, explicitement proposée par l'Écriture, d'une expiation nécessaire pour tout péché non encore entièrement réparé. Nous avons ici même tracé la marche de cette double démonstration *ex sacris Litteris*.

De l'antique tradition des Pères, les théologiens et les prélats assemblés à Trente ont invoqué dans leurs travaux préliminaires les deux chapitres de la première partie du *Décret* de Gratien, can. 4, *Qualis;* can. 5, *Qui in aliud*, dist. XXV, le premier tiré de saint Grégoire, *Dial.*, l. IV, c. XXXIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 396, le second attribué à saint Augustin, en réalité de l'auteur inconnu du *De vera et falsa pœnitentia*, n. 18, *P. L.*, t. XL, col. 1118.

Des conciles les Pères de Trente rappellent simplement le décret d'union des Grecs, bulle *Lætentur cæli*, du concile de Florence. D'après l'indication fournie par E. Ehses, *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1077, note 3 et 4.

Le concile de Trente lui-même avait déjà touché indirectement ou directement à la question du purgatoire en deux endroits, sess. VI, *De justificatione*, can. 30, et sess. XXII, *De sacrificio missæ*, can. 3, cf., c. II. Le rappel de ces deux textes conciliaires fixe l'objet précis de la définition tridentine.

2. *Objet précis de la définition tridentine.* — *a)* Sess. VI, can. 30 :

Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori pænitenti ita culpam remitti et reatum æternæ pœnæ deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus pœnæ temporalis, exsolvendæ vel in hoc sæculo, vel in futuro, in purgatorio, antequam ad regna cælorum aditus patere possit; A. S. Denz.-Bannw., n. 840.

Si quelqu'un dit qu'à tout pécheur pénitent qui a reçu la grâce de la justification l'offense est tellement remise et l'obligation à la peine éternelle tellement effacée, qu'il ne lui reste aucune obligation de peine temporelle à payer, soit en ce monde, soit dans l'autre, au purgatoire, avant que l'entrée au ciel lui puisse être ouverte, qu'il soit anathème.

Dans le c. XIV, qui correspond à ce canon, le concile s'était contenté d'affirmer que « la pénitence d'un chrétien tombé dans le péché est bien différente de celle du baptême; elle renferme... la satisfaction par le jeûne, les aumônes, les prières et les autres exercices de la vie spirituelle, non certes pour la peine éternelle qui est remise avec la faute par le sacrement ou par le désir du sacrement, mais pour la peine temporelle qui (ainsi l'enseignent les saintes Écritures), n'est pas toujours, comme dans le baptême, remise entièrement ». Denz.-Bannw., n. 807. Dans le canon, le concile fait allusion à la possibilité de payer cette dette satisfactoire, soit en ce monde, soit dans l'autre, au purgatoire. La doctrine générale de la satisfaction pour la peine due au péché, pardonné est reprise par le concile, sess. XIV, c. II et can. 12. Voir PÉNITENCE, t. XII, col. 1089, 1110.

b) Sess. XXII, *De sacrificio missæ*, can. 3 :

Si quis dixerit, missæ sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, offerri debere; A. S. Denz. - Bannw., n. 950.

Si quelqu'un dit que le sacrifice de la messe est seulement [un sacrifice] de louange et d'action de grâces, ou une simple commémoraison du sacrifice accompli sur la croix, et non pas un [sacrifice] propitiatoire, ou bien qu'il ne profite qu'au seul prêtre communiant et qu'il ne doit pas être offert pour les vivants et pour les morts, pour les péchés, les peines, les satisfactions et toutes les autres nécessités, qu'il soit anathème.

Ce canon correspond au c. II, dans lequel le concile rappelle la valeur propitiatoire du sacrifice de la messe : cette valeur ne fait, en aucune façon, tort à celle du sacrifice de la croix : « aussi, conformément à la tradition des apôtres [la messe] est offerte non seulement pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres nécessités des fidèles vivants, *mais encore pour ceux qui sont morts dans le Christ et ne sont pas encore entièrement purifiés* ». Denz.-Bannw., n. 940. Voir EUCHARISTIE, t. VI, col. 833-834.

Ces deux points, déjà définis avant la XXV[e] session, fixent la portée dogmatique du décret concernant le purgatoire : sont proposés comme vérités de foi divine et catholique les deux seuls points déjà touchés au concile de Florence et antérieurement énoncés par le II[e] concile de Lyon : existence du purgatoire, c'est-à-

dire de peines ultra-terrestres subies par les âmes non encore totalement purifiées de la dette de peine attachée aux péchés pardonnés; utilité des suffrages des vivants pour le soulagement des défunts, et principalement de l'oblation du sacrifice eucharistique. « Il y a un purgatoire, dit notre décret, et les âmes qui y sont détenues sont secourues par les suffrages des fidèles et surtout par le saint sacrifice de la messe. »

3. *Prescriptions disciplinaires.* — Cette doctrine saine du purgatoire, qui se réduit essentiellement à ces deux points, devra être prêchée partout avec zèle; les chrétiens devront en être instruits, s'y attacher et la croire. Les évêques devront veiller à ce qu'il en soit ainsi. Le concile n'exclut pas de l'enseignement les autres questions plus difficiles et subtiles, mais il ne veut pas qu'elles soient le thème des prédications populaires. Et la raison en est qu'elles ne présentent aucune utilité pour l'édification et qu'il n'en sort souvent aucun profit pour la piété. Avec quelque apparence de vérité il faut considérer comme inutiles les questions concernant le lieu du purgatoire, la nature, l'intensité et surtout la durée des peines que les âmes y souffrent. Ou, si l'on aborde ces questions devant un auditoire plus cultivé, qu'on le fasse avec toutes les nuances et les réserves voulues. L'état des âmes souffrantes par rapport à leur salut éternel nous semble, au contraire, entrer dans l'exposé du dogme lui-même du purgatoire: le purgatoire, étant par définition un état essentiellement temporaire et préparatoire à la béatitude, ne saurait être exposé en ses lignes essentielles sans qu'on affirme en même temps l'état de sainteté des âmes qui expient et la certitude où elles sont de posséder un jour le bonheur céleste.

Les points incertains, par exemple les prétendues certitudes de libération des âmes grâce à l'application de certains suffrages, devront être éliminés. Les choses apparemment fausses, comme les récits d'apparitions qui ne seraient pas historiquement démontrées, seront impitoyablement passées sous silence. Enfin, tout ce qui pourrait scandaliser les fidèles, tout ce qui relèverait de la pure curiosité, tout ce qui touche à la superstition ou s'inspire de l'esprit de lucre, est d'avance condamné. C'est ainsi que, dans le décret disciplinaire *De observandis et evitandis in celebratione missarum* (voir ici, t. x, col. 1139-1141), le concile prescrit l'abolition « d'un nombre déterminé de messes, célébrées par manière de superstition bien plutôt que par esprit de piété véritable ». *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 963. Cette interdiction est précédée, dans le décret, de l'obligation « de n'introduire dans la célébration de la messe aucune pratique, cérémonie ou prière que celles approuvées par l'Église et reçues par un usage louable et répandu ». Les neuvaines pour les âmes du purgatoire ainsi que la célébration des trente messes grégoriennes sont approuvées par l'Église, elles font donc exception à ces prohibitions portées par le concile. Il faut en dire autant de toute pratique de piété accomplie en faveur des âmes souffrantes, dès là que cette pratique est autorisée par l'Église.

La dernière partie du décret concerne les fondations de prières ou de messes en faveur des âmes du purgatoire. Le concile prescrit à ceux qui sont chargés de les acquitter de le faire avec tout le soin et toute la diligence possibles. Le can. 6 *De reformatione* de la XXIIe session concède cependant à l'évêque un droit de commutation des dispositions testamentaires, s'il y a des raisons graves. *Ibid.*, p. 966.

5° *Le magistère de l'Église après le concile de Trente.* — 1. *La profession de foi de Pie IV (1564): Constanter teneo purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis juvari.* Denz.-Bannw., n. 998.

2. *Profession de foi de Grégoire XIII (1575), imposée aux Grecs.* — Elle reprend le texte du concile de Florence (voir col. 1262) et la profession de foi de Pie IV. Denz.-Bannw., n. 1084.

3. *Profession de foi de Benoît XIV (1743) imposée aux Orientaux.* — Reprise des professions de foi de Florence et de Trente. Denz.-Bannw., n. 1468, 1473.

4. *Condamnation par Pie VI* de la proposition 42 du synode janséniste de Pistoie, déclarant « lamentable et illusoire l'application des indulgences aux défunts ». Denz.-Bannw., n. 1542.

5. *Déclaration de Léon XIII :*

De plenitudine infiniti spiritualis thesauri ad eos quoque dilectos Ecclesiæ filios, largius quo fieri possit prodesse cupimus, qui morte justorum obita de militia hujus vitæ migrarunt cum signo fidei ac mysticæ vitis inserti propagini, ita tamen ut prohibeantur ingressu in æternam requiem usque dum divinæ justitiæ ultrici pro contractis debitis ad minimum reddant quadrantem. Movemur autem tum piis catholicorum votis... tum lacrimabili pœnarum quibus defunctorum animæ cruciantur atrocitate... Sic nimirum piæ animæ, in quibus noxarum reliquiæ terribili cruciatuum magnitudine eluuntur, peropportunum ac singulare solatium percipient ex hostia salutari. Ex litteris *Quod anniversarius*, die Paschatis 1888, à l'occasion du Jubilé. Cavallera, n. 1463. Cf. *Acta sanctæ Sedis*, t. xx, p. 418.

VII. La synthèse catholique dans la théologie posttridentine. — Depuis les définitions du concile de Trente, deux théologiens ont surtout contribué à donner à la théologie du purgatoire sa physionomie définitive, Bellarmin et Suarez. Ce n'est pas cependant aux détails mêmes que s'applique ce caractère définitif : des précisions exégétiques, amorcées pour une bonne part par Suarez, ont été apportées au sens des textes scripturaires; aux XIXe et XXe siècles, la critique a dû restituer certains documents patristiques à leurs véritables auteurs; la piété ou la curiosité des théologiens a soulevé, sans pouvoir d'ailleurs les résoudre sérieusement, plusieurs à-côté du problème traditionnel. Mais, en somme, le cadre et les solutions indiqués par Bellarmin et Suarez sont demeurés à la base des traités modernes *De purgatorio*.

Avec les théologiens posttridentins, nous ferons la synthèse de ce traité en étudiant : 1° l'existence du purgatoire; 2° les peines; 3° l'état des âmes; 4° l'efficacité des suffrages offerts pour les défunts; 5° quelques aspects secondaires du problème.

I. L'EXISTENCE DU PURGATOIRE. — Elle est considérée par tous comme un dogme de la foi. Elle est démontrée par l'Écriture, par la tradition, par la raison théologique. Enfin les apologistes font valoir l'accord de la doctrine catholique avec les exigences purement rationnelles ainsi que ses convenances morales.

1° *La démonstration scripturaire.* — Nous avons reproduit, au début de cet article, les témoignages sur lesquels s'appuie Bellarmin pour démontrer, en prenant le contre-pied de la proposition 37 de Luther, l'existence du purgatoire. Bellarmin, *Controversiæ, De purgatorio*, dans *Opera*, éd. Vivès, t. III, p. 53 sq. On a noté que, pour conférer à la plupart des textes de l'Ancien Testament une valeur démonstrative, Bellarmin avait dû les faire escorter d'un imposant cortège d'interprétations patristiques qui en précisent le sens. J. de La Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 278.

Suarez suit de plus près le sens littéral des textes. *De pœnitentia*, disp. XLV, *De purgatorio in genere*, dans *Opera*, éd. Vivès, t. XXII, p. 879 sq. De l'Ancien Testament il ne retient comme texte vraiment probant que II Mac., XII, 42 sq. Les autres témoignages ou peuvent être discutés, ou n'apportent qu'une indication probable, ou encore doivent être abandonnés. Du Nouveau Testament certains textes lui paraissent discutables ou d'une valeur simplement probable : I Cor., XV, 29; Luc., XVI, 9; d'autres sont démonstratifs: Matth., V, 26; XII, 32; d'autres enfin lui paraissent

affirmer un principe dont on pourrait déduire le purgatoire, et c'est encore bien obscur : Act., II, 21; Matth., V, 22. C'est I Cor., III, 11-15, qui retient toute l'attention de Suarez. Il est hésitant sur le sens à donner à la métaphore du bois, de la paille, du foin : péchés véniels ou péchés mortels? Mais *salvus erit* indique à coup sûr non la persistance dans l'existence, mais le salut éternel. N. 14-18. Incertitude également quant à la personnalité des constructeurs de l'édifice : n'importe quel juste ou simplement les prédicateurs de la foi? Hésitation pareillement sur le feu dont il est question comme instrument de l'épreuve à laquelle seront soumises les œuvres de chacun. N. 22-28. Mais finalement Suarez s'arrête à cette solution : « Tous seront examinés par le feu parce que tous seront jugés pour savoir si le feu purificateur doit leur être appliqué. » N. 28.

On le voit, à part le texte de II Mac., grandes hésitations partout, même dans l'interprétation de I Cor., III, 11-15. Ce texte cependant a été si universellement invoqué dans l'Église latine que presque tous les théologiens modernes l'ont retenu, unanimes à s'appuyer sur II Mac., XII, 42; Matth., XII, 32, et I Cor., III, 11-15. Ainsi D. Palmieri, *De novissimis*, § 20, n. 5-11 (il ajoute un quatrième texte, Luc., XII, 58); C. Mazzella, *De Deo creante*, n. 1331-1333; Ch. Pesch. *Prælectiones dogmaticæ*, t. IX, n. 589-591; Billot, *De novissimis*, th. V (certains textes de l'Ancien Testament cependant cités comme illustrant, par l'usage antique de la Synagogue, le geste de Judas Machabée); Lépicier, *De novissimis*, q. V, a. 1, n. 3 (p. 251-254) (en plus, Matth., III, 11); Sanda, *Synopsis*, t. I, § 350, n. 4-5; Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. IV, *De novissimis*, q. IV, a. 2 (en plus, Matth., V, 26); Tanquerey, *Synopsis*, t. III, n. 1126, etc. Plus strict, Perrone n'admet, avec raison, nous semble-t-il, que II Mac., XII, 42, et Matth., XII, 32, *Prælectiones theologicæ*, éd. Migne, Paris, 1856, t. I, col. 836. Diekamp s'appuie sur II Mac., XII, 42, I Cor., III, 10-15 et II Tim., I, 16-18, *Theologiæ dogmaticæ manuale*, t. IV, Tournai, 1934, p. 516-517. Labauche passe sous silence l'argument scripturaire, *Leçons de théologie dogmatique*, t. II, Paris, 1911, p. 411.

On peut s'étonner, en revanche, de trouver encore des auteurs qui accordent une importance exagérée à certains textes de l'Ancien Testament. G. Atzberger n'a pas su éviter ce défaut dans son volume, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung*, Fribourg-en-B., 1890. Et nous le rencontrons, plus accentué encore, dans J. Bautz, *Das Fegfeuer*, Mayence, 1883, et Fr. Schmid, *Das Fegfeuer*, Brixen, 1904.

2° *L'argument de tradition.* — L'argument de tradition est développé avec complaisance par Bellarmin. Ce théologien montre d'anciens conciles des diverses Églises reconnaissant expressément le purgatoire, ou l'admettant équivalemment lorsqu'ils recommandent la prière pour les morts. Il signale cette prière dans toutes les liturgies connues; il montre que cette prière n'a pas seulement pour but, comme le disaient Pierre Martyr, *Loci communes*, Londres, 1576, p. 768, ou Calvin, *Institution chrétienne*, (ci-dessus, col. 1270) de rappeler aux vivants la pensée de la mort ou d'empêcher que le souvenir des défunts ne périsse de la communauté chrétienne; mais les textes liturgiques et les interprétations qu'en donnent les Pères montrent bien que l'objet de la prière est le soulagement, la délivrance des âmes souffrantes. Bellarmin, *op. cit.*, c. VI, p. 76. Enfin il est possible d'apporter des textes positifs dans lesquels les Pères ou recommandent la prière pour le soulagement des défunts, ou exposent clairement la doctrine catholique sur la matière. *Ibid.*, c. X, p. 79-82. Bellarmin n'apporte aucun texte clair antérieur au IVe siècle; mais sa démonstration lui paraît si convaincante qu'il n'hésite pas à conclure : « Quand bien même les Pères n'auraient jamais nommé le purgatoire, il suffirait de leur enseignement si clair sur le besoin que certaines âmes ont de soulagement, et sur le secours que leur apportent les prières des fidèles, pour être fixé sur leur sentiment. » *Ibid.*, p. 81. Cf. J. de La Servière, *op. cit.*, p. 282-283.

Suarez n'apporte rien de nouveau aux textes invoqués par Bellarmin. Il fait simplement remarquer que beaucoup d'assertions relatives au purgatoire sont formulées par les Pères dans leur commentaire des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament qu'on a coutume d'invoquer, surtout de I Cor., III, 11-15. Plusieurs autorités citées par Suarez doivent être aujourd'hui éliminées comme inauthentiques. *Op. cit.*, n. 30-33.

Les théologiens postérieurs n'ont pas ajouté grand' chose à ces essais encore informes de théologie positive. Il convient cependant de rappeler l'opuscule d'Arcudius, *De purgatorio igne adversus Barlaam*, Rome, 1637 (on sait que l'étude attribuée ici à Barlaam est en réalité le discours de Bessarion au concile de Florence, voir col. 1252); l'ouvrage d'Allatius, *De utriusque Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. XVIII (cet ouvrage, paru à Rome, en 1655, s'efforce de supprimer toute divergence entre l'Église grecque et l'Église romaine : la critique y perd parfois ses droits); Arnauld, *Perpétuité de la foi*, éd. Migne, t. III, l. VIII, c. VI-X, p. 1123 sq. Les deux dernières études ont contribué dans une large mesure à attirer l'attention des théologiens sur les points de contact et de dissemblance qui régnent entre les deux Églises. Le travail a été repris, au XIXe siècle, d'une manière encore assez peu critique par Valentin Loch, *Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, Ratisbonne, 1842. Des deux ouvrages déjà cités de Bautz et de Schmid la critique est totalement absente. Bartmann, *Das Fegfeuer*, Paderborn, 1928, est plus au point. L'ouvrage d'Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-B., 1896, s'efforce d'élucider, pour les trois premiers siècles, plus d'un point obscur.

Les théologiens récents insistent tous sur le fait que, dès les débuts, l'Église a prié pour les morts. Quant aux textes positifs concernant le purgatoire, ils se contentent le plus souvent de faire un choix parmi ceux qui leur paraissent le plus convaincants. Le manuel de Tanquerey, *op. cit.*, t. III, n. 1127, nous semble avoir fourni la meilleure indication relativement à la façon d'envisager l'argument de tradition : il marque trois stades dans l'affirmation du dogme du purgatoire : pendant les quatre premiers siècles, l'existence du purgatoire est confessée dans l'universelle pratique d'offrir des prières et des sacrifices pour les défunts, et même déjà quelques Pères parlent explicitement du purgatoire; à partir de saint Augustin les témoignages en faveur du purgatoire commencent à se multiplier et à se préciser, et les Pères postérieurs à Augustin précisent encore cette doctrine; enfin la pleine possession de la vérité se manifeste au Moyen Age avec les scolastiques et s'affirme à Lyon et à Florence. On remarquera que c'est le cadre même de notre article. Ch. Pesch est peut-être l'auteur qui a le mieux utilisé les documents de la tradition, *op. cit.*, t. IX, n. 592-596; mais aucune étude d'ensemble n'a encore été faite.

L'argument de tradition doit se compléter par l'étude des conciles. Bellarmin et Suarez ont rappelé opportunément certaines décisions de conciles particuliers concernant les suffrages accordés aux défunts. Bautz a assez bien colligé ces décisions. *Op. cit.*, part. I, § 9, p. 105-108. Mais le concile de Florence n'a pas été suffisamment étudié sur la question du purgatoire. Les théologiens sont d'ailleurs excusables, les Actes con-

cernant le purgatoire n'ayant été publiés qu'en 1922. Aussi avons-nous voulu les résumer ici aussi complètement que possible. Les éditions futures devront tenir davantage compte du décret d'union qui, précisément pour permettre l'union, se tait sur la question du feu réel.

Enfin l'argument s'achève par le rappel des liturgies diverses, qui toutes comportent la prière pour les défunts. Sur ce point l'argument proposé par nos théologiens posttridentins se ressent de la solidité et de l'antiquité de la tradition ecclésiastique elle-même. Les auteurs plus récents y ont apporté une érudition plus considérable et un souci plus marqué de la critique des documents. Mais essentiellement l'argument demeure, comme il l'a toujours été, le plus solide de tous.

3° *La raison théologique.* — Un certain nombre d'auteurs passent sous silence cet argument, par exemple Perrone, Palmieri, Ch. Pesch. D'autres ne font que l'indiquer en passant, ou même la confondent avec l'argument de raison *de convenance.*

Il nous semble qu'un argument très solide et très convaincant de raison théologique doit être apporté en faveur de l'existence du purgatoire. C'est celui-là même que nous avons développé dans le § 1 de la deuxième partie de cet article : l'*expiation personnelle dans l'économie de la rédemption* (col. 1179 sq.).

Bellarmin, sans remonter à ce principe général, en note cependant les applications à propos du purgatoire : il y a des péchés véniels ne méritant qu'une peine temporelle; il peut donc arriver qu'un homme meure ayant de tels péchés sur la conscience; ils doivent donc être expiés dans l'autre vie. Le même raisonnement vaut pour le pécheur réconcilié avec Dieu mais ayant encore une peine temporelle à expier. *Loc. cit.*, c. x, p. 81. Entre les très bons, à qui la récompense éternelle est immédiatement conférée, et les très mauvais, qu'attend le supplice éternel, il y a place pour les médiocres, qui doivent être purifiés avant d'entrer dans l'éternel bonheur. *Ibid.*, p. 85.

Suarez, plus théologiquement peut-être que Bellarmin, rappelle les trois principes qui commandent l'argument de raison théologique : l'existence des péchés véniels non expiés à la mort, *op. cit.*, n. 31; l'existence d'une peine temporelle due aux péchés mortels pardonnés, n. 35; la nécessité morale *(ad divinæ justitiæ æquitatem pertinere)* d'une expiation pour que le pécheur encore endetté envers la justice divine puisse entrer au ciel. N. 36.

C'est l'argument ébauché par saint Thomas dans les deux articles *De purgatorio* de l'appendice de la *Somme théologique* (voir col. 1240) et que l'on retrouve, plus ou moins écourté, dans la plupart des manuels de théologie. Mazzella, *op. cit.*, n. 1335; Hugon, *op. cit.*, q. IV, a. 2, n. 8, p. 791; Hervé, *Manuale*, t. IV, n. 656; Lépicier, *loc. cit.*, n. 8; Diekamp, *Manuale*, t. IV, p. 518-519. Tanquerey, à tort, y voit une simple raison de convenance, *loc. cit.*, n. 1130; Billot se contente, dans son traité des fins dernières, de parler en général des raisons théologiques *per se obvias;* c'est qu'il a développé cet argument ailleurs, *De personali et originali peccato*, Rome, 1924, *De reatu pœnæ*, p. 77 sq. ; *De peccato veniali*, th. VIII, p. 109 sq.

4° *Les raisons de convenance.* — On les trouve développées plus ou moins en connexion avec la raison théologique. Nulle part on ne les trouve mieux présentées que dans l'art. *Purgatoire* du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. IV, col. 512-515. L'auteur envisage tout d'abord les convenances *rationnelles;* ensuite les convenances *morales.*

1. *Convenances rationnelles.* — Pour les spiritualistes, le dogme du purgatoire n'a rien qui ne s'accorde pleinement avec les principes mêmes de la raison. L'ordre moral doit être rétabli dans la mesure où il a été violé; or, le rétablissement de la justice ne s'effectue en ce monde que d'une manière très imparfaite : il semble donc conforme à la justice divine qu'une dette subsistant encore à son égard après la mort appelle une réparation dans l'au-delà. Ce qui différencie cet argument de la raison théologique, c'est que la raison théologique s'appuie, en dernière analyse, sur les vérités certaines que lui apporte la révélation touchant la réparation due au péché; ici, la simple raison naturelle ne fait état que de ses propres lumières. Dans le premier cas, l'argument est de valeur contraignante; ici, il s'offre comme une simple convenance, infiniment vraisemblable, mais qui ne s'impose pas à la raison d'une manière absolument certaine. Et c'est à ce point de vue de la convenance rationnelle que les auteurs rapportent les croyances convergentes des peuples païens eux-mêmes, Égyptiens, Babyloniens, Perses, qui, sous des formes différentes, ont promulgué la nécessité d'une expiation pour les péchés, voire d'une sorte de purgatoire préparant l'entrée des âmes dans la félicité. Voir ici, col. 1167-1169. La doctrine de Platon confirme cette convenance rationnelle du purgatoire : « A peine séparées de leur corps, les âmes arrivent devant le juge, qui les examine attentivement... Aperçoit-il une âme défigurée par le péché, il l'envoie aussitôt avec ignominie aux cachots où elle doit subir les justes châtiments de ses crimes... Or il y en a qui profitent des peines qu'ils endurent; ce sont ceux dont les fautes sont de nature à être expiées... Toutefois cet amendement ne s'opère en eux que par la voie des douleurs et des souffrances, car il n'est pas possible d'être délivré autrement de l'injustice. Pour ceux qui ont commis les plus grands crimes et qui, en raison de cette perversité, sont devenus incurables, ils servent pour l'exemple. Leur supplice ne leur est d'aucune utilité parce qu'ils sont incapables de guérison. » *Gorgias*, 522 sq.; *Phédon*, 113 sq.

2. *Convenances morales.* — Est-il besoin de montrer combien la doctrine du purgatoire est, pour le catholique, bienfaisante et douce?

En nous donnant une si haute idée de la sainteté et de la majesté divine et en fortifiant en nous le sens de la justice, [cette doctrine] avive dans les âmes l'appréhension de toutes fautes, même des plus légères, si bien que la pensée d'un purgatoire où se purifient les défunts est purifiante elle-même pour les vivants.

Elle répond en même temps aux sentiments les plus profonds comme aux aspirations les plus élevées du cœur humain. En nous rendant familière la croyance à l'immortalité de l'âme et en tournant le cours de nos méditations vers l'au-delà, en nous apprenant que le lien si fort et si doux qui nous attachait à nos chers disparus n'est pas entièrement brisé par le trépas, que nous restons en communion de pensée et de sainte charité avec eux; que nous pouvons encore faire quelque chose pour eux, alléger leur souffrance, leur ouvrir plus vite les joies du ciel, elle maintient vivant et agissant le culte d'affection qui les entourait dans leur vie et qui s'exalte à la mort. Et notre cœur nous pousse à leur donner, tant que nous leur survivons, le meilleur de nous-mêmes, nos prières, nos sacrifices, nos bonnes œuvres. C'est la suprême consolation dans le déchirement des séparations cruelles. *Art. cité*, col. 514.

5° *Les objections.* — La théologie posttridentine complète ordinairement la question de l'existence du purgatoire par la réfutation des objections soulevées par les protestants. A Bellarmin, *op. cit.*, c. XII, p. 86 sq., à Suarez, *loc. cit.*, n. 38-40, il faut ajouter ici Estius, *In IV**um Sent.*, dist. XXI, § 4, qui semble avoir donné d'une façon plus précise encore, le cadre de cette discussion. Les efforts des adversaires portent à la fois sur le terrain scripturaire, patristique et dogmatique.

1. Au point de vue *scripturaire*, l'apologiste catholique doit tout d'abord rétablir et défendre l'autorité et le caractère canonique du IIe livre des Machabées. Voir plus haut, col. 1166. Il lui faut ensuite établir le

sens exact des textes du Nouveau Testament sur lesquels il pense pouvoir fonder la révélation du dogme du purgatoire. Il est enfin nécessaire de préciser le sens et la portée de certains textes qui semblent exclure un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer pour les âmes séparées de leurs corps.

Ces textes, dit Suarez, *loc. cit.*, n. 38, contiennent deux affirmations. La première est qu'après cette vie il n'y a plus possibilité de mériter ou de satisfaire par ses œuvres propres, mais il faut subir la juste sentence du juge, que cette sentence concerne l'enfer ou le purgatoire, peu importe. Ainsi doit être compris Eccl., IX, 10 : « Il n'y a plus ni œuvre, ni science, ni sagesse, dans le séjour des morts où tu vas. » La seconde est qu'après cette vie il n'y a que deux termes *ultimes* vers lesquels se dirige l'humanité responsable de ses actes : le paradis et l'enfer, ce qui ne veut pas dire qu'avant ce terme ultime du paradis, une expiation préparatoire ne sera pas à subir. Ainsi doivent être compris Eccl., XI, 3; Matth., XXV, 34, 41; Marc., XVI, 16. Cf. Bellarmin, *op. cit.*, c. XII, p. 86. Si les adversaires insistent et proposent certains textes qui semblent promettre la récompense aux justes immédiatement après la mort, sans aucune attente, par exemple Ps., CXXVI, 2, 3; II Cor., V, 1; Apoc., XIV, 13; Joa., V, 24, il faut répondre que l'Écriture, en aucun de ces textes, ne parle d'une récompense *immédiate :* elle sous-entend toujours la condition d'une justice parfaite au moment de la récompense, *si digni sunt vel perfecte purgati*. Cf. saint Augustin, *In Joannem*, tr. XLIX, n. 10, *P. L.*, t. XXXV, col. 1751. Suarez fait observer que ces textes n'ont pas tous besoin d'une semblable explication. Au sens littéral le ps. CXXVI ne regarde pas la récompense de la vie future; saint Paul, dans II Cor., V, 1, invite à l'espérance d'une demeure éternelle, sans préciser le moment où on pourra l'habiter; l'Apocalypse ne vise que les parfaitement justes et, pour les autres, qui ont encore quelque expiation à offrir, il est déjà exact de parler de repos, puisqu'ils sont certains de leur béatitude éternelle. Au canon de la messe nous prions pour les âmes du purgatoire, qui *reposent dans le Christ* et *dorment du sommeil de la paix*. Suarez, *loc. cit.*, n. 39-40. Saint Augustin avait proposé ici une autre explication : le cas visé serait celui des martyrs, *De civitate Dei*, l. XX, c. IX, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 674; cf. Lépicier, *op. cit.*, p. 264. Enfin, Joa., V, 24, doit s'interpréter d'une récompense future, mais non nécessairement immédiate. Lépicier, *op. cit.*, p. 265.

2. Au point de vue *patristique*, les textes objectés comportent certaines assertions relatives à l'impossibilité, dans l'autre vie, de faire pénitence et d'offrir à Dieu des satisfactions. Saint Cyprien, *Contra Demetrianum*, n. 25, Hartel, t. I, p. 370; saint Jérôme, *Comment. in Amos*, l. III, c. IX, 5, *P. L.*, t. XXV, col. 1141 D; saint Jean Chrysostome, *In Epist. I ad Cor.*, hom. XXVIII, n. 2, *P. G.*, t. LXI, col. 234; saint Augustin, *Enchiridion*, c. LXVIII (simple doute sur cette possibilité), voir ci-dessus, col. 1222. Ces textes doivent s'interpréter d'une manière générale comme les textes similaires de l'Écriture. On peut cependant trouver à chacun d'eux une explication particulière. Voir Lépicier, *op. cit.*, p. 265-266. Bellarmin répond simplement qu'en déclarant qu'après la mort il n'y a plus de pénitence ni de satisfaction possible les Pères entendent parler de la satisfaction, de la pénitence qui *précède* la justification : « Les Pères, en effet, font mention expresse d'une double satisfaction : une qui précède la justification, et par laquelle Dieu est apaisé de *congruo*, par laquelle il est incliné à la rémission de la faute; l'autre qui suit la justification et par laquelle réparation est faite à Dieu *de condigno* pour la peine encore due. » *Op. cit.*, c. XIII, p. 89. Par là nous rejoignons les objections dogmatiques.

3. Au point de vue *dogmatique*, en effet, les protestants insistent surtout sur le fait que le Christ a suffisamment satisfait pour nos péchés et que c'est faire injure à sa passion que d'exiger encore de notre part une satisfaction nouvelle, soit en ce monde, soit en l'autre. Cf. ci-dessus, col. 1267. Ils invoquent surtout Heb., X, 14. Bellarmin répond à l'objection dans le traité du purgatoire. Sans doute les mérites du Christ sont assez grands pour effacer toute faute du pécheur et toute peine due à ces fautes, « mais, pour être efficaces, ces mérites doivent nous être appliqués; cette application se fait par les sacrements et par les actes de l'homme. Dieu a voulu en effet qu'après le baptême les mérites du Christ soient appliqués par la contrition et la confession, jointes à l'absolution du prêtre, pour la rémission de la faute; qu'ils soient appliqués par les œuvres satisfactoires de l'homme, pour la rémission de la peine temporelle. Lorsque la faute est remise, la peine éternelle qui lui était due se change en peine temporelle, la justice exigeant que le péché soit puni en quelque façon. » *Op. cit.*, c. XIV, p. 92. Dans les développements donnés par Bellarmin à cette idée fondamentale, on retrouve les principes qui ont guidé le concile de Trente dans l'élaboration du c. XIV, de la VIe session et du c. II de la XIVe session. Voir ici, t. VIII, col. 2178 sq.; t. XII, col. 1090. Dans le sacrement de pénitence la rémission des péchés se fait d'une manière moins libérale et moins plénière que dans le baptême : le pécheur justifié doit encore ordinairement expier quelque peine, soit en ce monde, soit en l'autre. S'il est vrai d'affirmer que l'homme ne peut plus mériter au purgatoire, il est faux que toute satisfaction doive être méritoire : « Celui qui paie une dette parce qu'un arrêt du juge l'y force satisfait à ses créanciers bien qu'il soit contraint. » *Op. cit.*, c. XIV, p. 92. Aussi, pour marquer ce caractère contraint de l'expiation temporaire d'outre-tombe, la plupart des théologiens posttridentins emploient-ils l'expression de *satispassion*. Mais la plupart réfutent l'objection dogmatique des protestants dans le traité de la grâce, au chapitre de la justification, ou dans le traité de la pénitence, à la question du *reatus pœnæ*.

La certitude d'une dette de peine, que laisse subsister la rémission de la coulpe, détruit par sa racine même une des principales objections des Orientaux. Voir col. 1254. L'objection proposée en premier lieu par Bessarion (voir col. 1252) a retenu l'attention de quelques théologiens modernes. Billot a bien montré qu'il n'y a aucune parité entre le bien léger des damnés et le mal léger des élus. Le mal léger des élus ne supprime pas leur mérite du ciel et n'exige qu'une expiation temporaire. Le péché mortel, au contraire, *mortifie* toutes les actions méritoires accomplies par le pécheur avant sa faute : les bonnes œuvres ne sont méritoires qu'en raison de l'ordination à la récompense éternelle que leur confère la volonté divine; or, cette ordination n'existe plus dans les œuvres mortifiées, et par conséquent celles-ci ne sauraient exiger, avant la peine éternelle, une récompense temporaire. Billot, *op. cit.*, p. 97-98. Cf. saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XXI, q. I, a. 1.

On trouve à peu près les mêmes objections réfutées, dans Perrone, *loc. cit.*, col. 844-847.

II. LES PEINES DU PURGATOIRE. — Les théologiens sont bien obligés de convenir que la question des peines est beaucoup plus obscure que celle de l'existence du purgatoire.

Tous sont unanimes à reconnaître que la foi n'est ici engagée que sur deux points : le purgatoire comporte des peines (c'est la définition même du purgatoire), et ces peines ne se feront plus sentir à aucune âme après le jugement dernier. Par conséquent, la peine purificatrice ne sera, pour toute âme, que temporaire. Bel-

larmin, *op. cit.*, l. II, c. IX, p. 117; Suarez, *op. cit.*, disp. XLVI, sect. IV, p. 920 sq. Ces vérités ressortent des définitions du IIe concile de Lyon, de Benoît XII et du concile de Florence. De plus, elles s'imposent en raison de Matth., XXV, 16, au sujet duquel Pères et théologiens font unanimement observer que toute possibilité de purgatoire après le jugement est enlevée par cette affirmation du Sauveur. Billot, *op. cit.*, th. VI, p. 98 sq.

Dans le domaine assez peu consistant des opinions théologiques, les auteurs catholiques se posent de multiples questions concernant la durée, la nature, l'intensité, l'objet des peines purificatrices.

1° *La durée.* — Il s'agit ici de la durée de la peine pour chaque âme prise en particulier. Suarez pose deux principes opportuns : en premier lieu; il faut admettre que l'âme puisse expier seule pour un péché auquel le corps a pris part : le péché, en effet, réside essentiellement dans la *volonté* de faire le mal, et donc, l'âme ayant pris, dans l'acte offensant Dieu, la part principale et formelle, peut satisfaire seule à la justice divine. Un purgatoire prolongé jusqu'à la résurrection des corps n'est donc pas nécessaire. En second lieu, il faut affirmer que la durée de la peine, loin d'être égale pour toutes les âmes, sera plus ou moins longue en proportion de l'expiation requise. D'où suit une conséquence certaine, c'est que toutes les âmes ne resteront pas en purgatoire jusqu'à la fin du monde. Disp. XLVI, sect. IV, n. 3-6. Conclusion qui vaut, même abstraction faite du secours apporté par les suffrages de l'Église.

Mais peut-on, en toute hypothèse, assigner un terme à la durée des peines. On sait que Dominique Soto enseignait que les souffrances du purgatoire sont si terribles, que les suffrages de l'Église sont si efficaces, qu'aucune âme, quelle que soit sa dette n'y doit séjourner plus de vingt et même de dix ans. *In IVum Sent.*, dist. XIX, q. III, a. 2. Bellarmin rejette cette opinion, s'appuyant sur la pratique de l'Église autorisant l'offrande du saint sacrifice de la messe pour des fidèles morts depuis cent ans et plus. *Loc. cit.* Quelques rares théologiens, entre autres Maldonat, *De purgatorio*, q. V, ont suivi Soto sur ce point, mais la presque unanimité lui est plus ou moins hostile. Tout en réprouvant l'opinion de Soto, Suarez ne la croit pas digne de censure, mais simplement incertaine, et personnelle. Toutefois, il faut se souvenir de la condamnation portée par Alexandre VII contre la proposition suivante : *Un legs annuel* (fondation) *pour l'âme d'un défunt ne dure pas plus de dix ans.* Denz.-Bannw., n. 1143. Voir t. I, col. 746. Sans réprouver directement l'opinion de Soto, le pape condamne la conclusion pratique que certains en tiraient. Sur l'opinion de Soto et ses partisans, voir Diana, *Resolutiones morales*, Lyon, 1667, part. IV, tr. VIII, resol. 101. Reprenant une expression d'Augustin, Suarez conclut simplement : *quanto magis minus re transeuntia (animæ) dilexerunt, tanto brevius tardiusve salvabuntur.* Les théologiens, en général, se prononcent pour une durée assez longue. Cf. Bellarmin, *De gemitu columbæ*, l. II, c. IX.

Il est d'ailleurs bien risqué de se demander combien de « temps » les âmes demeurent au purgatoire. Le temps est la durée qui mesure les choses matérielles. Au purgatoire, il n'y a plus ni jours, ni années, ni temps, mais *ævum* ou « éviternité ». Voir ÉTERNITÉ, t. V, col. 915. Comment estimer une durée qui échappe à nos conceptions terrestres? Aussi la plupart des théologiens passent-ils rapidement sur une question parfaitement insoluble.

Un seul problème intéressant se pose au sujet des justes que la fin du monde trouvera encore en vie? Comment leur purification pourra-t-elle avoir lieu en cet instant suprême? Les auteurs se contentent en général de reproduire la réponse de saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XLVII, q. II, a. 3, qu. 2, ad 5um : ces justes auront souffert auparavant des angoisses qui leur tiendront lieu de purgatoire; le feu de la conflagration générale leur servira de feu purificateur avec d'autant plus d'efficacité qu'ils en accepteront volontairement les atteintes; enfin l'intensité de la peine (de la chaleur, dit saint Thomas) compensera sa durée. Ainsi Palmieri, *op. cit.*, p. 76; Hugon, *op. cit.*, p. 801; Hervé, *op. cit.*, p. 611; Lépicier, *op. cit.*, p. 373. Billot adoucit quelque peu, tout en demeurant dans le même sens doctrinal, ce qu'il y a de peu vraisemblable en cette explication. *Op. cit.*, p. 101. La solution nous paraît contestable; elle est donnée dans l'hypothèse d'une purification faite nécessairement par le feu et comportant une durée temporaire. Or, même dans l'opinion des Latins, la purification faite par le feu ne s'impose pas nécessairement comme explication, et l'éviternité doit être considérée comme la durée mesurant déjà cet instant solennel du jugement dernier. L'intensité de la peine, quelle que soit cette peine, peut donc seule être invoquée ici comme explication plausible.

2° *Nature des peines.* — Bellarmin expose que trois choses sont certaines touchant la nature des peines purificatrices : la principale peine est la privation de la vue de Dieu; il existe en outre une peine positive du sens; enfin cette peine est essentiellement un feu, soit réel, soit métaphorique. Mais il ajoute que, de l'avis commun des théologiens, le feu du purgatoire est réel : les textes de l'Écriture qui le décrivent (!) doivent être pris au sens propre quand il n'y a pas de raison de les en détourner, et toutes les descriptions des Pères ne peuvent s'entendre que d'un feu réel. *Op. cit.*, l. II, c. X, XI, p. 118, 119.

1. *La dilation de la vue de Dieu.* — Suarez, reprenant le même thème, se demande d'abord si la privation de la vision béatifique doit être considérée chez les âmes du purgatoire comme une peine du *dam*. Il relate tout d'abord l'opinion de Cajétan, qui, tr. IV, *De attritione et contritione*, q. IV, admet sans doute dans l'âme purifiée l'absence de la vision divine, mais nie que cette absence soit une peine. Cajétan estime que, toute aversion par rapport à Dieu étant ôtée de l'âme sainte, la peine du dam, correspondant à cette aversion, ne saurait exister en elle. Suarez fait observer que, nonobstant la charité dont les âmes du purgatoire sont animées envers Dieu du fait qu'elles expient en raison des restes du péché, l'absence de vision béatifique comporte pour elles une véritable privation, donc une véritable peine. L'expiation requise est en effet une suite non seulement de la conversion vers le mal, mais encore de l'aversion de Dieu, qu'implique tout péché. *Op. cit.*, disp. XLVI, sect. I, n. 1-3. Mais il est bon de noter que Cajétan n'envisage pas le cas des âmes du purgatoire. Il se peut donc que la polémique de Suarez manque d'objet. L'expression *pœna damni* est retenue par la plupart des théologiens. Citons, parmi les modernes, Bautz, *op. cit.*, p. 130; Palmieri, *op. cit.*, p. 70; Mazzella, *op. cit.*, n. 1337; Tanquerey, *op. cit.*, t. III, n. 1132; Hugon, *op. cit.*, p. 792; Lépicier, *op. cit.*, p. 268. Toutefois, la plupart de ces auteurs corrigent, par l'explication qu'ils en donnent, le sens du mot *dam* appliqué à la peine de la privation ou mieux, disent-ils, de la *dilation* de la vision béatifique. Il ne s'agit donc pas en réalité de peine du dam au sens propre du mot. Ch. Pesch, *op. cit.*, t. IX, n. 601, et Hervé, *op. cit.*, t. IV, n. 662, notent expressément que ce n'est qu'un dam *secundum quid* et Billot nous semble avoir heureusement rompu avec la terminologie reçue en parlant simplement de la peine de la dilation de la gloire. *Op. cit.*, th. VII. C'est une véritable peine, écrit-il, puisqu'elle *prive* les âmes de la vision béatifique à un moment où elles auraient pu et dû la posséder. P. 101. Et c'est là précisément le caractère qui distingue la dilation du

purgatoire de celle des limbes avant Jésus-Christ. Pour les justes des limbes, le temps de la vision béatifique n'était pas encore arrivé; donc la dilation n'avait aucun caractère pénal. Hugon, *loc. cit.*, p. 791.

Nous estimons pour notre part que l'expression « peine du dam » devrait être éliminée totalement de la terminologie relative au purgatoire. Tout le monde est d'accord pour reconnaître que le prétendu dam du purgatoire n'est que très lointainement analogique au dam de l'enfer : pourquoi maintenir une expression capable d'induire en erreur sur le véritable état des âmes au purgatoire? Le seul fait de l'espérance et de la certitude du salut enlève à la privation temporaire de la vue de Dieu le caractère d'une véritable damnation.

On lira, sur cette privation de la vue de Dieu, comme peine du purgatoire, la belle page de Lessius, *De perf., div.*, l. XIII, c. XVII :

Les âmes justes, au moment même où la gloire qui leur est préparée devait leur être conférée, se voient rejetées et reléguées en un cruel exil, tant qu'elles n'auront pas satisfait pour leurs péchés passés : elles en ressentent une douleur incroyable. Combien est grande leur douleur, nous le pouvons conjecturer par quatre considérations. Premièrement, elles se voient privées d'un si grand bien, et cela au moment même où elles auraient dû en jouir. Elles comprennent l'immensité de ce bien avec une force qui n'a d'égale que leur ardent désir de le posséder. Deuxièmement, elles voient qu'elles en sont privées par leur faute. Troisièmement, elles déplorent la négligence qui les a empêchées de satisfaire au moment où elles auraient pu le faire facilement, alors que présentement elles sont contraintes à de grands maux, et cette constatation accroît singulièrement l'acerbité de leur douleur. Quatrièmement, enfin, elles voient quels trésors immenses de biens éternels, quels degrés de gloire céleste, si facilement accessibles, elles ont par leur faute négligés quand il était temps. En prenant conscience d'une façon extrêmement vive de tout cela, ces âmes en éprouvent une grande douleur, comme nous-mêmes l'éprouvons dans les dommages humains, quand ces quatre circonstances sont réunies.

On pourrait citer également bien des passages du *Traité du purgatoire* de sainte Catherine de Gênes, pris des c. III et VI principalement :

C'est une peine si excessive, écrit-elle, que la langue ne saurait l'exprimer, ni l'intelligence en concevoir la rigueur... Si, dans le monde entier, il n'y avait qu'un seul pain qui pût satisfaire la faim de toutes les créatures, et qu'il suffit de le regarder pour être rassasié, songez à ce qu'éprouverait un homme qu'un instinct naturel invite à manger quand il est bien portant, et qui ne pourrait ni manger, ni être malade, ni mourir! Sa faim deviendrait de plus en plus cruelle; sachant qu'il n'y a qu'un seul pain capable de le rassasier et qu'il ne peut y atteindre, il resterait en proie à des tortures insupportables. C. VI. Cf. P. Faber, *Tout pour Jésus*, Paris, 1926, p. 388; L. Rouzic, *Le purgatoire*, Paris, 1923, p. 165.

2. *La peine du sens.* — Suarez distingue nettement la question de la peine du sens, *loc. cit.*, n. 4 sq., de la question du feu du purgatoire. *Ibid.*, sect. II, n. 1 sq. Non qu'il admette une peine positive distincte de celle que cause le feu, mais parce qu'il se pose tout d'abord la question de savoir si *toutes* les âmes souffrent, en plus de la « peine du dam », une peine du sens. La tristesse qui résulte de la dilation de la vision béatifique ne saurait à proprement parler être nommée peine du sens, *ibid.*, n. 6; mais peut-on concevoir que certaines âmes soient purifiées uniquement par cette dilation et la tristesse qui en résulte? Certains l'ont prétendu, en raison des visions rapportées par Bède. Voir col. 1227. Parmi ces « certains » il faut compter Bellarmin, qui admet comme probable l'existence d'un lieu, faisant partie du purgatoire « où les âmes n'ont plus la peine du sens, mais seulement la peine du dam, purgatoire fort adouci, prison honorable, et comme sénatoriale, mais où cependant les âmes ne sont pas heureuses et souffrent même du retard apporté à leur béatitude ». *Op. cit.*, c. VII, p. 112. Sans nier absolument la vérité de cette vision, Suarez estime qu'elle doit être interprétée; quoi qu'il en soit, il n'admet pas qu'au purgatoire la peine de la dilation de la vue de Dieu soit séparée de la peine du sens. *Loc. cit.*, sect. I, n. 9-12. L'opinion contraire n'a d'ailleurs rien qui offense la doctrine catholique : elle est simplement étrangère au sentiment de la plupart des théologiens. Palmieri s'y rallie. *Op. cit.*, p. 74. Toutefois il est nécessaire de rappeler que les Grecs, tout en niant l'existence du *feu* du purgatoire, n'entendent pas nier l'existence d'une peine positive du sens, affliction, douleur, chagrin, honte de la conscience, etc. Voir col. 1253, 1262. Il est donc utile que, dans la synthèse théologique de la doctrine du purgatoire, on tienne compte de cette nuance. Peu de théologiens latins l'ont fait.

3. *Feu réel ou métaphorique?* — Voir FEU DU PURGATOIRE, t. V, col. 2258 sq. Sur le degré de probabilité de l'opinion des Latins, voir col. 2260.

3° *Intensité.* — Bellarmin n'approuve pas l'opinion de saint Thomas d'après laquelle la moindre peine du purgatoire est plus douloureuse que la plus affreuse souffrance de la terre. Il se rallie à celle de saint Bonaventure. Voir col. 1240. Sans doute la privation de Dieu est une grande souffrance, mais « adoucie, soulagée par l'espoir assuré de le posséder; de cet espoir naît une incroyable joie qui s'accroît à mesure qu'approche la fin de l'exil ». *Op. cit.*, c. XIV, p. 121. Des âmes condamnées au purgatoire peuvent n'avoir, au moment de la mort, que quelques fautes légères; il semble bien dur qu'elles soient punies par un supplice plus affreux que toutes les peines de la terre. Tel est le thème général sur lequel se sont greffées des opinions nombreuses et variées.

1. *Gravité de la peine de la dilation.* — Suarez n'hésite pas à présenter cette peine comme la plus grave et la plus douloureuse pour les âmes du purgatoire. C'est là, dit-il, la doctrine commune, *communis sententia. Op. cit.*, disp. XLVI, sect. I, n. 2. Le texte de Lessius, cité ci-contre, laisse entrevoir les raisons de cette douleur immense. Suarez reprend ces raisons. *Ibid.*, sect. III, n. 1. Mais son instinct théologique lui fait entrevoir une difficulté devant laquelle saint Bonaventure déjà s'était arrêté. Si ces raisons sont vraies, il suit de là que « les plus saintes âmes du purgatoire, bien que très légèrement coupables, sont punies le plus sévèrement quant à cette peine et à cette tristesse (de la dilation). En effet elles sont privées d'une gloire plus considérable, le bien qu'elles ne possèdent pas est plus grand, et la charité, racine de la douleur dans les âmes saintes, est plus grande en elles. » *Ibid.*, n. 2. De fait, nous trouvons chez certains mystiques des assertions de ce genre. Résumant la doctrine de sainte Catherine de Gênes, le P. Faber écrit « : L'âme se sent constamment entraînée par la violence de son amour vers Dieu, qui peut seul la satisfaire. *Cette violence est sans cesse croissante*, tant que l'âme demeure privée de l'objet dont elle est si avide, et *ses souffrances croîtraient à proportion*, si elles n'étaient pas adoucies par l'espérance ou plutôt par la certitude que chaque instant la rapproche du moment de son bonheur éternel. » *Tout pour Jésus*, p. 388-389. A cette difficulté, saint Bonaventure avait répondu en disant que, du chef de la dilation, la souffrance des âmes n'était pas considérable. Voir col. 1242. Suarez trouve à bon droit cette réponse trop simple, et il fait deux remarques sensées : la première est que si, par rapport à la nature même des choses, la peine de la dilation de la vue de Dieu doit apporter aux âmes les plus saintes la plus grande souffrance, cependant, par rapport à l'ordre de la justice divine, cette souffrance est tempérée en proportion de l'affection apaisée et parfaite avec laquelle les saintes

âmes l'acceptent, sans compter que l'espérance certaine du bonheur adoucit la souffrance; la seconde est que la tristesse des âmes répond bien davantage aux degrés de gloire à jamais perdus qu'à la dilation même de la gloire, ce qui fait que la tristesse est plus grande en une âme moins parfaite, précisément parce qu'elle a perdu plus de degrés de gloire. *Loc. cit.*, n. 3-4. Les modernes, en général, n'ont pas envisagé cet aspect de la question.

2. *Gravité de la peine du sens.* — Tous les théologiens enseignent que la peine du sens est très grave et dépasse nos estimations d'ici-bas. Toutefois l'opinion de saint Bonaventure rallie de plus en plus les suffrages des auteurs. Suarez, qui signale les deux opinions, *ibid.*, n. 5, 6, conclut en disant qu'il n'est pas possible d'établir entre les peines du purgatoire et les souffrances d'ici-bas une comparaison proprement dite : on ne peut comparer que des réalités homogènes, et ici les peines sont de nature très différentes. Spécifiquement toute peine du purgatoire, même la plus minime, dépasse les souffrances de la terre, précisément parce qu'elle est d'un autre ordre de douleur et de mal. Mais accidentellement, c'est-à-dire dans ses effets sur telle ou telle âme, la comparaison pourrait être établie; pourtant Suarez n'ose trop se prononcer. Voir, en faveur de l'opinion de saint Bonaventure, Billot, *op. cit.*, th. VII, § 2, p. 103-105; Pesch., *op. cit.*, t. IX, n. 604. Lépicier, qui semble pencher en faveur de l'opinion plus dure de saint Thomas, conclut par une excellente remarque qui rappelle celle de Suarez : *diximus pœnam purgatorii in suo genere omne id superare quod in hoc mundo patimur, quia cum altera sit conditio animæ separatæ ab ejus conditione in præsenti vita, oportet ut etiam* alterius rationis *sit pœna : unde comparatio non est univoca, sed secundum proportionem. Op. cit.*, p. 274.

Peu de théologiens ont tenté de supputer la gravité de la peine du sens au purgatoire par rapport à la peine du feu en enfer. Notons à ce sujet cette simple remarque des Salmanticenses : « Nous ne pensons pas inconvenant qu'un juste quittant cette terre avec une quantité si considérable de péchés véniels ou avec une dette si lourde pour des péchés mortels remis quant à la coulpe, mais non quant à la peine temporelle, subisse dans son temps de purgatoire une peine du sens plus atroce que celle qu'auront à endurer certains damnés, éternellement punis pour un ou deux péchés mortels. » La comparaison, notent ces théologiens, ne tient évidemment que pour certains aspects de l'atrocité de la peine. *De vitiis et peccatis*, disp. XVIII, dub. II, § 6.

4° *Objet des peines purificatrices.* — L'expiation purificatrice a-t-elle pour objet la coulpe ou la peine du péché? La question se pose non pour les péchés mortels, mais pour les péchés véniels. Déjà ce problème avait été envisagé par les sententiaires, et les théologiens posttridentins n'en ont guère fait progresser les solutions. Quant aux péchés mortels, seul le *debitum pœnæ* peut être en cause.

1. *La coulpe des péchés véniels.* — Bellarmin se demande comment les péchés véniels dont l'âme peut être encore souillée au moment de la mort sont remis au purgatoire? *Op. cit.*, l. I, c. XIV, p. 93. Il suit l'opinion de saint Thomas : « Les péchés véniels sont remis dans le purgatoire par les actes d'amour et de patience qu'y produisent les âmes souffrantes; en effet, cette acceptation de la peine infligée par Dieu, procédant de la charité, peut être appelée une pénitence virtuelle, et, bien qu'elle ne soit pas proprement méritoire puisqu'elle ne mérite pas une augmentation de grâce ou de gloire, elle peut obtenir la rémission du péché .» *Ibid.*, p. 93. Remarquons toutefois que saint Thomas, dont Bellarmin cite l'opinion d'après le *Commentaire sur les Sentences*, a précisé, sinon corrigé, sa réponse dans le *De malo* (voir col. 1240) : c'est tout aussitôt que l'âme est affranchie des liens du corps, qu'un acte de charité parfaite efface la coulpe du péché véniel.

Suarez, qui traite cette question dans la disp. XI, sect. IV, expose les diverses solutions bien plus clairement que Bellarmin et, après avoir rejeté les opinions qui lui paraissent improbables, se rallie finalement à celle de saint Thomas dans le *De malo* : « Dans le premier instant de la séparation de l'âme et du corps, l'âme émet un acte fervent d'amour de Dieu et de contrition parfaite de toutes ses fautes précédentes. » Étant en état de grâce, l'âme juste est en mesure, connaissant son état, de tendre parfaitement vers Dieu de toute la force de sa volonté soutenue et surélevée par la charité. Et ce mouvement suffit à enlever aussitôt tout ce qui est encore *coulpe* en elle *Loc. cit.*, n. 13. Ici se place une controverse extrêmement intéressante contre Cajétan. A cet instant de la séparation de l'âme d'avec le corps, Cajétan pense que l'âme est encore en état de mériter ou de démériter, puisque *nondum est omnino extra viam, sed in termino vitæ. In Iam part. Sum. theol.*, q. LXIII, art. 5, fine. Le dernier instant de la voie se confondrait ainsi avec le premier instant de l'état de terme. Suarez rejette avec vivacité cette hypothèse insoutenable : *quæ sententia semper mihi displicuit, quia ex illa sequitur posse hominem esse in gratia toto tempore vitæ, et in illo instanti illam amittere; quod, ut opinor, repugnat Scripturis.* L'inverse pourrait aussi devenir vrai : un pécheur, mourant en état de faute mortelle, pourrait ainsi, *in primo instanti separationis animæ a corpore*, se réconcilier avec Dieu, ce qui n'est pas moins contraire aux Écritures. Suarez ajoute que le terme de la voie est extrinsèque à la voie elle-même; donc l'âme, à l'instant même où elle est séparée du corps, ne peut plus mériter ni démériter; elle est confirmée en grâce ou fixée dans le mal. *Loc. cit.*, n. 14. Il faut donc conclure que l'acte de charité agit, dans la rémission de la coulpe des péchés véniels à l'instant de la séparation, simplement comme disposition suffisante, et non comme cause méritoire. Voir, concernant la controverse susindiquée, les arguments que nous avons fait valoir, dans le sens de la thèse de Suarez, à propos d'un article récent. *L'Ami du clergé*, 1933, p. 756-761.

L'opinion de saint Thomas, reprise par Suarez, est commune parmi les théologiens. Voir de Lugo, *De pœnitentia*, dist. IX, sect. II; Palmieri, *op. cit.*, § 22, p. 64-65; Mazzella, *op. cit.*, n. 1321; Pesch, *op. cit.*, n. 598; Billot, *De peccato*, p. 121; Hugon, *loc. cit.*, t. IX, p. 825; Hervé, *op. cit.*, t. IV, n. 666; Lépicier, *op. cit.*, p. 284; Scheeben-Atzberger, *Handbuch der kath. Dogmatik*, t. VIII, Fribourg-en-B., 1903, § 413, p. 855, et tous les thomistes.

Il ne reste donc à élucider que le problème de la rémission de la peine, qui est le même pour le péché véniel que pour le péché mortel.

2. *Rémission de la dette de peine.* — Bellarmin n'envisage que le fait général de la rémission de la peine due aux péchés pardonnés : ce fait se confond avec le dogme même du purgatoire. Mais comment cette rémission est-elle obtenue? A propos de cet aspect du problème, il se contente de rappeler que, dans le purgatoire, les âmes ne peuvent plus ni mériter ni démériter : il leur manque l'état de voie. *Op. cit.*, l. II, c. II-III, p. 101 sq.

Suarez et les théologiens postérieurs partent du même principe pour établir les deux doctrines explicatives, qui marquent la position de la théologie posttridentine sur ce point : la *satispassion* des âmes et la *rémission progressive* des peines.

a) Suarez rappelle d'abord, *op. cit.*, disp. XLVII, sect. II, n. 5-6, que les âmes du purgatoire possèdent toute la charité dont elles sont capables; que cette

charité ne peut être accrue en elles puisqu'elles sont hors d'état de mériter. Et il continue :

On doit déduire de ces principes que les âmes du purgatoire sont en état d'offrir à Dieu non une véritable satisfaction, mais une simple *satispassion*. La chose est manifeste si l'on explique ces termes en fonction de la doctrine précédemment exposée sur la satisfaction. Du péché pardonné demeure encore, avant tout et essentiellement, une dette de peine à l'égard du feu et de la souffrance au purgatoire. Or, cette peine, les âmes peuvent l'endurer et, puisqu'elle est temporaire, ces âmes, par une durée suffisante de souffrances, peuvent offrir une satispassion répondant à la qualité ou à la quantité de leur dette : il leur suffit simplement d'être en état de grâce. Toutefois, aux justes encore sur terre, il a été concédé de pouvoir mériter en quelque façon la rémission de leur peine par l'acceptation volontaire de peines de la vie présente moralement équivalentes et conformes à la loi divine et à une juste institution: c'est là, à proprement parler, la satisfaction. Les âmes du purgatoire, disons-nous, ne peuvent offrir de telles satisfactions, car, si la vie présente est le seul temps où l'homme puisse mériter, c'est aussi le seul état pour satisfaire par des peines et des souffrances volontaires... Avant que soit portée la dernière sentence [du jugement], c'est le temps de la miséricorde; la sentence une fois portée, c'est le temps de la justice rigoureuse et de l'exécution de la peine infligée par la sentence... Si la peine du purgatoire est accompagnée dans l'âme d'une volonté soumise à la volonté divine, elle n'est cependant pas volontairement recherchée, et une telle volonté de l'âme souffrante n'apporte pas à la justice divine de quoi compenser la dette : cette compensation n'est acquise que par l'expiation accomplie selon la loi et la mesure portées par Dieu... *Ibid.*, n. 7.

Et Suarez de conclure, n. 8, que pas même d'un mérite de convenance, les âmes du purgatoire ne peuvent, par elles-mêmes, mériter une diminution de leur peine.

Cette théorie de la satispassion, avec les considérants qui l'accompagnent, est enseignée par tous les théologiens qui expliquent par là comment une satisfaction volontaire de l'état de voie est bien plus efficace qu'une satispassion imposée au purgatoire à l'âme encore endettée envers la justice divine. Voir ci-dessus, col. 1240.

b) La question d'une *diminution progressive* des peines du purgatoire est plus obscure. Quelques théologiens seulement l'ont envisagée. On se reportera à MITIGATION DES PEINES DE LA VIE FUTURE, t. X, col. 2007-2009.

Le seul point qui, à notre connaissance, n'ait pas été abordé par les théologiens posttridentins est de montrer comment cette diminution progressive, possible eu égard aussi bien aux peines considérées en elles-mêmes qu'aux suffrages des vivants, peut entrer dans le cadre de la *durée* qui mesure l'existence des âmes du purgatoire. Cette durée n'est plus le temps, mais l'*ævum* ou éviternité. Or, l'éviternité, mesure des esprits séparés, est définie par saint Thomas : « la durée d'un être immuable substantiellement, mais accidentellement soumis à des changements ». Immutabilité *substantielle* qui peut cependant, il faut le remarquer, concerner non seulement la substance de l'esprit, mais ses opérations mêmes. Cette éviternité est la durée des esprits purs et des âmes séparées, car leur vie propre est faite d'immutabilité substantielle et de successions accidentelles. Sans changement possible dans leur *être*, esprits et âmes séparées voient leur existence mesurée par le perpétuel présent de l'éviternité. C'est aussi ce perpétuel présent qui est la durée de la *connaissance* et de l'*amour naturels* qu'ils ont d'eux-mêmes et par eux-mêmes de Dieu, auteur de leur perfection. C'est également l'éviternité qui mesure l'acte par lequel ils adhèrent à leur fin dernière et, dans le cas des âmes du purgatoire, cette fixité de leur volonté dans le bien et dans l'amour de Dieu. Dans ces âmes, destinées au ciel mais souffrant encore au purgatoire, l'expiation purificatrice sera un « instant » accidentellement joint au présent perpétuel inclus dans l'acte d'adhésion définitive que ces saintes âmes ont faite à leur fin dernière surnaturelle. En tant que privation de Dieu, l'« instant » du purgatoire ne comporte pas, ne saurait comporter de succession. Cette privation *est*; elle dure ce que dure la peine essentielle du purgatoire, avec laquelle d'ailleurs elle s'identifie. Quelle succession imaginer en une durée qui n'apporte à l'être de l'âme et ne comporte *en elle-même* aucun changement? Aussi semble-t-il exact d'affirmer que la durée de la privation de Dieu doit être conçue au purgatoire comme une mesure ne comportant pas de succession. Mais de là à conclure que la diminution progressive de souffrances, même des souffrances résultant de la peine de la dilation de la gloire, soit impossible, il y a un abîme. Car de la privation de Dieu *résultent* dans l'âme divers sentiments qui *se succèdent réellement*, apportant leur contingent de regrets, de repentirs, de douleurs et d'actes de soumission à la volonté divine, mais auxquels également, en raison de l'acquittement de la dette et des prières des vivants, s'adjoint, de plus en plus vivement, l'espérance du bonheur futur. Quant au tourment positif de la peine du sens, même et surtout s'il s'agit du tourment causé par le feu, la souffrance endurée sera continue et sans arrêt. Nouvelle nécessité d'admettre, jointe à l'immobilité substantielle où se trouve fixée l'âme souffrante, une véritable succession de souffrances, succession mesurée par une durée qui sans doute n'est pas notre temps, mais lui ressemble. Cf. saint Thomas, I^{a}, q. LIII, a. 3 et ad 1um.

III. L'ÉTAT DES AMES. — Cet aspect du problème théologique du purgatoire a été traité par les théologiens posttridentins avec un soin particulier, en raison même des attaques de Luther contre l'enseignement traditionnel.

Les éclaircissements apportés peuvent se grouper autour de deux points : les âmes du purgatoire sont *fixées dans la grâce; elles sont certaines de leur salut.*

1° *Fixées dans la grâce.* — Le point de départ théologique de cette assertion certaine est la condamnation de la proposition 39 de Luther. Pour Luther, les âmes du purgatoire pécheraient perpétuellement parce qu'elles n'acceptent pas leurs peines dont elles ont horreur. Voir col. 1266.

La théologie posttridentine, réfutant l'assertion luthérienne, procède par affirmations nuancées qui projettent un jour intéressant sur l'état des âmes séparées.

1. Tout d'abord elles sont, dit Suarez, dès l'instant de la séparation d'avec le corps, *confirmées dans la grâce qu'elles possédaient auparavant.* C'est le principe fondamental qui doit diriger tout raisonnement sur l'état de terme. La voie du mérite et du démérite est close pour l'homme par la mort. Et donc, dans l'état même où l'âme est trouvée par la mort, elle persiste d'une manière immuable soit par l'obstination dans le mal si elle est trouvée en état de péché, soit par la confirmation dans le bien si elle est en état de grâce. D'où les âmes tiennent-elles leur confirmation dans le bien? Suarez y voit uniquement une protection de la grâce divine, rendue nécessaire par l'état même de ces âmes, qui, étant destinées au ciel, ne peuvent ni pécher mortellement — ce qui les éloignerait à tout jamais de leur fin dernière — ni pécher véniellement, ce qui les retarderait sans fin de leur bonheur. *Op. cit.*, disp. XLVII, sect. I, n. 6-7. Il semble qu'on doive ajouter à cette raison extérieure à l'âme une raison tirée de sa psychologie intime : le choix définitif fait de la fin dernière par le libre arbitre, dégagé enfin des conditions d'exercice de l'état d'union avec le corps. Aussitôt, en effet, que l'âme est détachée du corps,

elle prend les conditions normales de l'activité propre aux esprits, activité indépendante de toute opération sensible et procédant par voie non d'abstraction, mais d'*intuition*. Ainsi les esprits ne connaissent pas le bien *in abstracto*; ils ne s'attachent pas au bien suprême à travers les biens périssables et changeants d'ici-bas; ils ne choisissent pas leur fin dernière sous l'influence des passions ou des habitudes; d'un seul acte d'intelligence et de volonté, qui épuise du premier coup leur puissance d'activité quant à la fin dernière, ils s'arrêtent au bien qu'ils conçoivent comme cette fin et s'y fixent sans changement ultérieur possible. Ce bien est un bien concret, et l'amour par lequel ils s'y attachent devient immédiatement le principe premier de tous leurs désirs, de tous leurs vouloirs. Telle fut la psychologie du premier acte délibéré par lequel les anges, au commencement du monde, s'attachèrent comme à leur fin dernière, les uns à Dieu, les autres à l'excellence de leur propre moi. Cet acte les fit entrer dans l'état de *terme*, et leur gloire, comme leur déchéance, fut acquise définitivement. Il en est de même de l'âme après la mort. Dans l'au-delà cesse pour l'âme « toute variabilité relativement à l'objet qu'elle aura placé au sommet de ses affections et aimé par-dessus tout. Alors, l'amour de cet objet devient l'immuable pivot de son libre arbitre, et cet objet lui-même le pôle fixe vers lequel restent désormais tendues toutes les puissances de son vouloir. De là le principe énoncé par saint Jean Damascène et passé depuis axiome de la théologie : Que la mort est pour l'homme ce que le premier acte délibéré a été pour les anges. » Billot, *La providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut*, dans *Études*, 1923, p. 102. Que survienne donc la mort, « il en résulte, *ipso facto*, pour les uns, une définitive obstination dans le mal ou désordre moral et, pour les autres, une *confirmation*, définitive aussi, dans le bien, dans la beauté de l'ordre, avec l'heureuse impossibilité de s'en jamais sortir ». *Ibid.*, p. 397. Tous les théologiens enseignent bien que l'âme au purgatoire est incapable de perdre la grâce, puisqu'elle n'est plus dans l'état de voie; mais aucun n'a donné la raison psychologique profonde qu'apporte le cardinal Billot et dont nous nous sommes inspirés nous-même dans *Les fins dernières*, Paris, 1927, p. 11-13.

2. Ensuite, et précisément parce qu'elles sont confirmées en la grâce qu'elles possédaient, les âmes du purgatoire ne peuvent ni perdre cette grâce par le *démérite*, ni l'accroître par le *mérite*. L'état de voie, condition indispensable au mérite ou au démérite, est passé. C'est encore ici la raison fondamentale qu'apportent tous les théologiens. Voir CONDIGNO (DE), t. III, col. 1118. A cette raison fondamentale, Suarez ajoute trois raisons accessoires : le jugement particulier qui a fixé à tout jamais le sort des âmes; la convenance du mérite acquis pendant l'union de l'âme au corps; enfin les absurdités qui résulteraient, eu égard aux lois de la Providence, d'un renversement possible des mérites grâce au purgatoire. *Op. cit.*, disp. XLVII, sect. II, n. 3. A ces raisonnements on peut objecter que les âmes, dans l'au-delà, ne sont pas dans un état d'engourdissement et de sommeil (cf. prop. 23 de Rosmini, condamnée par le Saint-Office, 14 déc. 1887, Denz.-Bannw., n. 1913) et par conséquent peuvent agir et agir librement. Pourquoi donc, possédant la charité, ne mériteraient-elles pas? C'est, dit Suarez, parce que leur grâce a atteint son degré complet d'intensité. Cette raison, jetée comme en passant, n. 5, est beaucoup plus profonde que peut-être Suarez lui-même ne l'a pensé. Elle répond pleinement à la doctrine thomiste de l'impossibilité d'accroître en notre âme la grâce sanctifiante *ex opere operantis*, sinon par des actes de charité *plus intenses*. Cf. GRACE, t. VI, col. 1628.

Toutefois impossibilité de mériter ne signifie pas nécessairement impossibilité de corriger les habitudes défectueuses et d'acquérir des dispositions plus parfaites.

Les habitudes défectueuses, acquises sur terre, disparaissent par la mort dans leur élément sensitif; en tant qu'elles sont dispositions mauvaises de la volonté, elles seraient appelées à disparaître par le seul fait qu'en purgatoire elles ne peuvent plus trouver l'occasion de s'exercer; mais, tout comme les péchés véniels, elles disparaissent vraisemblablement par un acte de vertu contraire assez intense pour les supprimer. Cf. Palmieri, *op. cit.*, § 23, n. 3; Mgr Chollet, *Nos morts au purgatoire, au ciel*, Paris, 1908, p. 135.

Palmieri va plus loin et estime que, nonobstant l'état de terme, les âmes du purgatoire peuvent, dès le purgatoire, acquérir les dispositions vertueuses qui pourraient leur manquer pour être proportionnées à leur futur état de gloire. *Loc. cit.*, n. 2-3. Et, à ce sujet, il cite le texte suivant de Lessius :

Les âmes détenues au purgatoire peuvent y corriger facilement et en peu de temps toutes leurs affections, et par conséquent y acquérir les *habitus* de toutes les vertus. Ce qui ne signifie pas qu'il y ait ici lieu à mérite : pour qu'un *habitus* soit infusé à l'âme, point n'est requise l'existence d'un acte méritoire de cet *habitus;* il suffit d'une disposition ultime correspondant aux exigences de la nature ou de Dieu. Ainsi un pécheur peut croître en foi, en espérance, en tempérance, bien qu'il ne mérite pas. *De summo bono*, l. II, c. XXIX.

3. Enfin, les âmes du purgatoire, en raison même de leur attachement au bien suprême, *n'éprouvent aucun de ces sentiments d'angoisse ou d'horreur* que leur prête Luther, et qui seraient, en elles, une faute véritable.

Leur souffrance, dit Bellarmin, ne les absorbe pas au point qu'elles en perdraient la véritable notion de leur état ou qu'elles se laisseraient aller au trouble et au désespoir comme si elles étaient en enfer. La parabole du mauvais riche ne montre-t-elle pas qu'un damné lui-même peut parfaitement se rendre compte de son supplice et de ses causes? L'Église d'ailleurs prie à la messe pour ces âmes « qui dorment du sommeil de la paix ». Or « ces âmes endormies du sommeil de la paix ne sont pas des âmes anxieuses, des âmes désespérées; mais plutôt une incroyable consolation se mêle à leurs souffrances, à cause de la certitude où elles sont de leur salut ». *Op. cit.*, l. II, c. IV, p. 108.

C'est là le thème que les théologiens reprennent à l'envi, en exposant le rôle de la volonté des âmes souffrantes par rapport à leur expiation. Les peines du purgatoire sont dites volontaires, c'est-à-dire acceptées par la volonté de l'âme, en ce sens que ces âmes, parfaitement soumises à la volonté divine et sachant que la souffrance est pour elles le moyen de parvenir au bonheur, acceptent avec reconnaissance et amour leur expiation. Ce qui n'empêche pas leur douleur d'être contraire aux aspirations de leur volonté et par conséquent de lui infliger une véritable tristesse présente. Suarez, *op. cit.*, disp. XLVI, sect. I, n. 4. De là, il faut conclure que la souffrance ainsi acceptée par les âmes du purgatoire, quelle que soit la tristesse qu'elles en éprouvent, ne saurait produire en elles, ni désespoir, ni trouble, ni angoisse. *Ibid.*, disp. XLVII, sect. III, n. 3-4. Si sur terre les âmes justes se soumettent avec amour à la divine Providence dans leurs tribulations, à plus forte raison les âmes du purgatoire, qui sont confirmées en grâce et savent que leurs peines sont très justes et leur sont infligées par une disposition divine. Elles ne se troublent donc pas, elles n'éprouvent même pas d'impatience, elles se conforment pleinement à la divine volonté; aussi au canon de la messe, l'Église affirme-t-elle qu'elles

reposent et dorment en paix. La véhémence de leur douleur ne peut même pas leur apporter un trouble involontaire : ce trouble serait concevable en une âme encore unie à son corps, mais, dans l'âme séparée du corps, il n'en peut résulter qu'une tristesse d'ordre intellectuel, incapable d'apporter le moindre trouble. Ces remarques de Suarez, *loc. cit.*, n. 4, se retrouvent d'une façon presque identique chez les théologiens qui ont étudié cet aspect de l'état des âmes du purgatoire : « Hélas! mon Theotime, les ames qui sont en purgatoire y sont sans doute pour leurs pechés, pechés qu'elles ont deteslé et detestent souverainement; mais quant à l'abjection et peine qui leur en reste d'estre arrestées en ce lieu-là, et privées pour un temps de la jouissance de l'amour bienheureux du paradis, *elles la souffrent amoureusement, et prononcent devotement le cantique de la justice divine* : « Vous estes juste, Seigneur, et vostre jugement equitable. » (Ps., CXVIII, 137). » Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. IX, c. VII. Sainte Catherine de Gênes a, sur ce sujet, d'admirables pages que commente avec profondeur le P. Faber, *op. cit.*, p. 388-390.

2° *Certaines de leur salut.* — 1. *La doctrine.* — Cette deuxième vérité est supposée dans tout ce qui précède. La certitude du salut, que possèdent les âmes du purgatoire, n'est pas, dit Bellarmin, celle des bienheureux, « qui exclut l'espérance et la crainte »; elle n'est pas la quasi-certitude que les justes peuvent atteindre sur terre, « laquelle n'exclut ni l'espérance ni la crainte, et peut être appelée une certitude conjecturale ». C'est une certitude spéciale, « qui exclut la crainte, mais non l'espérance; le bonheur réservé à ces âmes est futur, non présent, elles peuvent donc l'espérer; par ailleurs ce bonheur leur est acquis, elles ne peuvent donc en craindre la perte ». *Op. cit.*, l. II, c. IV, p. 105. Ayant ainsi défini cette certitude, Bellarmin la prouve par l'existence du jugement particulier. Si le sentence définitive de ces âmes a été prononcée aussitôt après la mort, rien ne prouve qu'elles n'en aient pas connaissance : le but du jugement particulier est précisément de notifier l'arrêt divin à celui qui en est l'objet. *Ibid.*, p. 107. Les âmes d'ailleurs peuvent se rendre compte qu'elles sont en purgatoire, non en enfer, en constatant qu'elles-mêmes et leurs compagnes de peine ne blasphèment pas Dieu, mais l'aiment et sont pleinement soumises à sa volonté. *Ibid.*

Cette certitude du salut est enseignée par tous les théologiens comme une vérité très certaine. Suarez, *op. cit.*, disp. XLVII, sect. III, n. 5. Suarez analyse cette certitude plus complètement que Bellarmin. Deux éléments, dit-il, y concourent : le premier est qu'à la sortie du corps ces âmes se sachent en état de grâce; le second est qu'elles sachent que jamais elles ne seront damnées. Le premier élément leur serait-il fourni par la science intuitive qu'elles ont d'elles-mêmes? Déjà Cajétan, *op. cit.*, q. II, et Bellarmin lui-même ont indiqué cette raison. Suarez en doute, car, dit-il, comment l'intuition qu'elles ont de leur *nature* pourrait-elle les conduire à la connaissance de réalités *surnaturelles?* Il leur faudrait une science surnaturelle infuse, et nous ignorons si une telle science leur est octroyée par Dieu. C'est donc, tout d'abord indirectement, en raison des actes surnaturels d'amour de Dieu qu'elles accomplissent au purgatoire, qu'elles concluent avec certitude être en état de grâce. De plus, le jugement particulier leur a fait connaître qu'elles ne sont point damnées; or, elles savent que quiconque est trouvé sans l'état de grâce au jugement particulier est damné. Enfin elles savent que les damnés sont obstinés dans le mal et n'ont aucun espoir du pardon; ces deux sentiments étant contraires à leurs dispositions présentes, les âmes du purgatoire en déduisent la certitude de leur état de grâce. *Loc. cit.*, n. 6. Le second élément, la certitude de n'être pas damnées un jour, leur est inculqué par la foi qu'elles ont retenue de la terre et qui leur apprend que, ne pouvant pécher, elles ne risquent pas d'encourir plus tard la damnation. Et si quelque âme trop ignorante ne connaît pas ces principes, Suarez estime que Dieu y suppléera par une lumière nouvelle, au besoin par l'enseignement de l'ange gardien. *Ibid.*, n. 7. Mais toutes ces raisons ne sont qu'indirectes. Dans la sentence du jugement particulier Suarez trouve un argument direct et très démonstratif de la certitude des âmes par rapport à leur état de grâce : la sentence du jugement est pour elles une révélation leur donnant toute certitude sur leur état présent et sur leur future béatitude. N. 8.

Ces divers arguments se retrouvent plus ou moins nettement invoqués chez les théologiens modernes. Palmieri, *op. cit.*, n. 24, p. 68, Mazzella, *op. cit.*, n. 1353, Ch. Pesch, *op. cit.*, t. IX, n. 599 (lequel ne voit dans le jugement particulier qu'un argument de vraisemblance), se contentent de résumer Suarez. Billot est plus personnel, et son argumentation mérite d'être notée : *De novissimis*, p. 107-108.

L'argument de Cajétan, délaissé par Suarez, ne laisse pas de plaire aux thomistes. Le cardinal Lépicier l'adopte pleinement, *De novissimis*, p. 326. Le P. Hugon l'indique d'un mot, *op. cit.*, t. IV, p. 799, renvoyant pour de plus amples explications au traité philosophique de la connaissance des âmes séparées, *Cursus philosophiæ thomisticæ*, Paris, 1907, p. 138-149; cf. *Réponse théologique à quelques questions d'actualité*, Paris, 1924, *L'état des âmes séparées*, c. III, p. 230 sq. On trouvera également de bonnes indications dans *Le monde invisible*, Paris, 1931, part. II, c. II, § 4, p. 191 sq., du cardinal Lépicier, et dans Mgr Chollet, *La psychologie du purgatoire*, Paris, 1924. Sur la pensée de Denys le Chartreux touchant la certitude qu'ont les âmes de leur salut, voir Lépicier, *op. cit.*, p. 328, qui défend l'orthodoxie de cet auteur.

2. *L'objection.* — Si les âmes sont certaines de leur salut, pourquoi l'Église, à l'offertoire de la messe des défunts, demande-t-elle « que les âmes des fidèles soient délivrées des peines de l'enfer et de la fosse profonde, ne soient pas dévorées par le lion infernal, ne soient pas absorbées par le Tartare et ne tombent pas dans l'obscurité »? Et, à l'absoute, ne dit-elle pas, au nom du défunt : « Délivrez-moi, Seigneur, de la mort éternelle, en ce jour terrible, quand cieux et terre seront ébranlés? » De telles prières, qui ne peuvent être offertes que pour les âmes du purgatoire, semblent bien signifier que, dans la pensée de l'Église, ces âmes sont encore exposées aux flammes éternelles.

Bellarmin apporte deux réponses. Tout d'abord l'Église, bien que sûre du salut des âmes du purgatoire, prie cependant pour que la sentence finale du jugement dernier leur soit favorable. On la voit ainsi fréquemment demander à Dieu ce qu'elle est sûre de recevoir. Mais il est une autre solution : « L'Église, par cette prière, demande bien que les âmes soient délivrées du purgatoire, mais elle emploie une figure, comme si les âmes étaient au moment de quitter leur corps et en péril de leur salut éternel; elle se rappelle et se représente le jour de la mort ou de la sépulture. » *Op. cit.*, c. V, p. 109. C'est ainsi que, dans sa liturgie, l'Église se représente Jésus incarné, naissant, souffrant, bien qu'elle le sache glorieux au ciel. Cette explication se trouve également chez Grégoire de Valencia, *Commentariorum theologicorum*, t. III, Venise, 1608, disp. VI, q. II, punct. 8. Cf. Billuart, *De ultimo fine*, diss. II, a. 3, *circa finem*.

Benoît XIV donne une solution bien trop simple : sous le nom d'enfer, de Tartare, de gouffre obscur,

l'Église entend simplement le purgatoire. *De sacrificio missæ*, l. II, c. IX. Palmieri reprend la seconde explication de Bellarmin, *op. cit.*, p. 70. Billot, tout en recevant l'explication de Benoît XIV comme plausible, reprend la solution plus complète de Bellarmin, en y ajoutant une considération (qu'il emprunte d'ailleurs au commentaire de Sylvius sur la *Somme*, *Suppl.*, q. C, a. 6) relative à l'édification des fidèles :

Tantôt l'Église nous représente l'instant terrible de la mort, d'où dépend l'éternité, tantôt ce jugement dernier qui confirmera solennellement le jugement particulier. De même qu'elle célèbre la naissance, la passion, la résurrection du Sauveur comme s'il naissait encore présentement, comme s'il souffrait, comme s'il ressuscitait, de même elle commémore les défunts comme s'ils étaient encore sur terre à l'instant dernier de la vie où se décide leur sort éternel, ou au contraire comme si cet instant ultime était transféré jusqu'au jour de la colère, jour de calamité et de misère, qui dissoudra ce monde dans le feu, comme en témoignent David et la Sibylle. *De novissimis*, p. 108-109.

Même interprétation chez le cardinal Lépicier, *De novissimis*, p. 108, 328.

L'explication proposée par Suarez présente un intérêt très particulier. Sans doute elle suppose, comme les précédentes, que l'Église se reporte au moment où l'âme était sur le point de quitter son corps; mais Suarez admet une sorte d'effet rétroactif de ces prières : « Il est probable que cette prière de l'Église, même faite après la mort d'un fidèle, lui a pu profiter avant sa mort en raison de la prescience divine... Autrement comment l'Église pourrait-elle demander un bienfait dépendant absolument d'une disposition antérieure? » *Op. cit.*, disp. XLVIII, sect. V, n. 12. Stentrup critique vivement la solution de Suarez. « Si cela suffisait, dit-il, nous pourrions au même titre prier pour les bienheureux, nous représentant le temps de leur mort et demandant à Dieu leur salut. » *Soteriologia*, Inspruck, 1889, th. XXXV, p. 435. A quoi Ch. Pesch fait observer que nous ne pouvons en réalité prier, même dans l'hypothèse de l'effet rétroactif de nos prières, que pour ceux à qui, *hic et nunc*, nos prières peuvent encore être utiles. *Op. cit.*, t. IX, n. 617.

L'opinion de la valeur rétroactive des prières pour les défunts a été reprise de nos jours par Mgr Chollet, *op. cit.*, *Post-scriptum : Un rayon dans la nuit*, p. 312-356, et *Lettre pastorale* sur *La foi aux fins dernières*, 1923, texte publié dans la *Documentation catholique*, 17 févr. 1923.

Que prétend donc l'Église? Elle se reporte par une sorte de fiction au moment qui précède le jugement, c'est-à-dire à la minute suprême où les âmes sont encore dans la lutte, dans l'agonie, disputées entre le lion infernal qui veut les dévorer et l'archange qui veut les conduire dans le séjour de lumière, et là, elle supplie Dieu d'accepter ses prières et ses hosties de louanges et, en retour, d'accorder aux âmes dont elle fait mémoire les grâces de foi et de repentir qui les délivreront de la mort éternelle, des peines de l'enfer, des morsures du lion, des ténèbres de l'abîme.

Or il ne serait pas digne de l'Église de se livrer à une telle fiction si le geste était inutile, et si l'âme ne devait en tirer aucun profit. La réalité, c'est que l'Église, en se plaçant ainsi, par un retour sur le passé, au moment de l'agonie finale et en intercédant pour celui qui va paraître devant Dieu, sait que ses prières actuelles ont été vraiment présentes à Dieu à l'heure de cette agonie, que Dieu les a considérées et qu'il a pu, dans sa miséricorde, s'en inspirer dans sa conduite envers l'âme... P. 355.

Pour justes que soient ces considérations, elles n'en doivent pas en faire oublier une autre; c'est que nos prières liturgiques reflètent dans leur archaïsme l'imprécision de l'eschatologie primitive qui a été signalée ci-dessus.

IV. LES SUFFRAGES DES VIVANTS POUR LES DÉFUNTS. — « Le suffrage est le secours par lequel les fidèles aident les âmes du purgatoire, soit en raison du mérite de leurs bonnes œuvres, soit par leurs prières, soit par leurs satisfactions. » Ch. Pesch, *Prælect. theol.*, t. VII, n. 177. Les théologiens postridentins se sont appliqués à mettre en relief trois points principaux : les bases doctrinales des suffrages, leurs bénéficiaires, leurs modalités.

1° *Bases doctrinales.* — 1. *La communion des saints et la doctrine du corps mystique.* — Bien entendu le premier point de départ de nos théologiens est l'Écriture et la tradition, qu'on a étudiées plus haut; mais c'est au dogme de la communion des saints qu'ils rattachent, avec toute la tradition, l'efficacité des suffrages pour les morts. En ce qui concerne les Pères et les scolastiques, on trouvera la synthèse de leur doctrine à l'art. COMMUNION DES SAINTS, t. III, col. 429-417. Les erreurs protestantes sur l'Église, corps mystique du Christ, ont fait préciser la doctrine des suffrages en fonction de cette donnée spéciale.

La notion du *corps mystique*, étendue aux âmes du purgatoire, se trouve déjà insinuée par saint Paul, I Thess., IV, 16; I Cor., XV, 18. C'est déjà en raison du rapport de la messe au corps mystique que saint Augustin explique qu'elle puisse être offerte pour les défunts : « Les âmes des fidèles défunts ne sont pas séparées de l'Église; elles sont membres du Christ. » *De civ. Dei*, l. X, c. IX, *P. L.*, t. XLI, col. 671. Au XIIe siècle, Pierre le Vénérable reprenait explicitement cet argument, *Epist. contra Petrobrussianos*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 821 sq. Dans leurs commentaires sur la *Somme* de saint Thomas, IIIa, q. VIII, a. 2, les théologiens du XVIe siècle font entrer les âmes du purgatoire comme recevant l'influx de la grâce et des mérites de Jésus-Christ. Cf. Émile Mersch, *Le corps mystique du Christ*, t. II, Louvain, 1933, p. 220. Si cette doctrine du corps mystique ne fut pas expressément invoquée au concile de Trente pour expliquer les rapports des vivants avec les défunts, un des évêques les plus marquants de l'assemblée, le futur cardinal Hosius, y fit appel ensuite dans sa célèbre *Confessio fidei catholicæ*. C'est par cette doctrine du corps mystique qu'il montre que la messe peut être appliquée aux âmes du purgatoire : un effet du saint sacrifice est d'unir en quelque façon tout « le corps » du Christ, car le Christ s'y trouve faisant un, en lui, ceux pour qui on l'offre. C. XLII, dans *Opera omnia*, Cologne, 1571, part. I, p. 139-140. Cf. Mersch, *op. cit.*, t. II, p. 265, note 1.

Bellarmin reprend pour son compte l'argument du corps mystique, *op. cit.*, l. II, c. XV, p. 122.

Cette doctrine du corps mystique, fondement dogmatique des suffrages pour les défunts, se retrouve soit explicitement, soit implicitement exprimée par les théologiens catholiques. Elle est, chez Suarez, à la base de toute la sect. I de la disp. XLVIII, *De suffragiis*. Voir également Gonet, *De pænitentia*, disp. XIII, a. 5, n. 61-62.

2. *Le triple mode de suffrages.* — Un autre présupposé doctrinal concerne la triple façon dont un membre du corps mystique du Christ peut subvenir aux besoins d'un autre membre. Ainsi que l'expose Suarez, *loc. cit.*, n. 4, cette action mutuelle des membres du corps mystique répond à la déclaration de saint Paul : *adimpleo ea quæ desunt passionum Christi in carne mea pro corpore ejus quod est Ecclesia.* Col., I, 24. Non que la passion du Christ présente quelque insuffisance, mais il s'agit ici de la participation que le corps mystique lui-même doit avoir à l'œuvre rédemptrice du Sauveur. Suarez, *loc. cit.*, n. 5.

Or, les théologiens sont unanimes à enseigner que cette participation revêt une triple forme : l'*impétration*, le *mérite*, la *satisfaction*. Cf. Bellarmin, *loc. cit.*, c. XIV; Chollet, *op. cit.*, l. I, c. VI; *L'Ami du clergé*,

1926, p. 323 sq. Il peut arriver d'ailleurs que la même action, la prière par exemple, possède à la fois cette triple formalité. Voir Prière, t. xiii, col. 231-235. Le mérite pour autrui ne peut, en toute hypothèse, être qu'un mérite de convenance. Voir Congruo (de), t. iii, col. 1143-1144. De ces principes, dont on ne peut marquer ici que les grandes lignes, l'Église a déduit la légitimité des indulgences, sous la forme qu'elles revêtent présentement, appliquées aux défunts. Ici, la théorie, déjà formulée au xiiie siècle, a singulièrement devancé l'application officielle Voir Indulgences, t. vii, col. 1611 et 1616.

Les suffrages énumérés par le concile de Trente (voir col. 1279) et proposés par tous les théologiens rentrent dans l'une ou l'autre des trois catégories : sacrifices de la messe, prières, aumônes, autres œuvres de piété (dont les pénitences volontaires et les indulgences), toutes ces manifestations de notre activité surnaturelle en faveur des défunts ont valeur impétratoire, satisfactoire ou méritoire, soit disjonctivement, soit simultanément.

Sur le détail de ces suffrages pour les âmes du purgatoire, voir J. Terrisse, *Le purgatoire ou pouvoir, motifs et moyens que nous avons de secourir les âmes du purgatoire*, Paris, 1911-1912, p. 223-307; Chollet, *op. cit.*, *loc. laud.;* J. Munford, *Traité de la charité envers les âmes du purgatoire*, dans Bouix, *Le purgatoire*, 3e éd., Paris, 1883; L. Rouzic, *Le purgatoire*, Paris, 1922, c. xxi-xxvii; A. Molien, *La prière pour les défunts*, Avignon, 1929.

3. *La manière dont les suffrages aident les défunts.* — C'est là un troisième point où la théologie a dû apporter quelques éclaircissements.

a) La prière. — Il s'agit de la prière considérée *uniquement* quant à sa valeur *impétratoire*. Les théologiens sont assez divisés sur la manière dont la prière, par sa seule valeur impétratoire, peut apporter secours aux âmes du purgatoire.

Les uns estiment que la prière, considérée uniquement sous la formalité d'impétration, peut obtenir de Dieu directement la remise de la peine encore due à la justice divine par les âmes du purgatoire. Le Christ n'a-t-il pas dit sans restriction : « Demandez, et vous recevrez? » De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XXIV, n. 20. Bellarmin adopte cette solution. « La prière, dit-il, aide d'une double façon les âmes des défunts : d'abord en tant qu'œuvre pénale et laborieuse...; ensuite, en tant que simple impétration, ce qui est le caractère propre de la prière, tout comme les prières des bienheureux sont utiles et à nous et aux âmes du purgatoire, bien qu'elles ne possèdent pas de valeur satisfactoire. » *Op. cit.*, l. II, c. xvi, p. 123. Théophile Raynaud distingue entre prières des vivants et prières des saints du ciel : les premières seules auraient une influence directe en faveur de la rémission des peines du purgatoire. *Scapulare marianum*, q. v, dans *Opera*, t. vii, Lyon, 1665, p. 289.

« Doctrine pieuse, probable et peut-être vraie », déclare Suarez, *op. cit.*, disp. XLVIII, sect. v, n. 5; mais combien incertaine et peu fondée, ajoute-t-il aussitôt. Car, si par nos prières, considérées comme simples impétrations, il nous est impossible d'obtenir pour nous-mêmes la rémission de la dette de peine dont nous sommes encore redevables à Dieu après le pardon de nos fautes, combien la chose sera-t-elle plus impossible encore à l'égard d'autrui. C'est donc en tant qu'œuvres satisfactoires, que nos prières obtiennent directement et pour nous-mêmes et pour autrui une rémission des peines dues aux péchés pardonnés. En tant qu'œuvres impétratoires, elles peuvent *indirectement* obtenir cette rémission en demandant à Dieu d'appliquer aux âmes souffrantes les satisfactions de Jésus-Christ, de la sainte Vierge et des saints et surtout d'inspirer aux fidèles de l'Église militante la pieuse pensée et la charitable résolution d'offrir des satisfactions pour les âmes en faveur de qui sont faites ces prières. Cette seconde opinion nous paraît de beaucoup plus probable. En effet, de leur nature les peines du purgatoire sont dues à la justice divine, et le soulagement de ces peines doit être *normalement* obtenu par des *satisfactions* offertes par ceux-là qui sont en état de les offrir. Demander à Dieu que les âmes soient libérées gratuitement, c'est-à-dire indépendamment de toute satispassion de leur part ou de satisfaction de notre part, c'est s'exposer grandement à ne pas être exaucé. Cf. Lépicier, *op. cit.*, p. 299; Ch. Pesch, *op. cit.*, t. ix, n. 611; *L'Ami du clergé*, 1932, p. 141-142.

Cette solution éclaire la question connexe de l'*intervention des saints du ciel en faveur des âmes du purgatoire.* Cette intervention ne saurait être mise en doute. *Deus veniæ largitor... quæsumus clementiam tuam : ut nostræ congregationis fratres... qui ex hoc sæculo transierunt*, beata Maria semper virgine intercedente cum omnibus sanctis tuis, *ad perpetuæ beatitudinis consortium pervenire concedas.* Deuxième collecte de la messe quotidienne *pro defunctis*. Mais le mode d'intervention doit être expliqué conformément aux principes énoncés tout à l'heure. Les saints, en effet, outre leur impossibilité de mériter et d'offrir à Dieu des satisfactions présentes, entendent bien se conformer, en priant pour les défunts, à l'ordre de la Providence, qui fait dépendre de l'expiation la rémission de la peine ou totale ou même partielle. La sainte Vierge et les saints offrent donc à Dieu les satisfactions passées de Jésus-Christ et leurs propres satisfactions acquises pendant leur vie terrestre; ils demandent à Dieu d'inspirer aux vivants la pratique de satisfactions en faveur des âmes souffrantes et peut-être au cas où certains suffrages offerts pour des âmes déterminées ne pourraient leur être appliqués (soit parce qu'elles sont déjà au ciel ou qu'elles sont damnées), la Vierge et les saints désignent-ils à Dieu par leur intercession les âmes auxquelles peuvent être transmis le bénéfice des suffrages inutilisables. Sur tous ces points, voir J.-B. Terrien, *La Mère des hommes*, t. ii, Paris, s. d., p. 320-326.

Avec Suarez le P. Terrien estime peu probable que les saints du ciel (la même raison vaut aussi pour les prières des vivants) obtiennent de Jésus-Christ qu'il *applique* lui-même aux défunts la quantité de ses propres satisfactions nécessaire et suffisante pour qu'ils soient délivrés. Une délivrance ainsi obtenue serait *gratuite* et du côté du donataire et du côté de ses avocats; mais la justice aurait néanmoins pleine satisfaction du côté du Christ. Ce mode d'application ou de rémission semble improbable, du moins d'une façon régulière, parce que « Jésus-Christ, cause et source universelle de toute rémission de la peine, ayant établi des instruments et comme des causes secondes pour *appliquer* ses satisfactions, il n'a pas coutume d'en faire l'application de lui-même, en dehors des moyens institués par lui. Si donc il le fait quelquefois, c'est par une économie spéciale qui ne tombe ni sous la science, ni sous la loi. » Terrien, *op. cit.*, p. 324, note 1. Voir aussi Palmieri, *op. cit.*, § 31, n. 4. En réalité nous ne pouvons que faire des conjectures plus ou moins vraisemblables, Dieu demeurant toujours libre d'agir par pure bonté et miséricorde.

De plus, les théologiens admettent généralement que si les *saints* ne peuvent venir réconforter par leur présence les âmes dans le purgatoire, il n'en est pas de même des anges gardiens, que Dieu ou la Vierge Marie peuvent députer vers les âmes qui souffrent pour les soutenir ou leur annoncer leur proche délivrance. Suarez, *De angelis*, l. V, c. ix, n. 9, *Opera*,

t. II, p. 763. C'est pourquoi la liturgie, s'inspirant de Luc., XVI, 22, invoque la protection de saint Michel pour les âmes souffrantes (offertoire de la messe des défunts), ou encore confie aux anges le soin de conduire l'âme au paradis : *In paradisum deducant te angeli*... Ce ministère des anges s'exerce, comme l'expose saint Thomas, Ia, q. CVIII, a. 7, ad 3um, par le moyen d'illuminations intellectuelles. Voir plus loin *le lieu du purgatoire*, col. 1310. Cf. Lépicier, *op. cit.*, p. 300-301.

Une autre question connexe concerne la possibilité pour les âmes du purgatoire de demander elles-mêmes à Dieu leur libération ou leur soulagement. Parmi les théologiens qui abordent ce problème, plusieurs, notamment Bellarmin, *op. cit.*, l. II, c. XV, Sylvius, *In Suppl. sum. theol.*, q. LXXI, a. 2, Grégoire de Valencia, *op. cit.*, t. III, disp. VI, q. II, punct. 6, Suarez, *De religione*, tr. IV, l. I, c. XI, n. 12, répondent par l'affirmative. La réponse négative nous semble plus probable. Les prières des âmes du purgatoire ne peuvent avoir tout au plus que valeur impétratoire. Or, la rémission de leur peine ne peut être accordée, avons-nous dit, à la prière que si la satisfaction l'accompagne. Et il ne convient pas ici que les âmes souffrantes, qui acceptent pleinement l'œuvre de justice qui s'accomplit en elles, interviennent pour adoucir ou abréger cette œuvre. Les saints du ciel et les vivants de la terre peuvent faire appel en ce sens à la miséricorde divine dans un sentiment de charité; mais la situation des âmes du purgatoire n'est pas la même que la nôtre : leurs instances près de Dieu, en leur propre faveur, serait contraire à l'ordre. Cf. Lépicier, *op. cit.*, p. 302-303.

b) Le mérite. — Les théologiens n'envisagent guère la question du mérite de convenance offert à Dieu en vue de l'adoucissement des peines du purgatoire. Voir cependant Suarez, *De pænitentia*, disp. XLVIII, sect. V, n. 1. De toute évidence cette question doit être résolue conformément aux principes énoncés au sujet de la prière pour les défunts. Eu égard aux mérites offerts en faveur des âmes du purgatoire, il est convenable que Dieu, sans leur accorder directement la rémission de leur peine (quoiqu'il le puisse, s'il le veut), provoque chez les vivants l'inspiration d'offrir des satisfactions pour les morts. D'ailleurs, en fait, il n'est aucune œuvre méritoire qui ne soit, sous quelque aspect, également satisfactoire. Cf. Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ, De pænitentia*, disp. XIII, art. 2, § 3, n. 18.

c) La satisfaction. — L'œuvre satisfactoire peut être définie : une œuvre dont le caractère expiatoire offre à Dieu une *compensation* pour la peine temporelle encore due aux péchés pardonnés. Cette compensation, on peut l'offrir pour soi-même. On peut aussi l'offrir pour autrui. Cf. Suarez, *op. cit.*, disp. XLVIII, sect. II, qui cite, n. 1, une longue liste de théologiens favorables à cette doctrine, qu'on doit dire certaine dans l'Église. Elle peut être offerte pour autrui à titre de *condignité*, c'est-à-dire pour se substituer *en toute justice* à la satisfaction qu'autrui devrait offrir à Dieu. La seule condition exigée ici par les théologiens, c'est l'état de grâce en celui qui offre la satisfaction et, bien entendu, en celui pour qui elle est offerte. Telle est très certainement la doctrine exprimée par saint Thomas, *Suppl.*, q. XI, a. 2; cf. *In IVum Sent.*, dist. XX, a. 2; *In symb. apost.*, a. 10; *In epist. ad Galatas*, VI, 2; *Cont. gent.*, l. III, c. CLVIII, fine. Les meilleurs commentateurs thomistes proposent et défendent cette doctrine. Cf. Salmanticenses, *De pænitentia*, disp. X, dub. II. Suarez lui consacre ici toute une section, *op. cit.*, disp. XLVIII, sect. III. Billuart la rattache à la doctrine générale du corps mystique : « Nous sommes un dans le Christ, et nous sommes les membres d'un seul corps dont le Christ est le chef. Or, dans le corps humain, chaque membre agit non seulement pour son utilité propre, mais pour l'utilité de tous les membres. Il en est de même dans le corps mystique de l'Église. Et l'on peut trouver une confirmation de cette vérité dans les usages humains : la charité a plus de puissance sur Dieu que sur les hommes; or, un homme, par amour pour autrui, peut acquitter les dettes de son prochain envers les hommes; donc et à plus forte raison un chrétien le pourra faire à l'égard des jugements divins. *De pænitentia*, diss. IX, art. 5.

Est-il possible d'entendre cette thèse générale du cas particulier de l'œuvre satisfactoire offerte pour les âmes du purgatoire? Peut-on admettre que cette satisfaction-vicaire d'un vivant pour un mort puisse avoir près de Dieu valeur de condignité, tout comme à l'égard d'un membre vivant? Suarez le pense, *op. cit.*, disp. XLVIII, sect. VI, n. 1. La solution, dit-il, dépend de la promesse de Dieu.

Si nous admettons que cette promesse existe à l'égard des vivants, il n'y a aucune raison pour que nous ne l'étendions pas aux âmes du purgatoire, qui nous sont unies aussi par la charité et ont besoin de notre aide tout autant que les vivants et même davantage, puisqu'elles ne peuvent par elles-mêmes offrir qu'une satispassion et non une satisfaction. De plus, elles ne sont pas encore parvenues tout à fait au terme et elles poursuivent encore leur voie. Aussi, tant de leur côté que du nôtre, il y a fondement et possibilité pour ce pacte ou cette promesse. Du côté de Dieu il y a la même convenance de libéralité et de miséricorde, sans répugnance à la justice, la même manifestation de volonté, puisque, autant que nous le montre la pratique et la tradition de l'Église, la loi des suffrages à l'égard des défunts est la même qu'à l'égard des vivants : l'Église offre pareillement ses suffrages pour les vivants et les morts. *Loc. cit.*

La thèse de Suarez pèche par un point : il ne s'agit pas, du côté de Dieu, d'une convenance de libéralité et de miséricorde, mais d'une acceptation. Cette acceptation se conçoit facilement dans le corps mystique dont les membres vivants, encore dans l'état de voie, n'ont pas donné leur mesure finale; elle semble plus difficile à concevoir à l'égard de membres, vivants sans doute, mais parvenus (quoi qu'en dise Suarez en ce texte) à l'état de terme *simpliciter*. Aussi nombre d'auteurs pensent-ils que cette substitution de satisfaction, offerte à Dieu *par manière de suffrages*, n'a devant Dieu qu'une valeur de *convenance* à l'égard des défunts. C'est l'opinion de Cajétan, *Opusc.* XVI, q. V, et d'autres maîtres du XVIe siècle, Pierre Soto, Melchior Cano, Medina (Jean), Corduba, etc. L'opposition entre les deux opinions se retrouve (voir plus loin), sur l'effet infaillible ou non des suffrages. Mais ici il s'agit moins d'effet infaillible que de proportion de justice. Ils seront infailliblement agréés par Dieu, mais seront-ils agréés de telle sorte que Dieu y voie *une satisfaction de condignité offerte à sa justice*, ou bien n'y trouvera-t-il qu'une satisfaction de convenance proposée à sa miséricorde? Tel est le vrai point en litige.

Les deux thèses pourraient bien finalement se concilier dans l'ignorance où nous sommes de la mesure exacte de l'acceptation divine, ignorance que tous les théologiens sont obligés de confesser.

Quand on se souvient de la doctrine officiellement promulguée sur la valeur de l'indulgence plénière appliquée aux défunts (voir INDULGENCES, t. VII, col. 1622-1623), quand on se rappelle l'enseignement des théologiens sur l'application de la valeur satisfactoire du sacrifice de la messe (voir MESSE, t. X, col. 1301 sq., et surtout *Conclusion*, col. 1301), on doit bien convenir que la substitution de nos satisfactions aux satispassions des âmes souffrantes est de la part de Dieu beaucoup plus question de bonté et de miséricorde que de justice.

Sur l'expression *suffrages* et *per modum suffragii* voir la bulle de Sixte IV (3 août 1476) et celle du 27 novembre 1477. Cavallera, n. 1261, 1265.

2° *Les bénéficiaires des suffrages.* — De toute évidence, seules les âmes du purgatoire sont bénéficiaires de nos suffrages. Les bienheureux n'en ont pas besoin, et les damnés en sont radicalement incapables. L'opinion de certains scolastiques touchant l'efficacité des suffrages par rapport aux damnés *mediocriter malis* (voir col. 1238) est désormais périmée. Il faut également éliminer du bénéfice des suffrages les âmes enfermées dans les « limbes des enfants ». Suarez, *op. cit.*, disp. XLVIII, sect. v, n. 18. Enfin, même pour leurs seuls péchés véniels ou pour la peine due aux péchés pardonnés, les damnés ne peuvent profiter des suffrages. *Ibid.*, sect. iv, n. 16. La raison en est que le bénéficiaire doit être en état de grâce. *Ibid.*, sect. vii, n. 2.

Trois conditions, en effet, sont requises pour qu'un pécheur puisse bénéficier des suffrages offerts à son intention. 1. que la faute qui appelle le bénéfice des suffrages soit déjà remise quant à la coulpe : les suffrages ont pour objet la rémission de la peine encore due pour des péchés déjà pardonnés; 2. qu'il soit en état de grâce (le pécheur pouvant être retombé en de nouveaux péchés); 3. qu'il soit encore débiteur à l'égard de la justice divine. Suarez, *ibid.*, n. 1, 2, 5. Or les âmes du purgatoire vérifient toutes ces conditions. Ont-elles toutes droit aux suffrages?

La question ne se pose pas pour les âmes de baptisés morts dans la communion de l'Église. Mais, même après le concile de Trente, les théologiens se sont demandé si les suffrages profitaient à toutes les catégories de pécheurs du purgatoire.

Avant le concile de Trente, Cajétan admettait qu'une catégorie d'âmes s'étaient rendues indignes des suffrages de l'Église par le mépris qu'elles en avaient fait pendant leur vie ou leur négligence à prier pour les morts. *Opusc.* xvi, *De indulgentiis*, q. v. Même opinion chez Navarrus (Aspilcueta), *De indulgentiis*, notab. 22, n. 42. Sur cette opinion, voir Lépicier, *op. cit.*, p. 310-312. Bellarmin, au contraire, ne voit aucune raison d'établir une catégorie d'âmes auxquelles il serait impossible d'appliquer les suffrages. « Rien ne prouve, dit-il, que des dispositions ou des mérites spéciaux soient requis pour qu'une âme *puisse* bénéficier des suffrages de l'Église : l'état de grâce suffit. » *Op. cit.*, l. II, c. xviii, p. 127.

C'est aussi l'avis de Suarez : « Si nous parlons des suffrages en général et sans précision, il faut dire que toutes les âmes sont capables d'en profiter. » *Op. cit.*, disp. XLVIII, sect. vi, n. 9. Toutefois, en ce qui concerne spécialement l'application du sacrifice de la messe, Suarez se demande s'il peut être appliqué à un catéchumène défunt, et il répond par la négative. De même, il lui semble que les suffrages communs de l'Église ne peuvent être appliqués qu'aux défunts baptisés. *Ibid.* Et, par analogie, il déduit que vraisemblablement les indulgences ne peuvent être appliquées qu'aux défunts baptisés. *Op. cit.*, disp. LIII, sect. iv, n. 7-8.

Pour la solution de ces problèmes, et dans la mesure où cette solution, en matières où l'initiative principale vient de Dieu, peut être conjecturée avec quelque vraisemblance, on se reportera, en ce qui concerne l'application du sacrifice eucharistique, à l'art. Messe, t. x, col. 1313-1316. L'opinion de Cajétan pourrait sans doute trouver une justification qui l'accorde avec le sentiment commun dans la distinction qu'on a faite entre propitiation et satisfaction (*ibid.*, col. 1303), certaines âmes trop coupables ne pouvant bénéficier des satisfactions qu'après que les suffrages et surtout la messe auraient obtenu pour elles la propitiation divine.

Quant à l'action des suffrages par mode d'impétration, on ne saurait lui poser aucune limitation de personnes. Sur tous ces points lire l'excellente mise au point de Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. ii, n. 175-181.

3° *Les modalités.* — Sous ce nom de modalités, il ne peut être question d'exposer en détail les diverses formes qu'ont prises au cours des siècles, sous la poussée des dévotions introduite par la piété chrétienne, les suffrages offerts pour les défunts. Nous nous tenons dans le domaine des généralités et nous envisagerons simplement la valeur des suffrages *ex opere operato* et *ex opere operantis :* l'application des suffrages à des défunts déterminés et l'infaillibilité de cette application; les suffrages communs; les cérémonies funéraires.

1. *Valeur « ex opere operato » et « ex opere operantis »,* — La célèbre formule sacramentaire (voir t. x, col. 1081) trouve une application à propos des suffrages. Certains suffrages produisent leur effet *ex opere operato*, en ce sens qu'il suffit d'accomplir l'œuvre prescrite par l'Église pour que soit présenté à Dieu, au nom de l'Église même, le secours d'impétration ou de satisfaction en faveur des défunts. C'est le cas des indulgences et de la prière publique. L'état de grâce pourra être requis comme une des conditions prescrites par l'Église, par exemple dans le gain de l'indulgence plénière; mais la rémission de la peine eu égard à l'indulgence offerte sera indépendante de la ferveur et du mérite de qui l'a gagnée. Cf. Galtier, *De pænitentia*, n. 592. Parfois, l'état de grâce ne sera pas absolument nécessaire, comme dans le cas de la valeur d'impétration annexée à la prière publique faite au nom de l'Église pour les défunts. Cf. Suarez, *op. cit.*, disp. XLVIII, sect. viii, n. 2, 3. La valeur propitiatoire et satisfactoire de la messe, à fortiori sa valeur impétratoire, sont en soi indépendantes de la valeur morale et de la foi du célébrant. Voir Messe, t. x, col. 1299 : c'est qu'elles sont *ex opere operato, Ibid.*, col. 1301.

En revanche, toute valeur d'impétration des prières privées, toute valeur de mérite ou de satisfaction des bonnes œuvres, offertes comme suffrages pour les défunts, dépendent de la qualité de l'œuvre accomplie ainsi que de la grâce ornant l'âme du fidèle qui offre, du degré de sa ferveur et de sa charité. C'est là un suffrage qui obtient son effet *ex opere operantis.*

Cette distinction permet de résoudre le cas de la communion « offerte pour les défunts ». Cette communion ne saurait agir *ex opere operato* à la façon du sacrifice de la messe, des indulgences ou de la prière publique. Mais elle est profitable aux défunts *ex opere operantis*, c'est-à-dire tant en raison des œuvres de pénitence qu'elle implique, confession, jeûne, etc., qu'en raison de la ferveur de la charité qui est l'effet propre de ce sacrement et d'où proviennent les prières ardentes, les désirs plus fervents, qui peuvent agir plus efficacement sur Dieu en faveur de la libération des âmes du purgatoire. Aussi, pour avoir universellement et sans restriction blâmé cette pratique populaire, Théophile Raynaud a vu condamner par l'Index son livre *Error popularis de communione pro mortuis*, 18 décembre 1646.

2. *L'application des suffrages à des défunts déterminés et son infaillibilité.* — Cette application pose trois problèmes : le fait de l'application, son extension à plusieurs défunts, son infaillibilité.

a) Le fait. — D'anciens auteurs que cite saint Thomas, *In IV*um *Sent.*, tiennent que les suffrages offerts pour une âme ne servent pas à elle seule, mais à toutes les autres aussi bien qu'à elle-même, comme une lampe allumée par le maître de la maison éclaire aussi bien que lui les serviteurs qui habitent le même domicile. Mais l'enseignement commun des théolo-

giens, consacré d'ailleurs, en ce qui regarde la messe, par une décision officielle de l'Église, est que les suffrages offerts pour des défunts déterminés profitent « aux seules âmes pour lesquelles les suffrages sont offerts, car l'application de ces biens dépend de l'intention de celui qui les applique, et ces suffrages ne doivent pas être comparés à la lumière d'une lampe, mais plutôt à une somme d'argent payée par un homme pour un autre ». Bellarmin, *op. cit.*, l. II, c. XVIII, p. 127.

Sans doute, la charité qui unit les membres du corps mystique n'exclut personne du bénéfice des suffrages, mais dans l'application des suffrages intervient un élément autre que la charité, l'*intention*. Si l'intention doit ne pas contrarier la charité et, par conséquent, ne porter aucune exclusive, cependant elle suffit à diriger le suffrage en un sens déterminé. Aussi la thèse catholique semble-t-elle exactement formulée en ces termes : *Suffragia specialiter pro uno defuncto facta, illi magis quam cæteris prosunt*. Lépicier, *op. cit.*, p. 309. On peut appliquer aux suffrages en général l'indication fournie par Pie VI dans la condamnation de la proposition 30 du synode janséniste de Pistoie. Voir ce mot, t. XII, col. 2211.

b) L'extension à plusieurs défunts. — De la doctrine qui a été exposée à l'article MESSE, t. X, col. 1291 sq., on peut déduire avec certitude que l'extension à plusieurs défunts d'un même suffrage en diminue d'autant l'application à chacun d'eux. Si la chose est vraie de la messe, dont la valeur est infinie, à plus forte raison sera-t-elle vraie d'un suffrage de valeur finie, comme la prière, l'indulgence, le mérite. Aussi Suarez en conclut-il que la même œuvre satisfactoire exclusivement offerte à l'intention d'un défunt, ne peut profiter aux autres qu'à titre d'impétration ou de mérite de simple convenance. *Op. cit.*, disp. XLVIII, sect. VI, n. 8.

c) L'infaillibilité de l'application. — A supposer qu'un défunt se trouve dans les conditions générales requises pour pouvoir profiter des suffrages, recevra-t-il *infailliblement* l'effet du suffrage présenté à Dieu à son intention?

Les théologiens se divisent sur ce mot « infailliblement ». Les uns, avec Suarez, répondent affirmativement. *Op. cit.*, disp. XLVIII, sect. VI, n. 6-7. Et le même auteur ajoute que les suffrages profitent aux défunts selon toute leur valeur. *Ibid.*, n. 8. On trouve un écho de cette opinion chez Lépicier, *op. cit.*, p. 314 sq. Ce qu'on peut dire, c'est que les suffrages sont infailliblement présentés à Dieu et dans toute leur valeur. Mais comment Dieu les applique-t-il? Il semble difficile de faire jouer ici une règle infaillible. C'est surtout à propos du fruit de la messe que la question se pose. Et la solution que nous apportions à cet aspect du problème (voir t. X, col. 1298 et 1303) vaut à fortiori pour les suffrages autres que le sacrifice eucharistique. Les dispositions des défunts, en raison non seulement de leur charité présente, mais encore de leur attitude au cours de la vie terrestre envers les autres membres du corps mystique et de leur soin à se procurer des suffrages après leur mort, régleront les décisions divines à leur endroit. Cf. Salmanticenses, *De eucharistia*, disp. XIII, dub. VI; Ch. Pesch, *op. cit.*, t. IX, n. 616.

Est-il donc possible d'être jamais assuré de la libération d'une âme retenue au purgatoire? La réponse ne peut-être que négative. Lépicier, *op. cit.*, p. 330. L'Église en accordant des indulgences plénières, en multipliant les autels privilégiés, en permettant la pratique du trentain grégorien, n'a jamais entendu affirmer qu'une chose : la *possibilité* de libérer une âme. Voir la réponse de la Congrégation des Indulgences à l'évêque de Saint-Flour, sur l'indulgence plénière de l'autel privilégié, 28 juill. 1840. INDULGENCES, t. VII, col. 1623; voir, sur l'efficacité du trentain grégorien et les interprétations abusives que l'Église a voulu éliminer, Beringer, *Les indulgences*, trad. fr., t. I, Paris, 1925, n. 977; sur l'autel privilégié, *ibid.*, n. 978 sq., et surtout n. 980. Il est interdit d'ajouter à l'inscription : *autel privilégié*, qu'il est louable de conserver, une autre inscription indiquant que la célébration de la messe à cet autel *délivre immédiatement et infailliblement* l'âme pour laquelle la messe est célébrée. Décret du 9 déc. 1606, *Analecta ecclesiastica*, vol. III, fasc. 11, n. 773, p. 460. L'âme est délivrée, *si placuerit Deo*.

3. *Les suffrages communs.* — Restent les suffrages *communs*, c'est-à-dire ceux que l'Église ou les fidèles offrent à Dieu pour les défunts en général, sans désignation de bénéficiaire particulier. Nous ignorons certes la loi qui préside à leur application. Cette loi cependant doit exister dans la sagesse et la justice divines; Dieu doit régler l'application d'après certaines dispositions qu'ont possédées les défunts au cours de leur vie mortelle, par exemple leur soin à gagner pour eux et pour d'autres des indulgences, leur dévotion envers la sainte Vierge, leur charité à l'égard d'autrui, etc. Aucune injustice dans cette distribution inégale puisque la charité des âmes est, d'une manière normale, la condition de la possibilité de leur soulagement. C'est toujours l'application du principe formulé par saint Augustin : *non pro quibus fiunt, omnibus prosunt, sed iis tantum quibus, dum vivunt, comparatur ut prosint. De cura pro mortuis gerenda*, c. XVIII, n. 22, *P. L.*, t. XL, col. 609. Et puis, comme le déclare Ch. Pesch, *op. cit.*, t. IX, n. 616 : « Il est impossible de savoir ce que Dieu décide pour chaque défunt en particulier puisqu'il s'agit ici de ses secrets desseins. »

4. *Les cérémonies funéraires.* — Reprenant le thème souvent développé par les théologiens du Moyen Age, Bellarmin termine son traité du purgatoire par la défense des cérémonies en usage pour la sépulture des morts. Ces cérémonies sont anciennes et pieuses; elles sont pleines d'utilité pour les fidèles qui les accomplissent; par elles est attestée la foi à l'immortalité de l'âme et à la résurrection du corps; par elles la pensée de la mort reste présente aux vivants; par elles la reconnaissance et l'affection des vivants est témoignée aux morts. Enfin ces cérémonies sont utiles aux morts eux-mêmes puisqu'elles attirent à leurs âmes les prières des vivants.

Tel est le thème, emprunté lui-même à saint Thomas, *Suppl.*, q. LXXI, a. 11 et aux autres sententiaires (voir col. 1243) que développent les considérations des théologiens modernes touchant l'utilité des cérémonies des obsèques et des divers rites funéraires. Tous rappellent l'assertion de saint Augustin : *Ista omnia, id est curatio funeris, conditio sepulturæ, pompa exequiarum, magis sunt vivorum solatia, quam subsidia mortuorum. De cura...*, c. IV, n. 6, *P. L.*, t. XL, col. 596. Toutefois, si ces cérémonies sont faites pour une fin dictée par l'esprit de foi, on doit dire avec Bellarmin qu'indirectement elles peuvent profiter aux défunts eux-mêmes. Cf. Palmieri, *op. cit.*, § 32, p. 86; L. Rouzic, *Le purgatoire*, c. IV; A. Molien, *La prière pour les défunts*.

Quant au détail des cérémonies funéraires, à leur signification, à leur origine, à leur utilité, au choix des jours consacrés au souvenir des défunts, nous ne pouvons ici que renvoyer le lecteur aux ouvrages spéciaux de liturgie.

V. QUELQUES ASPECTS SECONDAIRES DU PROBLÈME. — On étudiera brièvement ce qui se rapporte au lieu du purgatoire, aux visions, aux révélations privées concernant le purgatoire, à la dévotion aux âmes du purgatoire, enfin à la prédication que l'Église demande des vérités relatives au purgatoire.

1° *Le lieu du purgatoire.* — Au Moyen Age, la foi au purgatoire, à l'enfer, au ciel se confond pour ainsi dire

avec la foi aux lieux mêmes désignés par ces mots (voir ci-dessus, col. 1238-1244); après le concile de Trente, les théologiens conservent encore la terminologie traditionnelle dans l'Église latine. Suarez n'hésite pas à écrire : *certa veritas fidei est dari post hanc vitam purgatorii locum. Op. cit.*, disp. XLV, sect. I, n. 3. Et Bellarmin envisage le purgatoire comme « un lieu dans lequel, comme dans une prison, les âmes qui n'ont pas été pleinement purifiées en cette vie achèvent leur purification... » *Op. cit.*, l. I, c. I, p. 53.

Les auteurs plus récents n'osent engager la foi sur ce point. Billot estime que l'existence de tels lieux (ciel, enfer, purgatoire) répond à « un sentiment des Pères et des théologiens dont personne ne peut s'écarter sans une grande témérité. » *De novissimis*, q. II, § 3, p. 43. Cf. Hugon, *De novissimis*, dans *Tract. dogmat.*, t. III, p. 762. Ce dernier théologien s'efforce d'appuyer cette doctrine sur la révélation.

La sainte Écriture, dit-il, *insinue* que le ciel et l'enfer sont... des lieux. Saint Paul atteste que l'âme du Christ est *descendue dans les parties inférieures de la terre*. Eph., IV, 9. Et de même saint Pierre : « Il alla prêcher aux esprits *qui étaient dans une prison* »; ces derniers mots faisant naturellement penser à un lieu matériel... De même, si les âmes des damnés sont dans *le feu réel*, elles sont donc attachées à un lieu déterminé, à un réceptacle.

Bien que ne définissant pas la chose, les conciles insinuent qu'aux âmes sont assignées des réceptacles; ils proclament que les âmes saintes *sont reçues immédiatement dans le ciel* (prof. de foi de Michel Paléologue : concile de Florence), et que les âmes des impies *descendent immédiatement en enfer*. On en déduit que ciel et enfer sont des lieux. *Ibid.*

L'auteur conclut *a pari* pour le purgatoire. Certains collaborateurs de ce dictionnaire raisonnent de même. Ni Mgr Quilliet, art. DESCENTE DE JÉSUS AUX ENFERS, t. IV, col. 565, ni le P. Richard, art. ENFER, t. V, col. 101, ne semblent admettre qu'on puisse raisonner différemment sur les textes de l'Écriture. Beaucoup plus réservée est l'attitude du P. Bernard dans l'article CIEL et surtout celle de M. Gaudel dans l'article LIMBES, t. IX, col. 771. « En fait, écrit M. Gaudel, il ne faut jamais oublier que de cette géographie [de l'au-delà] nous n'avons ni révélation ni connaissance expérimentale; les théologiens sur ce point ne peuvent apporter que des déductions fondées, d'une part, sur l'idée mystérieuse de la localisation des âmes séparées et, d'autre part, sur le principe de proportionnalité qu'on suppose exister entre la peine (ou la récompense) et le lieu. Aussi l'ensemble des théologiens contemporains sont-ils de plus en plus réservés. »

En ce qui concerne le purgatoire, Palmieri s'exprime ainsi : *Purgatorii nomine intelligitur status pœnalis pro justis post mortem, atque intelligi quoque solet locus aliquis in quo ipsi sint. Op. cit.*, § 19, p. 52. Ch. Pesch est plus prudent encore : *Existit purgatorium, id est status intermedius. Op. cit.*, t. IX, n. 857. Et cette prudence semble bien correspondre au sens des définitions de l'Église. En aucune des définitions relatives au ciel, au purgatoire, à l'enfer, on ne peut trouver d'allusion à un lieu. L'enseignement officiel de l'Église concerne bien plutôt l'*état* des âmes séparées par rapport à leur fin surnaturelle : ou la possession de cette fin par la vision béatifique, et c'est l'état glorieux du ciel; ou l'aversion totale et définitive de Dieu, et c'est l'état de damnation en enfer; ou le retard apporté à l'entrée au ciel par suite d'une purification encore nécessaire, et c'est l'état du purgatoire.

Ce principe une fois posé, nous pensons que, pour sauvegarder ce qu'il y a d'essentiel dans le sentiment des Pères et des théologiens « dont on ne saurait s'écarter sans grande témérité », une exégèse pour ainsi dire matérielle des textes scripturaires et conciliaires ne s'impose pas. On sait fort bien la part considérable de symbolisme qui se retrouve sous des expressions qui sembleraient justifier la réalité des réceptacles. Les « parties inférieures de la terre » sont conçues en rapport avec la peine de ceux qui, damnés pour l'éternité ou éloignés temporairement de Dieu, ne peuvent qu'être éloignés du ciel. Le ciel, à l'opposé, c'est le séjour en rapport avec l'état des élus, déjà en possession de Dieu. Bien que Dieu soit présent partout, n'est-il pas, d'une façon appropriée, plus particulièrement dans la partie conçue comme supérieure au monde créé, le ciel, lui qui est souverain maître de toutes choses? Ce symbolisme, toutefois, repose sur un fondement réel, à savoir l'*existence d'un au-delà*, dans lequel très réellement les esprits purs et les âmes et, après la résurrection, les hommes, âmes et corps, doivent ou jouir du bonheur avec Dieu ou être éloignés de Dieu dans la souffrance. Et ce fondement montre bien qu'il ne saurait être question ici d'un pur symbolisme : IL Y A ANALOGIE. C'est donc, en définitive, la grande loi théologique de l'analogie qu'il convient d'appliquer ici dans notre conception des localisations de la vie future.

Ces localisations ne sauraient être conçues d'une façon univoque aux localisations de cette vie. En cette vie, toute localisation suppose des êtres corporels : les uns sont contenus dans les autres par la juxtaposition de leurs superficies respectives. Les limites superficielles du contenant forment ainsi le lieu du contenu : *terminus continentis immobilis primus*, dit saint Thomas expliquant Aristote. *IV Phys.*, lect. 6. Supprimez les corps; plus de lieu possible, au sens philosophique du mot; bien plus, concevez un corps sans contenant, ce corps, tout matériel qu'il est, n'a plus, à proprement parler de localisation. Cf. Remer, *Philosophia scholastica*, t. II, Prato, 1895, p. 97. Saint Thomas admet cette possibilité pour le corps glorieux du Christ. Cf. IIIª, q. LVII, a. 4. Pour arriver à nous faire un concept univoque de la localisation des habitants du monde de l'au-delà, il faudrait donc deux choses : *a)* que ces habitants fussent non seulement esprits, mais corps; *b)* que leur localisation fût nécessairement faite dans les limites du monde matériel. Quant au premier point, à part Notre-Seigneur (et sa sainte Mère), les habitants de l'au-delà sont de purs esprits et, jusqu'à la résurrection générale, des âmes séparées de leurs corps, donc assimilables aux esprits purs. Quant au second point, personne n'admettra que le monde matériel créé soit infini : on peut en conséquence admettre, en dehors des limites de ce monde matériel créé, l'existence de corps humains, fût-ce le corps du Sauveur (ou de la Vierge), échappant totalement aux lois connues de la localisation. Donc, enfin, l'univocité du concept de la localisation doit être exclue de notre théologie de la vie future.

Cette simple remarque ouvre des perspectives sans fin, devant lesquelles notre intelligence doit purement et simplement avouer son impuissance. Les bégaiements par lesquels nous décrivons la vie de l'au-delà ne peuvent qu'emprunter des formules suggérées par les choses d'ici-bas, mais dont la signification est nécessairement tout autre pour les choses de l'autre vie.

Et voici nos conclusions :

1. Ce serait un abus véritable que de vouloir trouver dans les paroles de l'Écriture et dans les formules conciliaires une expression adéquate ou même simplement une indication suffisante par rapport à la localisation des êtres dans l'autre vie. Si même une définition avait été portée sur les réceptacles des âmes, cette définition devrait encore, quant au sens à lui donner, suivre les lois de l'analogie. A plus forte raison donc, l'analogie s'impose à l'égard d'idées qui ne sont que « suggérées » par l'Écriture ou les conciles.

2. Ce serait, en second lieu, étrangement s'abuser que de vouloir aboutir à un concept positif de la loca-

lisation des âmes dans l'autre monde. Placer l'enfer ou le purgatoire dans le centre de la terre (Suarez rappelle que la doctrine « commune » des théologiens situe le purgatoire en un lieu unique et déterminé vers le centre de la terre, *op. cit.*, disp. XLV, sect. II, n. 3-4, et il le prouve par l'Écriture, Phil., II, 1; Apoc., V, 3; Eccli., XXIV, 45, etc., ainsi que par la raison, n. 5-7), disenter sur la proximité ou l'éloignement des autres lieux inférieurs, limbes ou enfer (cf. Suarez, *ibid.*, n. 8-15), nous semble imaginatif et arbitraire. Si le feu de l'enfer devait être un argument en faveur de cette opinion, il faudrait que ce fût un feu matériel comme le nôtre. Mais que sait-on de la nature de ce feu réel? Rien, absolument rien. Voir t. V, col. 2223-2224. L'argument devient plus fragile encore avec le feu du purgatoire, dont la réalité même peut être contestée sans offenser la doctrine de l'Église. Le parti le plus sage est donc de s'abstenir de toute précision; appartenant au monde des esprits et de l'au-delà — qu'on pèse toute la valeur de ce terme : *extra-mondial* — les lieux de l'enfer, du paradis, des limbes, du purgatoire échappent à coup sûr à nos catégories. Si nous les concevons par analogie avec ce que nous pouvons imaginer ici-bas, sachons que ce n'est qu'une analogie, dont il ne nous est pas même permis de scruter l'exacte valeur et qui nous autorise simplement à affirmer qu'ils sont, sans pouvoir dire ce qu'ils sont.

3. Reste à expliquer la *présence* de l'âme dans ce « lieu » du purgatoire. D'après la philosophie thomiste, l'esprit n'est pas par lui-même en un lieu. L'ange peut être présent en certains lieux parce qu'il y exerce une action. Il semble difficile d'affirmer que l'âme séparée soit présente de cette manière. Sylvestre de Ferrare accepte cette explication, *In Sum. cont. gentes*, l. III, c. LXVIII; mais comment expliquer l'action de l'âme en un lieu, indépendamment du corps? Peut-être faut-il simplement comprendre cette présence de l'âme dans les lieux de félicité, de purification, d'expiation, par une détermination *d'ordre purement intellectuel* : en vertu d'une dispensation divine, l'âme serait déterminée à connaître en particulier uniquement les choses qui sont dans le lieu que lui assigne la justice de Dieu, ou les événements qui s'y passent; ainsi ce « lieu » deviendrait pour ainsi dire son séjour spécial et assigné. Cette explication, proposée par Billot, *De novissimis*, q. II, § 3, p. 45, ouvre des perspectives intéressantes sur la façon analogique de concevoir le lieu du purgatoire. Le théologien jésuite ajoute : « Peut-être faut-il dire davantage, mais de ce « davantage », je ne puis que confesser mon ignorance. » *Ibid.* Ayons la même humilité.

2° *Visions et révélations privées concernant le purgatoire.* — 1. La *possibilité* d'apparitions d'âmes du purgatoire ne saurait être mise en doute. Naturellement, il est vrai, les apparitions d'âmes séparées de leurs corps sont impossibles; car aucune communication naturelle n'est possible entre les défunts et nous. Nous ne pouvons voir sans yeux, ni entendre sans oreilles, ni sentir ou agir sans les organes de la sensibilité ou de la motricité : donc les âmes des défunts — âmes encore au purgatoire ou déjà glorifiées — qui en sont privées, ne peuvent avoir de relations directes avec nous. Cf. Lépicier, *Le monde invisible*, p. 226 sq. C'est si vrai que les tenants du spiritisme ont voulu expliquer les apparitions d'outre-tombe par le corps fluidique que l'âme conserverait perpétuellement et qui lui permettrait d'agir sur la matière, et, plus tard, de se réincarner. Toutefois, miraculeusement, ces apparitions sont possibles, quoique tout à fait rares et exceptionnelles. Cf. APPARITIONS, t. I, col. 1690. Il faut alors une permission, ou dispensation divine. *Hoc quod mortui viventibus apparent, qualitercumque... contingit per specialem Dei dispensationem.* Saint Thomas, Iª, q. LXXXIX, a. 8, ad 2um. En ce cas, il faudrait admettre que Dieu, par un miracle (*est inter divina miracula computandum*, ajoute saint Thomas), leur donnerait le pouvoir de s'unir momentanément à un corps pour se rendre sensibles aux vivants.

Mais il y a bien d'autres explications possibles de ces apparitions. Tout d'abord il faut noter celle à laquelle saint Thomas semble s'arrêter avec complaisance : « Ces apparitions se produisent par l'intermédiaire d'anges bons ou mauvais, même à l'insu des âmes elles-mêmes. L'ange bon ou mauvais peut exciter directement le sens ou l'imagination et provoquer des visions analogues aux hallucinations ou aux rêves. » Cf. saint Thomas, Iª, q. CXI, a. 3. L'apparition, pour miraculeuse qu'elle demeure, n'est qu'une image subjective de la personne dont la réalité existe ailleurs. Sur ces différentes explications et le caractère miraculeux des apparitions de morts voir Lépicier, *Le monde invisible*, p. 238-247.

2. *Le fait de ces apparitions.* — Certaines vies de saints sont remplies de récits merveilleux concernant les apparitions d'âmes du purgatoire. Nous y avons fait allusion au cours de cette étude, principalement à propos de Bède le Vénérable et de saint Grégoire le Grand. Le théologien n'a rien à dire sur le fait des apparitions; c'est à l'historien de passer les récits au crible de la critique et de juger ce qui peut en être raisonnablement retenu. Une seule directive peut être donnée ici par la théologie : l'apparition d'une âme du purgatoire étant un véritable miracle, elle ne saurait se produire que rarement *(interdum)*. Un bon nombre de récits devraient donc être tenus pour suspects. Voir l'appréciation de Cajétan, ci-dessus, col. 1272.

3. *L'interprétation des visions et des révélations qui les accompagnent.* — Nous avons également entendu Cajétan rappeler que l'enseignement de l'Église ne s'appuie pas sur des révélations privées, quelle que soit leur authenticité. C'est le cas de se souvenir de la recommandation de saint Paul, Gal., I, 8. Voir ici FOI, t. VI, col. 145 sq. Bref, visions et révélations privées ne sauraient ni compléter ni même expliquer le dépôt de la foi. La raison en est qu'il ne peut y avoir de certitude absolue ni de leur origine divine, ni de la vérité de leur contenu. Seule l'Église est chargée par le Christ d'interpréter et de proposer authentiquement la révélation et il s'agit uniquement de la révélation publique. Aussi l'approbation ou la recommandation accordée par le Saint-Siège à quelques révélations privées ne signifie pas que leur origine divine est garantie, ou que leur contenu est vrai, mais que ces révélations, *si elles sont interprétées raisonnablement*, ne contiennent rien contre la foi et peuvent même contribuer à l'édification des fidèles. Il serait donc inadmissible que des visions ou des révélations privées soient présentées sur le même plan que l'Évangile, soit pour le compléter, soit pour l'expliquer.

L'Église catholique les tient : 1° pour *possibles*, puisqu'elle ne les écarte pas à priori quand il y a lieu d'en soumettre à son jugement; 2° pour *réelles* en certains cas, puisqu'elle a autorisé, approuvé même plusieurs, soit par des sentences permissives ou laudatives, soit par la canonisation des saints personnages auxquels elles avaient été faites, soit par l'approbation ou l'établissement de fêtes liturgiques basées sur elles; 3° pour relativement *rares*, puisqu'elles les examine toujours, sinon avec une méfiance positive, du moins avec une extrême circonspection; 4° pour *nécessairement subordonnées* à la révélation publique, et même pour justiciables de la théologie, qui est toujours appelée à les juger à la lumière de la foi catholique; 5° pour *étrangères* au dépôt de la révélation générale et universellement obligatoire, puisqu'elle ne considère jamais comme hérétiques ceux qui refusent de les admettre, encore qu'ils puissent quelquefois être, en cela, imprudents et téméraires. Didiot, art. *Révélation*, dans *Dict. apol.*, t. IV, col. 1008.

On voit par là quelle circonspection s'impose quand il s'agit d'accueillir des révélations privées touchant le purgatoire. Dans son traité *Das Fegfeuer*, Bautz a recueilli les assertions les plus intéressantes de sainte Brigitte, de sainte Mechtilde et de quelques personnes recommandables. Les révélations privées qu'on peut accueillir avec le plus de faveur sont à coup sûr celles de sainte Catherine de Gênes, dont le *Traité du purgatoire* a reçu en 1666, les approbations de la Sorbonne. Au cours du procès de canonisation de la sainte, la doctrine de ce traité a été pleinement approuvée par le P. Martin d'Esparza, S. J. Or les « révélations » de la sainte sont bien éloignées des matérialisations que certains prédicateurs apportent sur le purgatoire; elles ne tentent pas de pénétrer les secrets de l'au-delà. Les théologiens leur font généralement bon accueil. Le P. Ch. Pesch a jugé bon d'en faire le résumé dans son traité du purgatoire, *Prælect. theol.*, t. IX, n. 605; c'est d'après l'aperçu qu'en donne le P. Faber dans son *Tout pour Jésus*, que nous l'avons cité à plusieurs reprises. En dehors de ce petit traité qui a reçu une sorte de laissez-passer officiel de la part de l'Église, on ne connaît guère de révélations privées sur le purgatoire qui puissent être de quelque utilité à la théologie.

Il faut donc accueillir avec beaucoup de réserve les précisions apportées, dans des révélations privées (ou prétendues telles), à la durée, à la gravité des peines du purgatoire. L'Église n'ayant sur ces deux points, aucun enseignement ferme, il convient de demeurer prudent avec l'Église.

3° *La dévotion aux âmes du purgatoire.* — Il ne s'agit pas ici de la dévotion qui consiste à prier *pour* les âmes du purgatoire, mais de celle qui consiste à prier les âmes du purgatoire afin qu'en retour elles prient Dieu pour nous. Les deux éléments de cette dévotion sont corrélatifs: si nous prions les âmes du purgatoire, c'est qu'elles entendent nos prières et peuvent les transmettre à Dieu avec l'appui de leurs propres suffrages.

Deux courants d'opinions se sont fait jour sur ce problème. Les *anciens* théologiens répondaient plutôt par la négative. Saint Thomas paraît avoir nié la possibilité d'invoquer les âmes du purgatoire et de recourir à leur intercession. « Ceux qui sont dans ce monde ou dans le purgatoire, dit saint Thomas, ne jouissent pas encore de la vision du Verbe pour qu'ils puissent connaître ce que nous pensons ou ce que nous disons. Et c'est pour cela que nous n'implorons pas leurs suffrages par la prière. » *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 4. Voir PRIÈRE t. XIII, col. 227. D'ailleurs les âmes du purgatoire, en raison de leur état d'expiation, ne sont pas en état de prier pour nous, elles ont plutôt besoin que l'on prie pour elles. A. 11, ad 3um. Telle était l'opinion des anciens, dit Suarez, *De oratione*, l. I, c. X, n. 25, *Opera*, t. XIV, p. 44. Et Suarez cite avec saint Thomas, Alexandre de Halès, saint Antonin, Alphonse Tostat, Navarrus, Pierre de la Palu, Richard de Médiavilla et, en général, les sententiaires, *In IVum Sent.*, dist. XV. Sur l'opinion de saint Thomas, voir J. Ernst, *Der heil. Thomas und die Anrufung der armen Seelen*, dans *Der Katholik*, 1916, t. II, p. 217 sq., 309 sq. Voir également plusieurs articles de revues (*Katholik*, *Franziskanische Studien*, *Divus Thomas* de Fribourg, *Theol. prakt. Quartalschrift*), signalés par Diekamp, *op. cit.*, p. 526. De nos jours, la thèse a été reprise par le P. Gerlaud, O. P., dans *La vie spirituelle*, 1923, p. 130 sq., et avec plus de nuances, par le P. Mennessier, *La religion*, trad. fr. de la *Somme théologique*, t. I, Paris, 1932, p. 264-267. On peut citer aussi J. Didiot, *Morale surnaturelle spéciale, vertu de religion*, Lille, 1899, n. 162.

Deux motifs principaux, on l'a vu, incitent ces théologiens à nier le pouvoir d'intercession des âmes du purgatoire et, par voie de conséquence, l'utilité des prières que nous pourrions leur adresser : *a)* Elles ne connaissent pas nos prières : « Si les bienheureux connaissent les événements qui concernent ceux qu'ils aiment, c'est que leur béatitude exige qu'ils ne soient frustrés d'aucun désir légitime... Rien de tel pour l'âme livrée à la douloureuse purification. » Mennessier, *op. cit.*, t. I, p. 266. — *b)* Leur expiation, leur souffrance les met hors d'état de prier pour nous, non que leur souffrance leur enlève la liberté de leurs pensées (voir col. 1299), mais parce qu'elle enlève à leur prière toute efficacité normale impétrative. Cf. Mennessier, *loc. cit.* Le P. Gerlaud ajoute un troisième motif : « La prière liturgique est une prière parfaite; jamais nous n'y rencontrons un appel aux âmes du purgatoire. » *Loc. cit.*, p. 132.

On conçoit facilement que, si la liturgie se prononçait en ce sens, la controverse n'existerait même pas : *lex orandi, lex credendi*. L'argument du silence ne vaut rien en l'espèce. On peut facilement lui opposer la tacite approbation accordée par l'Église à un enseignement opposé à celui de saint Thomas et qui est devenu pour ainsi dire l'enseignement commun des modernes, *moderni fere omnes*, dit le P. Prümmer, O. P., *Manuale theol. moral.*, t. III, n. 334. Aux autorités des « anciens » Suarez pouvait déjà opposer l'autorité de *multi recentiores*. L'initiateur de l'évolution doctrinale en un sens opposé à l'opinion de saint Thomas paraît être Jean Médina († 1546), *De oratione*, q. V. Après Médina les théologiens partisans de la prière aux âmes du purgatoire sont devenus légion. C'est Suarez, *loc. cit.*; Grégoire de Valencia, *Commentarii theol.*, t. III, disp. VI, q. II, punct. 7; Sylvius, *In IIam-IIæ*, q. LXXXIII, a. 11; Bellarmin, *op. cit.*, l. II, c. XV; Lessius, *De justitia*, l. II, c. XXXVII, n. 23; Bonacina, *De horis canonicis*, disp. CXCII, part. I, n. 8; Elbel, *Theol. moralis*, t. II, n. 398. Aujourd'hui, comme l'écrit le P. Prümmer, c'est la presque unanimité des théologiens qui défend l'opinion que Bellarmin qualifiait déjà de commune. Citons chez les moralistes, Lehmkuhl, *op. cit.*, t. I, n. 482; Noldin, *De præceptis*, n. 141; Scavini, *Theol moral.*, t. II, n. 203 (qui écrit : *hodie videtur sententia communis evasisse, maxime Romæ*); chez les auteurs dogmatiques, Ch. Pesch, *op. cit.*, t. IX, n. 619; Palmieri, *op. cit.*, § 24, n. 2; Jungmann, *De novissimis*, n. 120; Mazzella, *De Deo creante*, n. 1356; Billot, *De novissimis*, q. VI, § 1 (qui qualifie l'opinion contraire : *communi fidelium sensui plane repugnat*, p. 127); Mgr Chollet, *La psychologie du purgatoire*, c. VI, n. 20; Bartmann, *Das Fegfeuer*, § 10, p. 130 sq., etc.

Aux arguments de Suarez, résumés ici, t. XIII, col. 227, on ajoutera les considérations suivantes :

1. Il n'est pas exact que les âmes du purgatoire ne puissent s'occuper de nos besoins sans les connaître et qu'elles ne connaissent pas ces besoins au moins dans une certaine mesure : « les âmes des morts peuvent s'occuper des intérêts des vivants sans connaître leur état, comme nous nous occupons des morts en leur appliquant nos suffrages, bien que nous ne sachions pas quelle est leur destinée. Elles peuvent aussi connaître les actions des vivants, non par elles-mêmes, mais par les âmes de ceux qui vont de cette vie dans l'autre, ou par les anges et les démons, ou par l'esprit de Dieu qui le leur révèle. » Saint Thomas, Ia, q. LXXXIX, a. 8, ad 1um. Cf. Hugon, O. P., *Réponses théologiques...*, p. 240 sq. D'ailleurs on peut avec Bellarmin apporter une réponse péremptoire à l'argument tiré de l'ignorance où seraient les âmes souffrantes par rapport à nous en raison de l'absence de vision béatifique : le IIe livre des Machabées, XV, 11-16, rapporte une vision de Judas touchant les prières d'Onias pour le peuple juif. Or, Onias ne pouvait être que dans les limbes et ne jouissait pas encore de la vision béatifique, ce qui ne l'empêchait pas de prier pour son peuple.

2. Nous avons déjà dit que la grandeur des souffrances du purgatoire n'était pas, psychologiquement parlant, un empêchement à leur pensée et au mouvement de leur prière en notre faveur. Ces peines sont, subjectivement du moins, toutes spirituelles; aucune lésion organique, aucun trouble physiologique, ne peuvent donc empêcher l'acte de l'intelligence et de la volonté. Enfin, pourquoi refuserait-on à la charité dont sont animées les âmes du purgatoire l'acte de la prière en faveur des vivants dont elles ont gardé le souvenir et auxquels elles ont conservé leur affection?

3. Un argument positif semble devoir être pris dans le dogme de la communion des saints. Il y a comme un flux et un reflux dans les communications des Églises triomphante, souffrante, militante. Et en quoi ces communications des défunts aux vivants peuvent-elles consister, sinon précisément dans les prières que ces saintes âmes peuvent offrir à Dieu pour nous? Et cette raison, remarque à bon droit Billot, *op. cit.*, p. 127, est *universelle*, et le lien de la charité qui unit l'Église souffrante à l'Église militante tombe sous cette loi.

4. Diekamp fait remarquer qu'il existe une prière indulgenciée par Léon XIII (14 déc. 1889), où l'on demande aux âmes du purgatoire d'intercéder pour nous près de Dieu. de prier « pour le pape, l'exaltation de la sainte Église, la paix des nations ». *Op. cit.*, p. 525. Texte de la prière dans *Acta Sanctæ Sedis*, t. xxii, p. 173; en français dans Beringer-Steinem, *Les indulgences*, 4e éd., t. i. p. 327.

5. Le P. Mennessier accepte un sens où la dévotion *aux* âmes du purgatoire lui paraît théologiquement défendable : « c'est celui de la *prière interprétative* ». *Op. cit.*, t. i, p. 267.

Cela veut dire que leurs mérites passés font partie du trésor de la communion des saints et ont valeur devant Dieu. Quand nous prions les saints, nous nous appuyons à leur intercession et *à leurs mérites*. Prier une âme du purgatoire, ce serait, en ce sens, faire appel à ses mérites devant Dieu pour être exaucé de lui. Il semble que telle soit la portée de l'argument que certains théologiens donnent en faveur de la prière adressée à ces âmes, et qu'ils appuient sur leur appartenance à la communion des saints.

Il semble que, si l'argument doit être accepté sous cette forme, il faut en pousser la logique jusqu'au bout. Nous prions les saints du paradis en nous appuyant non seulement sur leurs mérites, mais encore sur leur intercession. Pourquoi cette intercession serait-elle refusée, aux saints du purgatoire?

Conclusion. — Pratiquement, cependant, il ne faut pas exagérer la dévotion *aux* âmes du purgatoire, basée sur l'opinion des modernes.

1. La prière aux âmes du purgatoire doit rester quelque chose de *très accessoire*. La vraie dévotion envers les âmes du purgatoire est de prier *pour* elles : leur état est trop pitoyable pour que nous songions d'abord à nous-mêmes ou que nous y songions sur un pied d'égalité. C'est le cas de redire avec saint Thomas : *Non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.*

2. La prière aux âmes du purgatoire pour obtenir par leur intercession les grâces dont nous avons besoin doit rester une dévotion d'*ordre privé*. Puisque l'Église n'a pas jugé opportun de nous inviter, dans sa liturgie, à la prière aux âmes du purgatoire, il ne faut pas faire sortir de son cadre cette dévotion, d'ailleurs légitime.

3. La prière aux âmes du purgatoire doit être faite *avec plus de circonspection* que la prière adressée à Dieu ou aux saints du ciel. Voici, à ce sujet, les graves paroles de Bellarmin, dont la doctrine sur ce point ne saurait être suspecte de partialité :

Tout cela est vrai, dit-il en parlant de l'opinion qu'il défend, et cependant il serait exagéré et superflu de prier *ordinairement* les âmes du purgatoire et de leur demander leur intercession. En effet, elles ne peuvent *ordinairement* connaître nos actions et nos besoins en particulier; elles savent simplement d'une manière générale les dangers que nous courons, tout comme nous ne connaissons qu'en général les tourments qu'elles endurent. Elles n'interviennent pas dans tous les événements; elles ne voient pas nos prières en Dieu, puisqu'elles ne sont pas bienheureuses, et il n'est pas vraisemblable que Dieu leur révèle ordinairement ce que nous faisons ou demandons. *Loc. cit.*

En terminant, notons que le *Catéchisme* de Pie X avait donné asile à la doctrine affirmant le pouvoir d'intercession des âmes du purgatoire en faveur des vivants : *I beati del paradiso e le anime del purgatorio sono anch' essi nella communione dei santi, perchè, congiunti tra loro e con noi dalla carità, ricevono gli uni nostre preghiere e le altre i nostri suffragi, e tutti ci ricambiano con la loro intercessione presso Dio. Catechismo della dottrina cristiana, tratto dal testo publicato per ordine di S. S. papa Pio X*, Grottaferrata, 1921, p. 28. Sur tous ces points, voir *L'Ami du clergé*, 1924, p. 9, 78, 765.

Il faut également observer que le fait de refuser aux âmes du purgatoire le pouvoir de prier pour elles-mêmes n'implique pas l'impossibilité pour elles de prier pour nous. Billot, *loc. cit.*; Lépicier, *De noviss.* p. 302 et 320. Ce dernier auteur admet que les âmes du purgatoire prient pour nous et cependant demande qu'on ne les invoque pas régulièrement. Toutes les différences avec l'opinion des modernes sont ici dans les nuances.

5° *La prédication des vérités relatives au purgatoire.* — Les théologiens modernes ne font ordinairement que reproduire sur ce point la partie disciplinaire du décret du concile de Trente. Voir ci-dessus, col. 1281. Selon leurs tempéraments, ils envisagent avec plus ou moins de faveur la prédication ouverte de certains points où l'Église ne s'est cependant pas officiellement prononcée, la peine du feu, par exemple. On nous permettra, avant de clore cet article, d'exprimer ici notre sentiment personnel.

1. Avant tout, il semble nécessaire de réagir contre la tendance de certains prédicateurs qui présentent le purgatoire comme un véritable enfer, moins l'éternité. Le châtiment du purgatoire diffère, *dans sa nature même*, du châtiment de l'enfer. Celui-ci est purement pénal, celui-là est essentiellement expiatoire et purificateur. Ce serait une erreur de se figurer la souffrance temporaire de l'autre vie comme une simple peine, sous le coup de laquelle les âmes demeurent purement passives, attendant leur entrée au ciel. La peine existe, certes, mais c'est une peine d'expiation salutaire qui provoque, chez les âmes non encore complètement purifiées, des sentiments d'humilité, des élans de désir, des actes d'amour par lesquels elles deviennent de moins en moins indignes de Dieu. Bossuet, avec cette netteté d'expression qui caractérise sa belle et profonde théologie, établit ainsi la comparaison de l'enfer et du purgatoire :

Le caractère propre de l'enfer, ce n'est pas seulement la peine, mais *la peine sans la pénitence;* car je remarque deux sortes de feu dans les Écritures divines. Il y a un feu qui purge et un feu qui consume et qui dévore : *uniuscujusque opus probabit ignis...* I Cor., iii, 13; *Cum igne devorante.* Is., xxxiii, 14. Ce dernier est appelé dans l'Évangile « un feu qui ne s'éteint pas », *ignis non extinguitur* (Marc., ix, 47), pour le distinguer de ce feu qui s'allume pour nous épurer et qui ne manque jamais de s'éteindre quand il a fait cet office. La peine accompagnée de la pénitence, c'est un feu qui nous purifie. La peine sans la pénitence, c'est un feu qui nous dévore et qui nous consume, et tel est proprement le feu de l'enfer. *Sermon sur les souffrances*, 3e point, éd. Lebarq., t. iv, p. 72.

2. En conséquence, on évitera dans la prédication les descriptions exagérées des flammes du purgatoire, descriptions qui ne sont en somme qu'œuvre de pure imagination. Déjà, en parlant du feu de l'enfer, la réalité de ce feu n'autorise pas à le concevoir à la manière

d'un feu matériel : le *crucior in hac flamma* doit, en bonne théologie, supporter une interprétation *analogique*. Que ne devrons-nous pas penser des « flammes du purgatoire »? S'il est certain que les saintes âmes du purgatoire souffrent un tourment positif, nous ne pouvons affirmer rien de précis sur la nature même de ce tourment. L'Église n'a vu dans la doctrine du feu réel du purgatoire qu'une opinion, très respectable sans doute, mais qu'il est loisible de ne pas accepter sans blesser la foi. *In omni modo*, déclare nettement Billot, *animadvertes separatam esse causam ignis purgatorii et ignis inferni. De novissimis*, p. 102. Dans quelle mesure les prédicateurs peuvent-ils utiliser l'« opinion » latine du feu réel du purgatoire? C'est affaire de tact, de nuances et de précision théologique, peut-être d'auditoire. Toujours faudra-t-il, si l'on estime devoir en parler : *a)* éviter les descriptions purement imaginaires; *b)* marquer très nettement le degré de simple opinion à accorder à cette peine positive; *c)* insister surtout sur le caractère spirituel de cette peine infligée à des esprits. Mgr d'Hulst a donné ici une excellente indication en affirmant que les flammes du purgatoire sont, avant tout, « le feu de l'amour jaloux. L'amour se venge comme il convient à l'amour; sa vengeance détruit non l'objet aimé qui a été infidèle, mais son infidélité même et ainsi, en le punissant, elle le purifie et le fait digne de l'amour. » *Lettres de direction*, CVII. On ne saurait trop relire l'admirable conférence du P. Monsabré sur le purgatoire, *Carême* 1889, modèle parfait des convenances doctrinales que doivent respecter les prédicateurs.

3. Enfin on évitera d'avoir recours aux révélations privées pour étayer les enseignements de la chaire. « L'Église, dit le P. Monsabré, nous invite, par l'organe du concile de Trente, à nous abstenir de toute curiosité et vaine recherche dans les questions d'outre-tombe. Les révélations sur ce sujet doivent être acceptées avec la plus grande discrétion. » *Op. cit.*, notes sur la 97e conférence. En tout cas, une révélation privée ne doit pas être apportée en confirmation de la *vérité* d'un enseignement *discuté*.

VIII. Conclusion. — Notre conclusion générale doit comporter une triple indication sommaire concernant : 1° l'évolution de la croyance au purgatoire dans l'Église catholique; 2° l'évolution de l'attitude des orthodoxes après le concile de Florence; 3° l'évolution de la pensée protestante après le concile de Trente.

1° *Évolution dogmatique de la croyance au purgatoire dans l'Église catholique.* — Nous avons dû, pour suivre le canevas classique des traités sur le purgatoire, commencer par l'exposé des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, dans lesquels les théologiens ont cru trouver une révélation *explicite* du purgatoire. Le lecteur attentif a pu se demander — et nos réflexions ne l'en ont pas dissuadé — si le point de départ était aussi net qu'on veut bien le dire parfois. Il a pu constater que, si l'Écriture fournit un excellent point de départ à la croyance à une expiation dans l'au-delà, c'est beaucoup plus en rappelant la nécessité de l'expiation personnelle, nonobstant la rédemption du Christ, qu'en affirmant d'une façon directe l'existence de peines purificatrices dans l'autre vie. Dans son *Sermon sur le culte dû à Dieu*, Bossuet rappelle opportunément que, « pour connaître la justice [de Dieu], il faut la connaître dans tous les états où elle s'exerce et ne croire pas plutôt la punition des crimes capitaux dans l'enfer que l'expiation des moindres péchés dans le purgatoire. » *Carême de Saint-Germain*, 2 avril 1666, éd. Lebarq, t. v, p. 117. Or, touchant cette connaissance de la justice divine même à l'égard de l'expiation des moindres péchés, l'Écriture fournit de précieuses et irréfutables indications. D'autre part, la prière pour les défunts pécheurs, si nettement enseignée dans le IIe livre des Machabées, et déjà passée dans la pratique de la primitive Église, est une de ces vérités générales qui impliquent l'idée particulière de l'expiation d'outre-tombe.

Ce fut vraisemblablement un excès de zèle des apologistes catholiques voulant suivre et battre Luther sur son propre terrain qui les engagea dans la voie d'une démonstration purement scripturaire du purgatoire et leur suggéra de chercher, dans l'Écriture, une révélation explicite du dogme.

En réalité, on a pu le constater, le point de départ scripturaire n'est pas aussi net que l'ont affirmé Priérias et Eck, Bellarmin et Suarez. Sans doute on peut démontrer l'existence du purgatoire à l'aide de l'Écriture, mais il faut avouer l'insuffisance d'un certain nombre de textes classiques, et il serait préférable de n'employer les autres que dans un cadre de démonstration plus générale.

On ne s'est pas assez rendu compte que le dogme du purgatoire, vérité dont la connaissance n'est pas nécessaire au salut, ni de nécessité de moyen, ni même de nécessité de précepte, pouvait parfaitement, dans les débuts de l'Église, être simplement cru d'une manière plus sommaire et en quelque sorte implicite dans le dogme plus général de la justice divine exigeant du pécheur pardonné une expiation pour ses fautes, tout comme le dogme de l'infaillibilité du pape était cru dans la vérité plus générale du magistère de l'Église, tout comme le dogme de l'immaculée conception était cru dans la vérité plus générale de la sainteté parfaite de Marie. On ne s'est pas assez rendu compte également qu'un dogme ne tient pas nécessairement sa valeur de vérité révélée du fait qu'il est contenu dans l'Écriture et que la Tradition, c'est-à-dire l'enseignement de l'Église, s'exprimant souvent par des pratiques dont l'Écriture ne fait pas même mention, suffit à elle seule à authentiquer une vérité révélée.

Le dogme du purgatoire plonge des racines profondes et dans l'Écriture et dans la Tradition, et cette double et solide assise lui confère un caractère authentique de vérité divinement révélée. Mais c'est précisément peut-être en raison de cette double assise que le développement de ce dogme s'est réalisé d'une façon qu'il est peut-être audacieux (bien que cette expression nous semble assez exacte) de qualifier d'*anormale*.

En effet, en ce qui concerne la révélation par la tradition chrétienne, la croyance au purgatoire nous apparaît dès l'origine sous une forme à peu près définitive, dont les époques postérieures ne mettront en relief que des aspects très secondaires : la prière pour les défunts. C'est la forme à laquelle s'est attachée l'Église grecque, ce qui lui permettra d'ailleurs, aux époques d'entente avec l'Église latine, de trouver assez facilement une voie de réconciliation. Le protestantisme, qui rejettera la pratique traditionnelle de la prière pour les défunts, ne saura opposer à l'Église romaine que des négations stériles.

Mais, en ce qui concerne l'Écriture qui atteste la purification nécessaire de toute faute, le progrès a été difficile, et, la systématisation théologique étant survenue dans l'Église latine avant la précision dogmatique, les théologiens ont dépassé du premier coup le but à atteindre et, quand l'heure sonna des définitions garanties par l'infaillibilité, l'on s'est vu obligé de revenir pour ainsi dire en arrière. La nécessité d'une expiation d'outre-tombe est à la base de l'enseignement scripturaire; mais quand sera cette expiation? où se fera-t-elle? par quels moyens? Autant de questions sur lesquelles l'Écriture est en réalité absolument muette. On a cru trouver la solution de toutes difficultés dans le texte de saint Paul, I Cor., III, 11-15. Et c'est ainsi qu'en Orient comme en Occident le feu de la conflagration générale, que beaucoup identifiaient avec le

feu du jugement, a retenu l'attention des Pères et des écrivains ecclésiastiques. Il fut ensuite difficile à quelques-uns, impossible à beaucoup, d'abandonner cette perspective eschatologique et de situer en conséquence l'époque de l'expiation entre les deux jugements. En Occident, le genie d'Augustin réalisa et imposa cette disjonction; mais la notion de feu, devant laquelle Augustin hésitait, a été retenue par les héritiers de sa pensée, et les siècles suivants ont tellement identifié la notion du purgatoire et celle du feu purificateur qu'il semblait impossible aux théologiens du XIIIe siècle de les séparer dogmatiquement. La théologie avait pris le pas sur le dogme, l'explication précédait l'affirmation des principes. De là une courbe anormale dans le développement de la doctrine. Après avoir été trop loin, il a fallu rebrousser chemin, et la juxtaposition des thèses grecques et latines à Florence a réalisé une mise au point qu'il ne faut pas hésiter à qualifier de providentielle. En matières si obscures, en effet, nos expériences terrestres nous interdisent des affirmations trop précipitées, et il est sage de s'en tenir aux lignes générales sanctionnées à Lyon, à Florence et à Trente : existence de peines purificatrices dans l'autre vie, utilité des suffrages pour le soulagement des âmes souffrantes. Et il convient de renoncer à toute autre précision doctrinale hormis les vérités concernant l'état des saintes âmes fixées dans l'amour de Dieu par leur jugement et désormais assurées de leur salut. « L'Église est sage, a dit le P. Monsabré. Son enseignement nous met à l'aise dans le conflit des opinions et nous permet de n'accepter que les conclusions qu'on peut tirer sans effort des principes de la foi. » *Conférence citée*, Paroles d'or.

2° *Évolution des orthodoxes après le concile de Florence.* — On la trouvera décrite à l'article suivant, col. 1326 sq.

3° *Évolution de la pensée protestante après le concile de Trente.* — La question n'intéressant la théologie catholique qu'indirectement, on se contentera d'indications sommaires.

Après le concile de Trente, les théologiens protestants n'ont modifié en rien l'attitude prise en dernier lieu par Luther à l'égard du purgatoire. Brentz, Ochin, Pierre Martyr, Bucer, opposent au dogme catholique une dénégation basée sur la suffisance de la rédemption du Christ. Un seul point cependant les gêne : la pratique de la prière pour les morts dès les premiers temps de l'Église. Chemnitz seul le reconnaît loyalement; mais, s'empresse-t-il d'ajouter, « ce n'est pas que l'on ait cru à des tourments endurés dont les défunts seraient rachetés par nos suffrages; c'était uniquement pour la formation morale des vivants, pour leur réconfort, pour leur consolation ». *Examen concilii Tridentini*, Berlin, 1861, p. 621.

Avant l'envahissement du protestantisme par les tendances rationalistes, la thèse était simple : pas de purgatoire; donc, à la mort, ou bien, pour les bons, l'entrée immédiate au ciel et la possession de la vision béatifique, ou bien, pour les impies, la damnation immédiate en enfer. L'ancienne dogmatique luthérienne se trouve bien exposée dans *Hutterus redivivus*, refonte par Hase des *Loci communes* de Léonard Hutter († 1616), 10e éd., Leipzig, 1862 : « La croyance au purgatoire a été rejetée, comme une restriction apportée à la justification générale par la foi, par l'Église évangélique, qui enseigne l'entrée immédiate des âmes dans le bonheur ou dans la damnation. » *Op. cit.*, p. 322. Même doctrine chez Quenstædt († 1668), dans une note empruntée à sa *Theologia didactico-polemica*, 1e éd., Leipzig, 1715, et ajoutée à ce passage de l'*Hutterus redivivus*. C'est d'ailleurs ce que confirme Leibniz (qui n'hésite pas à blâmer la position prise par ses coreligionnaires). « Les protestants, dit-il, pensent que les âmes de ceux qui meurent parviennent aussitôt à l'éternelle félicité ou sont damnées pour jamais; ainsi ils rejettent comme superflues les prières pour les morts, ou les réduisent à des vœux inutiles, comme on en forme sur ce qui est passé et terminé, plutôt par une certaine habitude que par utilité. » *Système théologique*, n. LXXII.

Avec ces protestants, qui admettaient encore l'inspiration et l'autorité divine de l'Écriture, il était peut-être encore possible de tenter un rapprochement. Bossuet n'a pas manqué d'exposer sur ce point les principes utiles. Dans l'*Histoire des variations*, l. XV, n. 159-160, il rappelle que « les principes des protestants prouvent la nécessité du purgatoire ». Les âmes justes peuvent sortir de ce monde sans être entièrement purifiées. Grotius, dit Bossuet, prouve que cette vérité est reconnue par les protestants, par Mestresat et Spanheim, sur ce fondement commun de la réforme que dans tout le cours de cette vie, l'âme n'est jamais tout à fait pure. Grotius, *Lettres*, 575, 578, 579. Le Saint-Esprit ayant prononcé lui-même que rien d'*impur n'entrera dans la cité sainte* (Apoc., XXI, 27), le ministre Spanheim démontre lui-même que l'âme ne peut être présentée à Dieu si elle n'est *sans tache et sans ride, pure et irréprochable*. La question se pose, après cela, si cette purification de l'âme se fait au dernier moment ou après la mort, et Spanheim laisse la chose indécise. « Le fond, dit-il, est certain; mais la manière et les circonstances ne le sont pas. » Fr. Spanheim, *Dubia evangelica*, Genève, 1658, t. III, dub. CXLI, n. 6-7. Bossuet montre qu'il faut passer plus avant avec l'Église catholique, en raison de la tradition de tous les siècles qui nous a appris « à demander pour les morts le soulagement de leur âme, la rémission de leurs péchés et leur rafraîchissement », et il conclut (n. 161) en montrant la modération de l'Église au concile de Trente, où elle n'a voulu « déterminer que le certain ».

C'est le même esprit de conciliation qui anime le « projet de réunion entre les catholiques et les protestants d'Allemagne ». Le projet de Molanus, traduit en français par Bossuet, avait rangé la question du purgatoire parmi celles « qui ne peuvent être terminées par l'explication des termes ambigus ou équivoques », puisqu'il s'agit « d'opinions directement opposées les unes aux autres ». C. XXX. Et Molanus opinait qu'il ne fallait pas s'opposer « à ceux qui tiendraient ce dogme pour problématique, *comme a fait saint Augustin*. » C. XXXV. Bossuet donne son opinion. La prière pour les morts, acceptée par la *Confession d'Augsbourg*, est un article qui peut faire l'union sur le dogme du purgatoire. *Episcopi Meldensis... sententia*, part. I, n. 29. Les doutes de saint Augustin portent sur *le feu;* mais les prières, les sacrifices, les aumônes offertes pour les défunts, appartiennent, d'après Augustin lui-même, à l'universelle tradition de l'Église. N. 40. Aussi, dans le projet de *profession de foi* à présenter au souverain pontife, prenant comme point de départ le texte de la *Confession d'Augsbourg*, Bossuet propose, n. 89, de confesser l'utilité des suffrages *pour les défunts*. Ainsi, conclut-il, toute controverse sur le purgatoire cessera. Bossuet, *Œuvres*, éd. Outhenin-Chalandre, Besançon, 1836, t. IX, p. 452, 454, 461, 465-466, 484. Voir aussi les *Réflexions de M. l'évêque de Meaux sur l'écrit de M. l'abbé Molanus*, c. III, n. 4, p. 509.

On sait que le rapprochement désiré ne se produisit pas. Non pas cependant que la croyance catholique au purgatoire fût un obstacle insurmontable : il ne manqua pas, en effet, de théologiens protestants — que Bautz, *op. cit.*, p. 7, appelle, on ne sait trop pourquoi, les « semi-rationalistes » — pour trouver une solution moyenne entre la foi catholique et la négation trop radicale des luthériens rigides. Bautz nomme Baumgarten-Crusius, de Wette, Hase, Ullmann et Umbreit, dans leurs *Theologischen Studien und Kritiken;* Dorner et Liebner, dans leurs *Jahrbüchern für deutsche Theo-*

logie. Plusieurs maintiennent l'enfer éternel tout en rejetant le purgatoire; mais ils acceptent néanmoins un nouveau temps d'épreuve dans l'au-delà, et il est possible que ce temps d'épreuve dure jusqu'au jugement dernier. Quelques-uns vont jusqu'à affirmer que les prières des vivants peuvent aider les morts dans ce temps d'épreuve. Enfin les uns acceptent une purification possible pour quelques péchés seulement, d'autres pour tous les péchés sans exception. Bautz a recueilli un certain nombre de textes intéressants, p. 8-12. Wegscheider résume bien le point de vue des protestants orthodoxes au début du XIXe siècle, dans ses *Institutiones theologicæ*, Halle, 1819. Nous citons dans le texte original :

Neque tamen de duratione pœnarum infernalium theologi recentiores omnino consenserunt, aliis æterna impiorum supplicia, aliis pœnas damnatorum, eum se ad meliorem frugem receperint, finitum vel saltem mitigatum iri statuentibus (pœnas vel absolute, vel hypothetice, vel relative æternas)... P. 491. Hominem improbum, etsi pœnis vitæ futuræ emendatus in aliam eamdemque mitiorem abierit conditionem, numquam tamen vitæ terrestris male actæ recordatione (censemus) liberatum iri, vel beatitate iis parem fore, qui vita terrestri honeste acta defuncti fuerint. Unde patet, pœnas infernales recte dici sensu quidem diverso et æternas et non æternas. P. 496.

Des idées analogues seront à relever déjà chez Lange, dans son commentaire sur les épîtres de saint Pierre (I Petr., IV, 1-6, Halle, 1734), où il semble que la restauration universelle soit préconisée; Stäudlin, *Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte*, Gœttingue, 1801, p. 540, 552; de Wette, *Dogmatik der evang.-luth. Kirche*, Berlin, 1821, p. 214; Baumgarten-Crusius, *Grundriss der evangelisch-kirchlichen Dogmatik*, Iéna, 1830, p. 90 sq.; Lehmann, qui admet une purification possible pour certaines catégories, *Evangelische Religionslehre*, Gœttingue, 1856, et les *Theologische Studien und Kritiken*, de 1861 et 1866. Bautz ne manque pas de citer les *Agenden* (rituels protestants) dans leurs prières relatives au soulagement des défunts. *Op. cit.*, p. 9.

Singulière évolution que celle qui consiste à nier le purgatoire pour le rétablir sous une forme nouvelle en supprimant plus ou moins radicalement l'enfer! On comprend le reproche ironique adressé aux protestants par Joseph de Maistre : « Un des grands motifs de la brouillerie du XVIe siècle fut précisément le purgatoire. Les insurgés ne voulaient rien rabattre de l'enfer pur et simple. Cependant, lorsqu'ils sont devenus philosophes, ils se sont mis à nier l'éternité des peines, laissant néanmoins subsister un *enfer à temps*, uniquement pour la bonne police et de peur de faire monter au ciel, tout d'un trait, Néron et Messaline à côté de saint Louis et de sainte Thérèse. Mais un enfer temporaire n'est autre chose que le purgatoire, en sorte qu'après s'être brouillés avec nous parce qu'ils ne voulaient point de purgatoire ils se brouillent de nouveau parce qu'ils ne veulent que le purgatoire. » *Soirées de Saint-Pétersbourg*, VIIIe entretien.

Ne faudrait-il pas cependant voir dans cette évolution inattendue un retour à une plus juste appréciation de la doctrine catholique? Déjà Lessing, dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, osait constater que Luther, en niant le purgatoire, a dénaturé l'idée même de justice comme il a dénaturé les textes. *Beiträge zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel*, dans *Werke*, éd. Hempel, Berlin, 1868-1878, t. XII, p. 123. C'est aussi l'aveu non déguisé de Karl Hase : « La plupart de ceux qui meurent sont, il faut l'avouer, trop bons pour l'enfer; mais ce qui n'est pas moins sûr, c'est qu'ils sont aussi trop mauvais pour le ciel. On doit avouer franchement qu'il existait à cet égard une certaine obscurité dans la doctrine des protestants. » *Handbuch der protest. Polemik*, Berlin, 1864, p. 422; cf. *Evangelische Dogmatik*, Leipzig, 1842, p. 109. Plus caractéristique encore l'aveu de Martensen, dont le manuel a une si grande vogue dans l'Allemagne du Nord et les pays scandinaves : « Aucune âme n'ayant atteint l'état de consommation parfaite lorsqu'elle quitte ce monde, il faut bien admettre un état intermédiaire où l'âme achève de se développer, de se purifier, de se mûrir pour le jugement dernier. Bien que la doctrine catholique du purgatoire ait été repoussée à cause du mélange d'erreurs grossières qu'elle renfermait, cependant elle a ceci de vrai que l'état intermédiaire est nécessairement, dans un sens spirituel, un lieu de purification pour les âmes. » *Die christliche Dogmatik*, Berlin, 1870, p. 431.

Malheureusement ce revirement de la pensée protestante va tout droit vers la suppression de l'enfer. C'est, au fond, la doctrine origéniste de l'apocatastase universelle qui se renouvelle. La doctrine catholique du purgatoire n'est plus suffisante : « dans la forme qu'elle a revêtue, elle ne s'accorde pas avec nos conceptions morales et religieuses actuelles. Il n'y a pas de place pour un purgatoire dans un système où l'on admet que, *même de l'autre côté de la tombe, l'homme reste un esprit libre, toujours capable de revenir au bien, et dont la destinée est de se développer éternellement dans le sens de la perfection.* » E. Picard, art. *Purgatoire*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XI, p. 30.

Toute doctrine qui admet, après la mort, une possibilité de pénitence (au sens théologique du mot) est fausse et dangereuse, parce qu'elle ouvre la porte à ces perspectives miséricordieuses qui aboutissent à la suppression de l'enfer. On peut se demander si Hermann Schell s'est suffisamment défendu contre cette tendance. Voir sa *Katholische Dogmatik*, t. III *b*, p. 787. On doit affirmer, en revanche, à coup sûr, que toutes les théories spirites contemporaines, avec la doctrine universellement acceptée par elles de la réincarnation des âmes, aboutissent à une conception, d'une sorte de purgatoire qui supprime l'enfer.

Au point de vue critique et historique, les protestants contemporains font en général remonter l'idée du purgatoire à saint Augustin, encore fut-ce à titre de simple hypothèse : « Cette hypothèse fut admise comme une réalité par Césaire d'Arles et répandue ensuite dans tout l'Occident par Grégoire le Grand. » Picard, *loc. cit.*, p. 30. Rud. Hoffmann cependant découvre déjà des traces de l'idée de purgatoire chez Cyprien et chez Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Basile, qui tiendraient cette idée d'Origène. Ambroise l'aurait transmise à l'Église occidentale; Augustin en aurait admis la possibilité; Césaire d'Arles aurait appuyé sur l'idée et Grégoire le Grand l'aurait convertie en dogme. Ce n'était d'ailleurs qu'une simple doctrine de purification fort différente de la théorie du purgatoire imaginée au Moyen Age et sanctionnée par le concile de Trente. *Realencyklopädie für prot. Theol.*, t. X, p. 111. Enfin, dernière concession de la critique protestante, Clément d'Alexandrie et Origène doivent revendiquer le titre d'inventeurs du purgatoire. G. Anrich, *Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer*, dans *Theologische Abhandlungen*, Tubingue, mai 1902.

Nous osons espérer que notre présent travail aura ramené à leurs justes proportions ces assertions pleines d'équivoques.

I. L'ENSEIGNEMENT SCRIPTURAIRE. — On doit citer avant tout les réfutations de la proposition 37 de Luther, et, parmi celles-ci, Priérias (Sylvestre Mazolini), voir ce mot, t. X, col. 474, *Errata et argumen a Martini Lutheri*, Florence,

1520, l. II, c. VI-VII; John Fisher, *Assertionis lutheranæ confutatio*, Paris, 1523, art. 37; Jean Eck (Mayer), *De purgatorio*, l. I, dans *Opera*, Rome, 1531 (1523), pars II, et *Confutatio furiosi libelli Ludderi de purgatorio*, pars II, même recueil. Cette démonstration du dogme par l'Écriture est reprise par Bellarmin dans ses *Controverses*, *De purgatorio*, l. I, c. I-VI, dans *Opera*, Paris, 1869, t. III, p. 53 sq., par Suarez, *De pœnitentia*, disp. XLV, *De purgatorio in genere*, *Opera*, Paris, 1861, t. XXII, p. 879 sq. Nous avons dit pourquoi ces études scripturaires sont, dans leur ensemble, quelque peu défectueuses. L'exégèse du texte I Cor., III, 11-15, présente une importance considérable en raison de l'usage qu'en ont fait les Pères et les théologiens dans la question de la purification des péchés. Une étude d'ensemble complète n'existe pas : on devra se reporter, en ce qui concerne le purgatoire, aux indications fournies au cours de cette étude. Néanmoins le sens général est fourni très suffisamment par F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, Paris, 1908, note G (1930, p. 109-113). Voir aussi Cornely, *Commentarius in S. Pauli epistolas*, t. II, Paris, 1890. Le récent commentaire du P. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1935, n'apporte aucune lumière nouvelle.

II. L'ENSEIGNEMENT PATRISTIQUE. — Il a été étudié surtout en raison de la controverse avec les Orientaux. On trouve d'excellentes indications chez Bellarmin, soit à propos de l'exégèse des textes scripturaires, soit dans l'exposé même de l'argument de tradition. Mais la première étude d'ensemble, en ce qui concerne la croyance au purgatoire, doit être reportée au *Contra errores Græcorum* des dominicains de Péra, publié en 1252, art. 2, *P. G.*, t. CXL, col. 487 sq. Saint Thomas s'en inspirera dans *Declaratio quarumdam articulorum contra Armenos, Græcos et Saracenos*, c. IX (mais cet opuscule ne figure pas dans la liste des écrits authentiques dressée par le P. Mandonnet), et quelque peu dans le *Contra errores Græcorum*. Les documents conciliaires de Ferrare-Florence ont apporté quelque lumière sur ce point. Voir plus loin.

Depuis Trente, il faut citer Arcudius, *De purgatorio igne adversus Barlaam*, Rome, 1637; Allatius, *De utriusque Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, Rome, 1655; Arnauld, *Perpétuité de la foi*, éd. Migne, t. III, l. VIII, c. VI-X. Plus près de nous Valentin Loch, *Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, Ratisbonne, 1842, et quelques chapitres dans Redner, *Das Fegfeuer*, Ratisbonne, 1856; Bautz, *Das Fegfeuer*, Mayence, 1883; Schmid, *Das Fegfeuer nach katholischer Lehre*, Brixen, 1904 et Bartmann, *Das Fegfeuer*, Paderborn, 1928. Atzberger, *Geschichte der christ. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-B., 1896, ne fournit, comme le titre l'indique, des renseignements que sur les trois premiers siècles chrétiens. Dans sa *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, Paris, 1931, les indications de M. Jugie ne concernent que l'époque de la théologie byzantine. On trouvera à l'article suivant d'autres bibliographies. Sur l'ensemble de l'argument patristique, on consultera Tixeront, *Histoire des dogmes*, passim (références au mot *Purgatoire*).

III. LES LITURGIES. — Voir surtout : Renaudot, *Liturgiorum orientalium collectio*, Francfort-sur-Mein, 1847; Goar, Εὐχολόγιον, *sive rituale Græcorum*, Venise, 1780; Probst, *Liturgie der drei ersten Jahrhunderte*, Münster, 1893; Mone, *Lateinische und griechische Messen aus den II.-VI. Jahrhunderten*, Francfort-s.-M., 1850. Mais les articles du *Dictionnaire d'archéol. et de liturgie eccl.* au cours de cette étude, fournissent déjà, à eux seuls, surtout en matière d'épigraphie, une abondante moisson de documents. Voir aussi M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, p. 89-95, et Allatius, *op. cit.*

IV. DOCUMENTS CONCILIAIRES. — 1° *Concile de Lyon.* — En plus des grandes collections, voir Hefele-Leclercq, particulièrement bien ordonné et documenté, *Hist. des conciles*, t. VI *a*, p. 153 sq.; et la petite, mais précieuse brochure d'A. Theiner et Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum*, Vienne, 1872.

2° *Concile de Ferrare-Florence*, dans *Patrologia orientalis*, de Graffin-Nau, t. XV, *Acta disputationis Ferrariensis de purgatorio nunc primum edita*, sur lesquels on trouvera, dans diverses revues, des recensions utiles, notamment A. d'Alès, *La question du purgatoire au concile de Florence*, dans *Gregorianum*, t. III, 1922; A. Michel, *La question du purgatoire chez les Grecs*, dans *Rev. prat. d'apolog.*, t. XXXII, 1921; M. Jugie, *La question du purgatoire au concile de Florence*, dans *Échos d'Orient*, t. XXI, 1921; Georg Hoffmann, S. J., *Concilium Florentinum* : I. *Erstes Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer*, dans *Orientalia christiana*, t. XVI, fasc. 3, p. 281-298 (31-44) (les premiers chiffres indiquent la pagination du volume; les derniers, celle du fascicule); II. *Zweites...*, dans *Orientalia christiana*, t. XVII, fasc. 2, p. 215-244 (35-63). On consultera avec précaution Syropoulos, Ἱστορία τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ συνόδου trad. de Robert Creyghton, *Vera historia unionis non veræ inter Latinos et Græcos sive concilii Florentini exactissima narratio*, La Haye, 1660.

3° *Concile de Trente.* — La discussion concernant le décret proprement dit ayant été pour ainsi dire inexistante, il suffit de se référer au texte publié dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 1462. Cf. *Concilium Tridentinum*, éd. de la Görresgesellschaft, t. IX, p. 1069. Pour la sess. VI, c. XIV, et can. 30, voir t. V, 2e part., p. 638-639, 641, 716, 796, 799. Pour la sess. XXII, c. II et can. 3, voir t. VIII, p. 960, 962.

V. CONTROVERSE PROTESTANTE. — Les sources protestantes indiquées au cours de l'article : Luther, *Werke*, éd. de Weimar; Calvin, *Institution chrétienne*, l. III, c. V, *Œuvres*, t. XXXII (*Corpus reformatorum*, t. XL), col. 168 sq.; pour les autres textes, voir J.-Tob. Müller, *Die symbolische Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloh, 1912, et E. F. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903.

Postérieurement au concile : Brentz, *Commentaria in Esaiam*, dans *Opera*, t. IV, Tubingue, 1876, p. 366 sq. ; Chemnitz, *Examen concilii Tridentini*, Francfort, 1578; Jean Gerhard, *Loci theologici communes cum pro adstruenda, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate*, Iéna, 1610-1625, t. II; Léonard Hutter, *Compendium locorum theologicorum*, Wittemberg, 1610, avec sa rééd. par K. Hase, *Hutterus redivivus*, 10e éd., Leipzig, 1862; et les autres auteurs cités col. 1321 sq.

VI. SYNTHÈSE. — La meilleure synthèse est à coup sûr celle de Suarez, *De pœnitentia*, disp. XLV-XLVIII, dans *Opera*, Paris, 1856, t. XXII, p. 879 sq. Elle reprend, en les disposant en un ordre plus didactique et en les complétant de tout l'apport des controverses antigrecques et antiprotestantes, les idées émises par les théologiens des XIIIe et XIVe siècles dans leurs commentaires sur les *Sentences*, dist. XXI et XLV. Les manuels n'ont fait que prendre chez Suarez l'essentiel de la doctrine. Une place à part doit être faite au *De novissimis* du cardinal Lépicier, qui a su grouper en un excellent exposé, d'après l'ordre du *Supplément* de la *Somme*, toutes les questions scripturaires, patristiques, dogmatiques et théologiques intéressant la croyance au purgatoire. Au point de vue apologétique, l'art. *Purgatoire* du *Dict. apolog. de la foi cath.*, d'A. d'Alès (P. Bernard) est un modèle du genre.

A. MICHEL.

2. PURGATOIRE DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE APRÈS LE CONCILE DE FLORENCE. — I. Considérations préliminaires. II. Théologiens gréco-russes, partisans de la doctrine catholique. Divergences sur des points secondaires (col. 1328). III. Les adversaires du dogme catholique (col. 1337). IV. Le groupe des indécis (col. 1345). V. L'objet de la prière pour les morts d'après les livres liturgiques du rite byzantin et d'après les adversaires de la doctrine catholique (col. 1348). VI. Conclusion (col. 1352).

I. CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES. — On a vu, par l'article précédent, qu'au concile de Florence Grecs et Latins, après avoir longuement discuté sur le feu du purgatoire, avaient fini par s'entendre sur les deux points essentiels qui seuls appartiennent au dogme défini, à savoir : 1. l'existence, après la mort, d'un état intermédiaire entre l'état de béatitude et l'état de damnation, état caractérisé par la privation temporaire de la vision de Dieu et l'endurance de peines purificatrices, pour ceux qui ici-bas n'ont pas fourni une satisfaction suffisante de leurs péchés; 2. l'utilité des suffrages de l'Église militante pour soulager et délivrer ces défunts de leurs peines. A vrai dire, l'accord sur ces deux questions était acquis dès le début des pourparlers, comme il ressort clairement des documents publiés par L. Petit dans la *P. O.*, t. XV, et analysés plus haut, col. 1252 sq. Si les Latins

s'en étaient tenus là, le débat eût été vite clos. Mais la discussion s'engagea sur le feu du purgatoire et sur les preuves scripturaires et patristiques apportées par les Latins pour démontrer l'existence de ce feu. C'est ce qui prolongea et envenima la querelle, et fournit à Marc d'Éphèse l'occasion d'inventer sur place des distinctions auxquelles aucun théologien byzantin n'avait songé jusque-là et de proposer des arguments également enfantés par la discussion, dont quelques-uns ne visaient à rien de moins qu'à ruiner par la base les points essentiels acceptés par les Grecs dès le début.

Il ne faut pas, en effet, se faire illusion sur le caractère et la portée de la doctrine des Grecs développée au cours des débats conciliaires. On a vu, par l'aperçu donné plus haut de la théologie byzantine, depuis la fin de l'âge patristique jusqu'au concile de Florence, combien vague, indécis et parfois contradictoire était l'enseignement des Orientaux sur le point précis que la théologie latine nomme le purgatoire. Depuis 1232, les polémistes grecs avaient attaqué le feu purificateur enseigné par les Latins et avaient flairé dans cette nouveauté l'erreur origéniste de l'apocatastase finale. Mais, à l'exception de quelques rares érudits lisant le latin et initiés à la scolastique occidentale, on ignorait à Byzance, même à l'époque du concile de Florence, l'eschatologie très évoluée de l'Occident. Sur la question particulière du purgatoire, on n'avait guère que des idées fausses et l'on ignorait totalement le véritable enseignement de la théologie catholique avec son luxe de preuves, de distinctions subtiles et de raisonnements théologiques. Parmi les Grecs présents au concile, un seul eût été capable de se mesurer avec les théologiens occidentaux, parce qu'il était également versé dans l'une et l'autre culture : nous voulons parler de Georges Scholarios. Mais celui-là, encore laïque, ne figurait dans l'assemblée qu'à titre de consulteur, et, s'il prit une part active aux discussions sur le *Filioque*, il ne paraît pas avoir été sollicité de donner son avis sur le purgatoire. Le rôle de premier plan, en cette affaire, échut à Bessarion et surtout à Marc d'Éphèse, esprit ingénieux et plein de souplesse, mais hostile à l'union et très porté à la contention. Devant l'argumentation des Latins il fit assez bonne contenance, quitte parfois à friser la contradiction. Aux raisons théologiques des Latins il en opposa d'autres, qui durent paraître étranges non seulement aux Latins, mais aux Grecs eux-mêmes. L'erreur serait de croire que tout ce que dit Marc, dans ses discours sur le purgatoire, représentait l'enseignement courant de la théologie byzantine à cette époque. Sur plusieurs points, il est vrai secondaires, ses réponses inaugurent une nouvelle position des Grecs jusque là inconnue. Leur influence sur la théologie grecque postérieure au concile fut réelle, car, si elles sont demeurées presque inconnues en Occident jusqu'à nos jours dans leur texte intégral, elles étaient lues par les Grecs dans les manuscrits, et l'on en trouve de nombreuses traces dans leurs écrits polémiques, à partir du XVIe siècle.

Mais, dès la même époque, à côté de l'influence des discours de Marc, se révèle prépondérante sur l'eschatologie grecque l'influence de la théologie occidentale, tant de la catholique que de la protestante. Le courant catholique l'emporte de beaucoup jusqu'à la seconde moitié du XVIIIe siècle. Mais, à partir de cette période, avec la publication de la *Theologia christiana* de Théophane Procopovitch, et pendant tout le XIXe siècle jusqu'à nos jours, la conception protestante prend le dessus. On s'attaque surtout à l'existence de la peine temporelle due aux péchés, même pardonnés, commis après le baptême. On nie le caractère proprement satisfactoire de l'*épitimie* ou pénitence sacramentelle imposée par le confesseur, pour ne laisser subsister que son caractère médicinal et pédagogique. C'est ruiner du même coup la principale raison d'être du purgatoire. Certains théologiens vont jusqu'à adopter les positions extrêmes de l'école libérale protestante et, en voulant extirper le purgatoire catholique, arrivent à transformer l'enfer en simple purgatoire, d'où l'on peut toujours espérer sortir par l'intervention des prières de l'Église.

Cela nous mène loin de la position prise par les Grecs au concile de Florence et nous montre qu'il ne faut point juger de la doctrine actuelle des Gréco-Russes par ce que dirent et acceptèrent alors leurs prédécesseurs. Il n'est pas rare, cependant, que nos manuels de théologie faussent de cette manière la perspective historique. De là l'obligation de donner un bref aperçu de l'évolution de la théologie gréco-russe sur la question, à partir du XVIe siècle.

Nous divisons cet aperçu en quatre paragraphes. Nous trouvons en effet trois groupes de théologiens dissidents : les partisans de la doctrine catholique, au moins pour ce qui regarde l'essentiel du dogme défini, les adversaires catégoriques, et ceux qui louvoient entre l'une et l'autre position. Par ailleurs, comme l'Église gréco-russe moderne n'a rien changé aux rites, aux offices et aux pratiques de l'ancienne Église byzantine visant les suffrages pour les défunts, il faudra examiner le sens précis de ces usages et les interprétations divergentes qu'en donnent les théologiens suivant la position doctrinale qu'ils adoptent sur la question dogmatique. Nous terminerons par une conclusion générale suggérée par l'aperçu historique.

II. Les partisans de la doctrine catholique. Divergences sur des points secondaires. — Nous appelons partisans de la doctrine catholique ceux des théologiens gréco-russes qui, après le concile de Florence, ont maintenu les deux points essentiels définis dans le décret d'union, à savoir l'existence d'une catégorie de défunts soumis à des peines temporelles avant d'entrer au ciel et l'utilité des suffrages des vivants pour soulager ceux-ci et les délivrer de ces peines. Des théologiens de cette espèce, il en a toujours existé dans l'Église gréco-russe depuis le concile de Florence jusqu'à nos jours, mais leur nombre a varié selon les lieux et les temps. Cela n'a pas empêché beaucoup de ces théologiens de continuer à ranger la question du purgatoire parmi les divergences doctrinales séparant l'Église gréco-russe de l'Église catholique, d'attaquer violemment le purgatoire de la théologie latine, de repousser le nom même de purgatoire. En fait, quoi qu'ils aient pu écrire, on ne peut les compter parmi les adversaires du dogme défini. Parmi ceux-là, du reste, il n'est pas rare d'en trouver qui travestissent la doctrine catholique, qui voient, par exemple, dans le feu du purgatoire le renouvellement de l'erreur origéniste, ou entendent la purification qu'on lui attribue d'une manière grossière et toute matérielle. Ce sont là procédés trop communs de la polémique.

La plupart d'entre eux, pas tous, n'admettent, pour les défunts en question, les μέσοι, comme ils les appellent, que des peines d'ordre moral, et rejettent celle du feu. Ils repoussent aussi le nom de purgatoire en tant qu'il désigne un lieu distinct de l'enfer, mais ils ne font pas difficulté de reconnaître qu'en enfer, comme au ciel, il y a plusieurs demeures, et ils logent les μέσοι dans un compartiment de l'enfer. Certains cependant ne répugnent pas à l'idée d'un troisième lieu, distinct de l'enfer et du ciel.

Sur la question, plus délicate, de savoir si les peines endurées par les défunts en question sont *temporelles de leur nature* et conduisent *par elles-mêmes* les âmes

qui les supportent à la fin de leur épreuve, de telle sorte que ces âmes seraient délivrées automatiquement par la vertu même de leur souffrance (de leur *satispassio*), à supposer que n'interviennent pas les suffrages de l'Église, l'entente ne règne pas parmi les théologiens dont nous parlons. Un assez grand nombre d'entre eux, surtout parmi les plus récents, font dépendre la délivrance des âmes *uniquement* des suffrages des vivants. Ces suffrages, du reste, ne manquent pas, puisque l'Église ne cesse de prier pour les défunts dans ses offices publics. Cette conception étrange peut se réclamer de Marc d'Éphèse. Celui-ci parle sans doute d'une purification (κάθαρσις) des μέσοι par des peines d'ordre moral. Toutefois, de plusieurs passages de ses dissertations il ressort clairement que, pour lui, la délivrance ne vient pas du support de la peine, mais uniquement de la clémence divine sollicitée par les prières des vivants. Si l'Église de la terre ne priait pas pour les défunts, si Dieu ne relâchait rien des rigueurs de sa justice, les μέσοι resteraient indéfiniment dans leur état, sans que la durée de leurs souffrances pût par elle-même amener leur libération. A proprement parler, il n'y a pas purification progressive par la peine aboutissant nécessairement à la délivrance; il y a simple délivrance venant du dehors, *ab extrinseco*. Cette conception est sans doute la conséquence logique du principe posé également par Marc que la faute n'est jamais remise avant la peine, mais que toutes les deux sont pardonnées en même temps. Les péchés véniels des μέσοι ne leur seront remis qu'au moment même de leur délivrance. Ce même principe, en effet, ne laisse subsister qu'une seule raison d'être du purgatoire, à savoir les péchés véniels non pardonnés avant la mort. Il supprime, après la mort, toute peine temporelle pour tout péché pardonné pendant la vie. Sur ce point spécial, comme sur les autres questions accessoires, la scolastique de Marc d'Éphèse imaginée au cours des débats conciliaires a laissé des traces sérieuses dans la théologie postérieure. Elle a été du reste heureusement contrebalancée par la théologie latine, comme nous allons le voir, en passant en revue les principaux théologiens appartenant à la catégorie dont nous parlons.

1° Le premier qui se présente à nous est *Georges Scholarios*, dont nous parlions tout à l'heure. Sa connaissance approfondie de la théologie latine et en particulier des ouvrages de saint Thomas lui a fait éviter les obscurités, les imprécisions, les lacunes, les erreurs, voire les contradictions qu'on peut relever dans les dissertations de Marc d'Éphèse. Quand on compare celles-ci aux trois petits traités sur les fins dernières que nous a laissés Georges et qui ont été publiés récemment à la fin du t. I des *Œuvres complètes*, Paris, 1928, p. 505-539, on voit toute la supériorité de Scholarios. Ces opuscules (qu'il composa dans la dernière période de sa vie, alors que, patriarche démissionnaire de Constantinople sous le nom de Gennade, il vivait retiré au couvent du Prodrome sur le mont Ménécée, près de Serrès) nous livrent, sur les fins dernières en général et sur la question du purgatoire en particulier, une doctrine irréprochable, qui cadre sur tous les points importants et sur la plupart des points secondaires avec les positions de la théologie catholique. Si dans le premier traité, adressé au hiéromoine Sabbatios, du couvent du Sinaï, et traitant *ex professo* du sort des âmes après la mort, il émet, en passant, une opinion erronée sur la nature de la béatitude des âmes justes avant le jugement dernier — il ne leur accorde qu'un bonheur d'ordre naturel, réservant la béatitude vraiment surnaturelle pour le jour de la résurrection glorieuse ; cf. *op. cit.*, p. 515-516, 518-519, — il abandonne cette erreur dans les deux autres opuscules et ailleurs pour enseigner la pure doctrine catholique. Pour ce qui regarde le purgatoire en particulier, voici, en résumé, l'essentiel de son enseignement :

1. Tout d'abord, à la différence de Marc d'Éphèse, qui prétend que la peine du péché mortel ou véniel est toujours remise en même temps que la coulpe, ne laissant ainsi subsister qu'une seule raison d'être de l'état intermédiaire ou purgatoire, à savoir le péché véniel non pardonné avant la mort, notre théologien affirme très clairement à plusieurs reprises l'existence d'une peine temporelle à subir en ce monde ou en l'autre pour le péché même pardonné par l'absolution sacerdotale. Cf. *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, t. I, p. 523-524, 533; t. IV : *Différence entre les péchés véniels et les péchés mortels*, p. 281 : Ἡ μὲν ἔχθρα διὰ τῆς μετανοίας λύεται..., ὁ δὲ ῥύπος μένων τῆς ἁμαρτίας τῇ ἱκανοποιήσει ἀπαλείφεται... τοῦ δὲ ῥύπου τῇ ἱκανοποιήσει καθαιρομένου ἢ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ, ἢ ὕστερον διὰ τῶν τῆς Ἐκκλησίας φαρμάκων. On remarquera l'emploi du terme ἱκανοποίησις, traduction littérale du mot latin *satisfactio*.

2. Les peines temporelles infligées aux μέσοι satisfont par elles-mêmes à la justice divine. Elles durent plus ou moins longtemps, selon la gravité des dettes contractées ici-bas et non payées par une pénitence suffisante. Par elles-mêmes, en dehors de tout secours venu du dehors, elles conduiraient le patient à la délivrance finale, après le délai fixé par la justice divine. Le rôle des prières de l'Église et des bonnes œuvres accomplies par les vivants pour les défunts est de diminuer les souffrances de ceux-ci et d'accélérer leur entrée au ciel. Ces suffrages ne sont pas l'unique moyen de les délivrer : Ἀλλὰ συνεργεῖ τῇ ταχυτέρᾳ καθάρσει καὶ τῶν κωλυμάτων ἀπαλλαγῇ καὶ τὰ νενομισμένα ταῦτα, μάλιστα μὲν ἡ θυσία. *A Jean de Thessalonique. Sur le sort futur des âmes et des corps*, *op. cit.*, t. I, p. 524. Cf. *Lettre au même sur l'état des âmes intermédiaires ou du purgatoire*, *ibid.*, p. 533 : ὧν δὴ ψυχῶν πρὸς ταχυτέραν ἀπαλλαγὴν τοῦ περὶ τὴν γῆν τοῦδε τόπου συμβάλλεται τὸ τῆς Ἐκκλησίας ἔθος. Ici encore on voit l'opposition avec la théorie de l'évêque d'Éphèse et la parfaite concordance avec la conception catholique.

3. Scholarios, du reste, le dit en propres termes : la divergence entre l'Église romaine et l'Église orientale sur la question du purgatoire se réduit à fort peu de chose. Elle ne regarde que des points accessoires, sur lesquels l'Écriture sainte n'a rien de clair et les docteurs opinent diversement. Ces points, il les énumère : il s'agit principalement du lieu de la purification et de la nature des peines. D'accord avec les Latins et avec plusieurs théologiens byzantins, il admet pour les μέσοι un lieu distinct de l'enfer; mais tandis que Siméon de Thessalonique envoie ces âmes au paradis terrestre en compagnie du bon larron et que les Latins les placent dans le purgatoire, brasier situé au point de jonction de l'air et de l'éther (ἔνθα ἡ κυρτὴ ἐπιφάνεια τοῦ ἀέρος τῇ κοίλῃ τοῦ αἰθέρος ἐπιφανείᾳ συνάπτεται, *loc. cit.*, p. 512), lui, Gennade, préfère leur assigner comme séjour la région des *télonies*, c'est-à-dire cette partie de l'air infestée par une classe spéciale de démons appelés τελώνια ou publicains des douanes d'outre-tombe. C'est là que ces âmes sont arrêtées plus ou moins longtemps, selon la gravité de leurs dettes. Elles y souffrent non la peine du feu, mais plutôt des peines d'ordre moral, dont les démons, par leurs vexations et leurs tiraillements, sont les principaux agents : Πότερον οὖν ἐν τῇ γῇ καὶ τῷ παραδείσῳ, ἢ ἐν τῷ ἀέρι, ἢ ἐν τῷ ὑπεκκαύματι διαρκοῦσιν αἱ τῶν μέσων ψυχαί, καὶ πότερον θλίψεσι συνειδότος καὶ συντριβαῖς ἐν τῇ γῇ, ἢ δριμύτητι πυρὸς ἐν τῷ ὑπεκκαύματι, ἢ τελωνίων ἀνθολκαῖς ἐν ἀέρι, τῆς ἐνοχῆς οὕτω λύονται πικραινόμεναι..., μικρὸν διαφέρει. *Loc. cit.*, p. 513. Cf. p. 524-525.

4. Quoiqu'il juge la question tout à fait secondaire, Gennade maintient la position des anciens polémistes et de Marc d'Éphèse au concile de Florence sur le *feu purificateur*, πῦρ καθαρτήριον. Il résume les arguments des Latins pour établir l'existence de ce feu et ne les trouve pas apodictiques. Sur le fameux passage de saint Paul, I Cor., III, 12-15, il s'en tient à l'exégèse de saint Jean Chrysostome. Quant aux visions et aux révélations invoquées par les Latins et aux récits contenus dans les *Dialogues* de saint Grégoire le Grand, on n'est pas obligé de les prendre à la lettre, d'autant plus que certaines de ces révélations parlent, au lieu de feu, d'eau chaude et d'autres choses semblables. Ce sont là industries de la Providence, οἰκονομίαι, pour amener les vivants à se convertir et à se réformer. Par ailleurs, il paraît peu équitable de soumettre au même châtiment du feu les âmes des damnés souillées de péchés mortels et les μέσοι, qui n'ont à expier que des fautes légères. Nous ne connaissons, dit-il, qu'un seul feu, le feu inextinguible de l'enfer, et, au lieu de parler, à propos des μέσοι, de *purification par le feu*, nous préférons dire : *délivrance d'un lien ou d'un empêchement* : Ἡ μὲν τῆς Ἐκκλησίας ἡμῶν αὕτη θέσις, ὡς εἴρηται, συμφωνεῖ πως τῇ Ῥωμαϊκῇ, πλὴν τοῦ διὰ πυρὸς τὴν κάθαρσιν γίνεσθαι καὶ ὅλως κάθαρσιν γίνεσθαι. Οὐ γὰρ ῥύπου κάθαρσιν, ἀλλὰ δεσμοῦ τινος μᾶλλον καὶ κωλύματος ἀναίρεσιν, *Op. cit.*, t. I, p. 536. Cf. tout le traité sur l'*État des âmes intermédiaires*, *ibid.*, p. 531-539.

5. S'il rejette le feu du purgatoire, Scholarios blâme les polémistes qui attribuent aux Latins l'erreur d'Origène sur l'apocatastase finale. Il déclare, à plusieurs reprises, que c'est là une grossière méprise : les Latins sont orthodoxes et s'accordent avec l'Église orientale sur tous les points essentiels. Cf. *op. cit.*, t. I, p. 512-513, 531-533, 537.

6. Ajoutons enfin que notre théologien est un partisan résolu d'une certaine mitigation des peines des damnés par les prières de l'Église. Il en trouve la preuve dans le fait que l'Église prie pour tous les défunts en général. Il admet aussi, mais d'une manière tout à fait exceptionnelle, la délivrance de quelques damnés par l'intervention de quelque grand serviteur de Dieu. Il appuie cette opinion sur les légendes bien connues de la délivrance de l'empereur Trajan par les prières de saint Grégoire et de celle de la païenne Falconilla par l'intercession de sainte Thècle. Il fait aussi allusion au cas de l'empereur Théophile rapporté plus haut, col. 1246. Cf. *loc. cit.*, p. 511, 525, 533-535.

2° *Au XVIe siècle.* — Plusieurs théologiens enseignent une doctrine équivalente à celle de Scholarios.

C'est d'abord *Manuel le Rhéteur*, dit le Corinthien († 1551), dans sa *Réfutation des chapitres du frère François, de l'ordre des prêcheurs.* Il admet une troisième catégorie de défunts, ceux qui meurent chargés seulement de péchés véniels. A ceux-là il assigne un temps d'arrêt dans la région des *télonies* avant d'arriver à la béatitude. Les prières de l'Église les aident à se libérer des « douaniers » d'outre-tombe. Mais Manuel persiste à voir dans le feu du purgatoire latin un rejeton de l'hérésie origéniste : Τοῦτο τῆς τοῦ Ὠριγένους αἱρέσεώς ἐστιν ἀποκύημα. *Cod. Vatic. Pal. græcus 1447*, p. 277. Cf. Valentin Loch, *Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, Ratisbonne, 1842, p. 118. Des extraits de l'opuscule de Manuel : Ἀπολογία καὶ ἀνατροπὴ τῶν κεφαλαίων τοῦ Φρᾶ Φραντζέσκου, publiés par Étienne Le Moyne, Leyde, 1685, sont reproduits dans la *P. G.*, t. CXL, col. 471-482.

Gabriel Sévère, métropolite de Philadelphie (1541-1616), serait irréprochable sur la question du purgatoire, s'il ne rangeait parmi les μέσοι certains fidèles surpris à l'improviste par la mort en état de péché grave, sans qu'ils aient été endurcis dans le mal. Au demeurant, sa pensée sur ce point manque de netteté. Il admet la doctrine catholique de la satisfaction, et, s'il répugne au mot purgatoire, καθαρτήριον, ainsi qu'à un troisième lieu distinct de l'Hadès scripturaire, il ne fait pas difficulté d'accorder que l'Hadès a de nombreux compartiments et plusieurs demeures. Ces demeures, réservées aux âmes de l'état intermédiaire, il les appelle des *lieux satisfactoires*, τόπους ἱκανοποιούς, « c'est-à-dire endroits dans lesquels les âmes sont châtiées dans la mesure où elles sont dignes de châtiments et dans la mesure où le voudra la miséricorde de Dieu ». Πόσαι εἰσὶν αἱ γενικαὶ καὶ πρῶται διαφοραὶ καὶ ποῖαι, ἃς ἔχει ἡ ἀνατολικὴ Ἐκκλησία τῇ Ῥωμαϊκῇ, éd. Nicodème Métaxas, Constantinople, 1627, p. 49, 51. Quant à la nature des peines, Gabriel est un des rares Grecs qui aient admis comme probable un châtiment par le feu : « Elle me sourit, dit-il, cette opinion de quelques docteurs de l'Église occidentale, qui disent que le feu éternel est celui-là même dans lequel vont les âmes qui sont châtiées pour un temps. Sans doute ce feu, tel que Dieu l'a créé, est de sa nature éternel; mais on le dit temporaire, à cause des âmes qui en sont délivrées, non en vertu de sa nature. Par ailleurs, ce feu est dit éternel et perpétuel à cause des âmes de ceux qui y sont châtiés éternellement. Ainsi le diable est puni là éternellement; ainsi l'âme du malheureux Judas et celle de Pharaon, et les âmes des impies, des hérétiques et des impénitents. » *Op. cit.*, p. 51 : Ἀρέσκει μοι ἡ γνωμὴ τινῶν διδασκάλων τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας, οἵτινες λέγουσιν, ὅτι τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον εἶναι ἐκεῖνο εἰς τὸ ὁποῖον πηγαίνουσιν αἱ ψυχαὶ καὶ τιμωροῦνται πρὸς καιρόν. Cf. art. GABRIEL SÉVÈRE, t. VI, col. 983, et M. Jugie, *Un théologien grec du XVIe siècle : Gabriel Sévère et les divergences entre les deux Églises*, dans *Échos d'Orient*, t. XVI, 1913, p. 104-106.

On trouve dans la *Première réponse de Jérémie II, patriarche de Constantinople, aux théologiens luthériens de Tubingue*, c. XII et XXI (cf. la *Seconde réponse*, c. VI), éd. Gédéon de Chypre, Βιβλίον καλούμενον « Κριτὴς τῆς ἀληθείας », διῃρημένον εἰς τόμους δύο, Leipzig, 1759, un amalgame assez incohérent emprunté à Joseph Bryennios et à Marc d'Éphèse, mais d'où il ressort que Jérémie II admet une troisième catégorie de défunts pour lesquels intercèdent l'Église militante et l'Église triomphante.

Encore au XVIe siècle, les Grecs de Venise, interrogés par le cardinal Claude de Guise sur la question du purgatoire, empruntèrent les éléments de leur réponse à Manuel le Rhéteur pour ce qui regarde le lieu et le feu, et à Marc d'Éphèse pour ce qui regarde l'existence de l'état intermédiaire et les peines qu'on y souffre.

3° *Au XVIIe siècle.* — Si nous passons au XVIIe siècle, les témoins de la doctrine catholique abondent, et ils sont de marque. Nous avons pour les Russes : Laurent Zizanii, Pierre Moghila (1596-1646), Adrien, patriarche de Moscou († 1700); pour les Grecs : Métrophane Critopoulos († 1639), Georges Coressios († 1641) et son disciple, Grégoire de Chio, Dosithée, patriarche de Jérusalem (1641-1707), dans la première édition de sa *Confession de foi* (1672), devenue un des livres dits *symboliques* de l'Église gréco-russe moderne.

Dans son *Grand catéchisme*, Moscou, 1627, Laurent Zizanii continue sans doute à accuser les Latins d'origénisme à cause du feu du purgatoire. Cela ne l'empêche point de distinguer deux enfers, l'un pour les damnés, l'autre pour ceux qui n'ont pas satisfait suffisamment ici-bas pour leurs péchés. Cf. Hinskii, *Le catéchisme de Laurent Zizanii* (en russe), dans les *Troudy de l'Académie de Kiev*, t. III, 1898, p. 273, et le *Pravoslavnyi Sobiesiednik*, 1855, p. 118, 131-134.

Du fait que le *Catéchisme* dit *de Pierre Moghila* ou *Confession orthodoxe de l'Église orientale* nie expressément l'existence d'une catégorie de défunts intermédiaire entre les élus et les damnés et toute peine temporelle après la mort, comme il sera dit plus loin, il ne faudrait pas conclure que Pierre Moghila est un adversaire de la doctrine du purgatoire. C'est tout le contraire qui est la vérité. Dans la rédaction primitive de son catéchisme, le métropolite de Kiev enseignait clairement cette doctrine, et on la trouve proposée par lui dans l'*Instruction sur les commémoraisons pour les défunts* insérée au *Trebnik* ou *Euchologe*, qu'il publia l'année même de sa mort (1646), p. 835-849. Les négations de la *Confession orthodoxe* doivent être attribuées au théologien grec Mélèce Syrigos, comme il a été dit à l'art. MOGHILA (*Pierre*), t. X, col. 2069-2080. Cf. *Lettre du docteur Scogardi à Schmit, ambassadeur impérial* (6 nov. 1642) dans le t. IV de la *Collection Hurmuzaki* (*Documenta privitoare la istoria Romanilor*), p. 668.

A l'exemple des théologiens de Kiev, les Moscovites enseignaient aussi communément, à la même époque, une doctrine identique sur l'état intermédiaire. Nous en avons pour preuve la formule de foi que le dernier patriarche de Moscou, Adrien, proposa en 1699 à Palladius Rogovskii, lorsque celui-ci quitta le catholicisme pour l'Église russe. Rogovskii dut reconnaître trois catégories de défunts : les élus, les damnés et « ceux qui sont morts pénitents avant d'avoir fourni une satisfaction suffisante pour leurs péchés ». Cf. Nikolskii, *Palladius Rogovskii*, dans le *Pravoslavnoe Obozrenie*, t. X, 1863, p. 162-172.

Dans sa *Confession de foi*, aux c. XIII et XX, le Grec Métrophane Critopoulos est tout à fait explicite sur l'existence d'une peine temporelle que doivent subir, après la mort, *dans leur âme seule*, ceux qui n'ont pas ici-bas complètement satisfait pour leurs péchés. Ces défunts ont l'*espérance ferme et certaine* de parvenir à la béatitude. En attendant, ils supportent le châtiment paternel de Dieu. Pour eux, l'Église adresse à Dieu des prières et des supplications dans l'intention de leur obtenir une prompte délivrance, ou du moins quelque allégement et consolation dans leur prison : Δεύτερον δέ, εἶναί τινας μὴ μετὰ θάνατον εὐθέως τῆς ἐνεργείᾳ σωτηρίας τυγχάνειν, ἀλλὰ δυνάμει καὶ ἐν ἐλπίδι ταύτην ἐκδέχεσθαι· ἐλπίδι λέγω βεβαίᾳ καὶ ἀναντιρρήτῳ οἱ πειραθέντες πρότερον τῆς τοῦ Θεοῦ πατρικῆς ῥάβδου ἀξιοῦνται ἐν καιρῷ καὶ τῆς ἐνεργείᾳ σωτηρίας. E.-J. Kimmel-Weissenborn, *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis*, t. II, Iéna, 1851, p. 191-195.

Georges Coressios, dans son *Traité sur le feu du purgatoire*, encore inédit, n'est pas moins clair que Métrophane Critopoulos sur le sort de ceux qui « après avoir péché mortellement et s'être convertis à Dieu, meurent avant d'avoir été pleinement purifiés par l'action des pénitences sacramentelles » et sont encore dans l'état de convalescence spirituelle. A ceux-là ne convient ni une peine infinie, puisqu'ils sont les serviteurs de Dieu, ni le paradis, puisqu'ils sont encore imparfaits et ont besoin de purification. Des peines temporelles, qu'ils subissent en enfer — car Coressios n'admet point de troisième lieu, mais plusieurs compartiments en enfer — suffisent à les purifier : Συνείρουσιν ἀφ' ᾅδου τοῖς τοιούτοις ἔγχρονοι πρὸς καθαρισμὸν ποιναί. Cité par L. Allatius, *De utriusque Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, Rome, 1655, p. 224.

Le hiéromoine Grégoire de Chio, disciple de Coressios, est pleinement d'accord avec son maître sur la question qui nous occupe. Comme lui, il admet trois catégories de défunts mais deux lieux seulement. Il place donc en enfer les pécheurs réconciliés avec Dieu avant la mort mais n'ayant pas eu le temps d'achever leur « canon » ou pénitence sacramentelle. La miséricorde de Dieu, unie aux prières de l'Église et aux bonnes œuvres accomplies à leur intention par les fidèles vivants, les tire du lieu des tourments, qui, tout comme le séjour des élus, a plusieurs demeures : Ἡ ἀνατολικὴ Ἐκκλησία κρατεῖ καὶ πιστεύει πῶς νὰ εἶναι τριῶν λογιῶν αἱ ψυχαί, ὅπου ξεχωρίζουσιν ἀπὸ τὰ σώματα, ὄχι τρεῖς τόπους..., διατὶ ἕνα μόνον τόπον μᾶς διδάσκει ἡ θεία γραφή, ἀμὴ ἔχει πολλὰς καὶ διαφόρους κολάσεις καὶ μονὰς τόσον τῶν ἁμαρτωλῶν ὅσον τῶν δικαίων. Σύνοψις τῶν θείων καὶ ἱερῶν τῆς Ἐκκλησίας δογμάτων, Venise, 1635. Cf. V. Loch, *op. cit.*, p. 135. Il est remarquable que, pour prouver l'existence d'un état intermédiaire entre le salut et la damnation, Grégoire cite non seulement les textes évangéliques : Matth., V, 25-26, et XII, 31-32, mais aussi le fameux passage de la I Cor., III, 11-15, où il est question de l'épreuve par le feu.

A Cyrille Lucar qui, dans l'art. XVIII de sa *Confession de foi*, avait rejeté la doctrine du purgatoire comme une invention et nié tout châtiment temporaire après la mort, Dosithée, patriarche de Jérusalem, opposa, dans sa *Confession de foi*, c. XVIII, un enseignement contraire. Sans prononcer le mot de purgatoire, sans parler de troisième lieu, il affirme expressément que les âmes de ceux qui, ayant péché mortellement durant leur vie, se sont repentis avant de mourir sans avoir accompli ces fruits de pénitence, « que l'Église désigne à bon droit par le mot de satisfaction » ἱκανοποίησιν, descendent aux enfers pour y subir une peine, ποινὴν ὑπομένειν, à cause des péchés commis, peine dont ils ont l'espérance certaine d'être délivrés par la miséricorde de Dieu et les suffrages des vivants. Il y a là, on le voit, tout l'essentiel de la doctrine catholique définie par les conciles.

4° *Au XVIIIe siècle.* — Cette même doctrine se maintient, tant chez les Grecs que chez les Russes, durant la première moitié du XVIIIe siècle. Chez les Russes, nous trouvons Étienne Javorskii, auteur du célèbre ouvrage de controverse contre les erreurs protestantes, intitulé *Kamen Viery* (*La pierre de foi*). Dans son septième traité : *Des suffrages pour les morts*, il réfute les principales objections des réformés contre le purgatoire et l'efficacité de la prière pour les défunts à la manière de nos scolastiques, dont il connaît toutes les distinctions. La peine temporelle pour les péchés déjà pardonnés mais non suffisamment expiés ici-bas est la raison fondamentale de l'existence de l'état intermédiaire dans lequel se trouvent les âmes des défunts pour lesquels l'Église prie. S'il rejette le feu du purgatoire, Iavorskii est favorable à un troisième lieu, qu'il place, comme Scholarios, dans la région des *télonies*. Au demeurant il considère comme orthodoxes ceux qui n'admettent que deux séjours des âmes : le ciel et l'enfer. L'enfer, en effet, dit-il, peut servir de prison commune tant pour la détention temporaire que pour la détention perpétuelle. *Kamen Viery*, VII. Cf. A. Bukowskii, *Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie*, Paderborn, 1911, p. 161-164.

Le Grec Élias Méniatès (1662-1714), dans son opuscule sur le schisme et les différences entre les deux Églises intitulé Πέτρα σκανδάλου et répandu jusqu'à nos jours dans les diverses Églises autocéphales, ne veut pas entendre parler de troisième séjour des morts; mais il admet une troisième catégorie de défunts soumis à un châtiment temporel, dont Dieu seul connaît la nature. Il s'agit de ceux qui n'ont pas complètement payé ici-bas leurs dettes à la justice divine, bien qu'ils se soient repentis avant de mourir : καὶ μὲ τὴν τιμωρίαν πληρώνουσι τὸ χρέος, ὅπου ἔχουσι μὲ τὴν θείαν δικαιοσύνην. Πέτρα σκανδάλου, éd. d'Athènes, 1810, p. 132-133.

En 1722, les patriarches d'Orient écrivaient une *Lettre dogmatique aux Antiochiens* pour les mettre en garde contre les erreurs latines. Sur la question du purgatoire, ils rejetaient et le mot, et le feu, et un troisième lieu, mais ils admettaient diverses demeures au ciel et en enfer et distinguaient clairement trois catégories de défunts : les élus, les damnés et les intermédiaires, chargés seulement de péchés véniels, qui ont l'espérance d'être soulagés et délivrés par la miséricorde de Dieu, sollicitée par les prières, les saints sacrifices et les aumônes de l'Église : ὑπὲρ τῶν τοιούτων, τῶν μέτρια δηλαδὴ καὶ συγγνωστὰ ἁμαρτησάντων, γίνονται παρὰ τῆς Ἐκκλησίας αἱ προσευχαί. Mansi-Petit, *Concil.*, t. XXXVII, col. 191.

Cinq ans après l'envoi de cette *Lettre*, en 1727, les mêmes patriarches, réunis de nouveau en synode à Constantinople dans le même dessein d'enrayer la propagande catholique parmi les melchites de Syrie, promulguaient une *Confession de foi*, rédigée vraisemblablement par Chrysanthe, patriarche de Jérusalem, dans laquelle une doctrine identique était enseignée : Παρέχειν δὲ ἄνεσιν καὶ παρηγορίαν τῆς ὀδύνης καὶ τοῦ φόβου τοῖς ἐν μετανοίᾳ, ἀτελῶς ὅμως ἀποβιώσασι τὰς ὑπὲρ αὐτῶν γινομένας εὐποΐας ». Mansi-Petit, *ibid.*, col. 900-901. On s'élevait seulement contre l'idée, gratuitement prêtée aux Latins, qu'un homme, c'est-à-dire le pape, pût à son gré délivrer les âmes du feu purificateur.

5° *Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle et jusque vers 1840.* — La doctrine d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer s'obscurcit dans l'Église russe sous l'influence de la théologie protestante et trouve des négateurs décidés, dont nous aurons à parler tout à l'heure. Mais avec la réforme opérée par le procureur du synode dirigeant, Protasov, qui oblige les théologiens russes à revenir à l'orthodoxie du XVIIe siècle, cette doctrine est de nouveau représentée par des théologiens de marque. Il faut reconnaître pourtant que la pensée de plusieurs d'entre eux reste obscure et frise parfois la contradiction. Cela ne doit pas nous surprendre, car ces théologiens ont eu à tenir compte à la fois de la *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila, où l'existence d'un état intermédiaire et d'une peine temporelle après la mort est niée catégoriquement, et de la *Confession de Dosithée*, qui, nous l'avons vu, expose une doctrine tout opposée.

L'obscurité règne en particulier chez plusieurs auteurs de manuels de théologie. Dans le *Précis* d'Antoine Amphitéatrov, c'est la *Confession de Dosithée* qui l'emporte. Cf. la traduction grecque de ce manuel par Vallianos, Athènes, 1858, p. 376. Chez Macaire Bulgakov, au contraire, c'est plutôt la *Confession orthodoxe*, dite de P. Moghila. Macaire, en effet, à la suite de cette *Confession*, nie l'existence de toute peine temporelle, aussi bien pour les vivants que pour les morts. Par ailleurs, il enseigne que les suffrages de l'Église sont utiles aux défunts, *morts dans une vraie pénitence et exempts de tout péché mortel*. Ces défunts sont non seulement soulagés, mais aussi délivrés par les prières de l'Église et les suffrages des vivants. Ces suffrages constituent même l'unique moyen de délivrance pour cette catégorie de défunts. Il faut conclure de là que le théologien russe a une doctrine identique à celle de Marc d'Éphèse, pour qui la seule raison d'être de ce que nous appelons l'état intermédiaire, état que Macaire nie en paroles tout en l'admettant en réalité, vient des péchés véniels non remis en cette vie. Ajoutons que le même théologien repousse non seulement le purgatoire des Latins considéré comme troisième lieu, mais aussi l'Hadès des *télonies*, admis par plusieurs théologiens russes à la suite de Georges Scholarios et d'autres anciens. *Pravoslavno-dogmaticeskoe bogoslovie*, éd. de Petrograd, 1883, t. II, p. 590-610.

Si des auteurs de manuels nous passons aux théologiens plus indépendants, nous rencontrons encore parmi les Russes contemporains des partisans décidés de l'état intermédiaire. Le moine Métrophane, dans son ouvrage intitulé *Comment vivent nos défunts* (trad. fr., parue à Petrograd en 1884, sous le titre : *La vie de nos défunts et la nôtre après la mort*), admet à la fois et une troisième catégorie de défunts et un troisième lieu, qu'il appelle enfer ou Hadès. Cet Hadès comprend deux parties : la première est le domicile des âmes de l'état intermédiaire; la seconde, le séjour des infidèles, des hérétiques obstinés et des chrétiens orthodoxes morts en état de péché mortel. Cette seconde section de l'enfer est comme le vestibule de la géhenne et doit disparaître au jugement dernier, alors que ses habitants seront jetés dans la géhenne proprement dite, distincte de l'Hadès et séjour éternel des damnés. Cf. A. Bukowskii, *op. cit.*, p. 198-200. Métrophane n'admet pas la doctrine de la *satispassio*, c'est-à-dire l'efficacité des peines de l'état intermédiaire pour délivrer les âmes qui les subissent. Cette délivrance est due uniquement à la miséricorde de Dieu sollicitée par les suffrages des vivants.

C'est une doctrine à peu près identique qu'enseigne T. Nikolskii dans son ouvrage *De la prière pour les morts*, dont la première édition remonte à 1825. Lui aussi distingue entre la géhenne et l'Hadès. La géhenne est pour les damnés, l'Hadès est le séjour propre des âmes de l'état intermédiaire et correspond aux diverses *stations des télonies*, dont parlent certains anciens Pères. L'Hadès, dit Nikolskii, ne doit pas être confondu avec le purgatoire des Latins parce qu'il n'a pas de feu matériel. Les âmes n'y sont purifiées que par le feu spirituel des prières des vivants et du sacrifice de la messe offert pour elles. *Op. cit.*, éd. de Moscou, 1890, p. 43, 113-123, 224, 235, 251. Cf. Bukowskii, *op. cit.*, p. 167-170.

A. Maltzev, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898, p. CXXVII, sq., ne découvre qu'une seule différence entre la doctrine des Gréco-Russes et la doctrine catholique sur la question du purgatoire : celle qui a trait à un lieu distinct de l'enfer et du ciel. Il reconnaît du reste que cette différence est atténuée par le fait que l'Église romaine (il serait plus exact de dire : certains théologiens catholiques) enseigne que les peines du purgatoire ne diffèrent des peines de l'enfer qu'en raison de leur durée. Voir aussi l'article de Taraise Seredinskii dans *La lecture chrétienne*, t. II, 1868, p. 691-697, intitulé *Peut-on prier pour les morts sans admettre le purgatoire latin?* Le purgatoire latin, pour cet auteur, est constitué par le feu et l'existence d'un troisième lieu.

Après tous ces témoignages concordants de théologiens gréco-russes admettant ce qui fait l'essentiel du dogme catholique, on comprend qu'un théologien russe contemporain, P. J. Svietlov, déclare que cette divergence entre les deux Églises est une pure invention des polémistes, grossie par eux à plaisir. C'est à peine, dit-il, si l'on peut marquer entre les deux théologies une différence de détail : celle qui regarde la nature des peines. *Khristianskoe Vieroutchenie*, 3e éd., t. I, Kiev, 1910, p. 194-195. Ce jugement, pourtant, appelle un correctif : à côté des théologiens qui s'accordent pour le fond avec l'enseignement catholique, il y en a malheureusement d'autres, dont nous allons parler, qui le sapent par son fondement.

Tout comme chez les Russes, nous trouvons chez les Grecs du XIXe et du XXe siècle quelques partisans de la doctrine catholique. Signalons Nicodème l'Hagiorite, dans son Ἐξομολογητάριον, 4e éd., Venise, 1835, p. 287-288, qui enseigne expressément l'existence d'une peine temporelle due au péché même pardonné, peine qui doit être supportée par le pécheur, soit en ce monde,

soit en l'autre. Nectaire Kephalas, dans son opuscule Τὰ ἱερα μνημοσυνα, Athènes, 1892, p. 28-30, admet tout du purgatoire catholique, le feu non excepté; mais ce feu, il ne veut pas qu'on l'appelle καθαρτικόν « purificateur », mais κολάζον, τιμωρητικόν, « punitif, vengeur ». Plusieurs catéchismes grecs actuellement en usage, notamment celui de l'archimandrite C. G. Koïdakis, Ὀρθοδοξος χριστιανική κατήχησις, Athènes, 1906, p. 187-188, sont aussi très explicites sur l'existence d'un etat intermédiaire : celui des défunts morts dans la penitence et la grâce de Dieu avant d'avoir fourni une satisfaction suffisante pour leurs péchés, ou chargés de peches véniels non remis ici-bas. A ceux-là profitent les suffrages de l'Église.

III. Les adversaires du dogme catholique. Bien que favorable dans son ensemble à la doctrine catholique du purgatoire, l'ancienne tradition byzantine renfermait cependant certains éléments obscurs et équivoques, susceptibles d'être interprétés dans un sens nettement contraire à cette doctrine. On a vu plus haut, col. 1245, le pseudo-Damascène et Théophylacte enseigner assez clairement que des défunts chargés de péchés graves mais non endurcis dans le mal avaient chance d'être délivrés de leurs tourments avant le jugement dernier. Et il ne s'agit pas là de ces délivrances miraculeuses et tout à fait exceptionnelles que les théologiens orientaux, depuis le haut Moyen-Age, ont toujours admis et admettent encore sur la foi des vieilles légendes de Trajan et de Falconilla, mais bien de l'efficacité courante des suffrages des vivants pour les morts. Ces données troubles de l'ancienne tradition, des polémistes, adversaires du purgatoire latin et ouverts à l'influence de la théologie protestante, s'en sont emparés à partir du XVIe siècle, et l'on a vu alors apparaître dans l'Église gréco-russe de véritables négateurs du dogme catholique. Ceux-là ne rejettent pas seulement le mot de purgatoire, mais la doctrine qu'il signifie. Ils n'en veulent pas seulement au feu purificateur et au troisième lieu, mais à l'état intermédiaire lui-même. Ils ne connaissent que deux catégories de défunts : les élus et les damnés, et deux séjours d'outre-tombe : le ciel et l'enfer. Seulement d'après eux, d'après la plupart du moins, l'enfer n'est pas encore définitivement fermé : on peut en sortir avant le jugement dernier. Sollicité par les prières de l'Église et les bonnes œuvres des vivants, Dieu, dans sa miséricorde, non seulement mitige les tourments des damnés, mais il en délivre régulièrement un grand nombre. Quiconque n'est pas mort endurci dans le mal, quiconque n'a pas commis le péché contre le Saint-Esprit, c'est-à-dire quelques-uns de ces grands forfaits qui découragent la miséricorde divine, peut espérer sortir d'une prison qui est, de sa nature, éternelle. C'est ainsi qu'en combattant le dogme catholique du purgatoire on arrive à transformer en purgatoire une bonne partie de l'enfer. Les théologiens de cette catégorie ne manquent pas dans l'Église gréco-russe, de nos jours surtout, et, chose aussi grave qu'inattendue, ils peuvent légitimement invoquer l'autorité d'un document dogmatique officiel, le plus officiel sans doute qu'ait promulgué l'Église gréco-russe depuis le concile de Florence et auquel un grand nombre accordent une valeur égale à celle des anciens conciles œcuméniques : nous voulons parler de la *Confession orthodoxe de l'Église orientale*, autrement dite *Catéchisme de Pierre Moghila*.

1° Le premier théologien moderne qui ait sapé par la base le dogme du purgatoire, au point de n'en rien laisser subsister, est le patriarche d'Alexandrie, Mélèce Pigas († 1601), farouche polémiste antipapiste, qui travailla de tout son pouvoir à empêcher l'union des Ruthènes à l'Église catholique, union qui fut réalisée au synode de Brest (1595). Dans une espèce de catéchisme dialogué, publié pour la première fois à Vilna, en 1596, sous le titre d'Ὀρθόδοξος διδασκαλία, Mélèce fait sienne la doctrine protestante sur la satisfaction de Jésus-Christ, satisfaction totale et plénière qui exclut toute satisfaction secondaire fournie par le pécheur pardonné pour les péchés commis après le baptême. La pénitence sacramentelle imposée par le confesseur n'est en aucune façon vindicative, mais seulement pédagogique et prophylactique : Ὅπου διὰ τῆς μετανοίας ἐξαλειφθῶσιν αἱ ἁμαρτίαι, οἴχεται πάντως καὶ συναφανίζεται τὰ τῆς κολάσεως... Οὐ κόλασις ἡ παιδεία. Ὀρθόδοξος διδασκαλία, éd. de Jassy, 1769, p. 310 sq. Après l'absolution sacramentelle, aucune peine temporelle satisfactoire ne reste à la charge du pécheur soit en ce monde, soit en l'autre. Marc d'Éphèse avait bien dit que la peine du péché était toujours remise avec la coulpe, mais il n'avait pas exclu la peine elle-même, qui pouvait être subie, en ce monde du moins, avant l'absolution sacerdotale. Pigas, lui, est plus radical : il nie l'existence de toute peine temporelle pour le péché. A ses yeux, non seulement l'« épitimie » sacramentelle, mais encore les épreuves de cette vie sont dépourvues de tout caractère punitif et satisfactoire pour le péché. Dieu ne les envoie, ou ne les permet que pour nous préserver du péché, exercer notre vertu, augmenter notre mérite. Cette doctrine, on le voit, supprime la principale raison d'être du purgatoire. Ce serait même la seule, s'il fallait en croire Pigas lui-même, qui affirme à plusieurs reprises : « Le purgatoire des Latins est introduit non pour remettre le péché: mais pour payer la dette du péché, les peines qui l'expient... Le purgatoire ignore la rémission du péché », Τὸ δὲ πουργατόριον οὐκ εἰς ἀπόλυσιν ἁμαρτίας, ἀλλ' εἰς ἀπόλυσιν ἐκτίσεως ἁμαρτίας καὶ εὐθυνῶν καὶ ποινῶν εἰσάγεται ... Ἄφεσιν ἁμαρτίας τὸ πουργατόριον ἀγνοεῖ. *Op. cit.*, p. 293, 296. C'est oublier l'autre raison d'être du purgatoire, qui est le péché véniel non remis pendant la vie. Mais notre polémiste se taît sur les péchés véniels. Ou il les ignore et n'en a cure, ou il ne les distingue pas des péchés mortels, à l'exemple des réformés. Il déclare en effet, à un endroit, que tout péché mérite de soi une peine éternelle. *Ibid.*, p. 252.

Quant aux fruits de pénitence dont parle l'Écriture, il ne faut point y voir une compensation satisfactoire pour le péché, mais de simples indices d'un vrai repentir. Si donc un pécheur meurt le cœur contrit sans avoir eu le temps de fournir ces indices, Dieu lui accorde une pleine rémission de ses fautes à cause des mérites de Jésus-Christ, et il est en règle avec la justice divine : le ciel lui est ouvert. Quiconque, en effet, parvient au terme de la vie présente doit nécessairement aller ou dans le sein d'Abraham avec le pauvre Lazare, ou descendre dans la géhenne avec le mauvais riche : Ἐπὰν δὲ τέλος ἑκάστου φθάσῃ, ἀνάγκη πᾶσα ἢ μετὰ Λαζάρου τοῦ πένητος εἰς κόλπους Ἀβραὰμ ἀπαίρειν, ἢ μετὰ τοῦ πλουσίου καταφέρεσθαι εἰς γέενναν. *Ibid.*, p. 272. Après la mort, il n'y a pour les âmes que deux états et deux séjours. Le purgatoire est superflu et sent l'origénisme et le paganisme. Il est superflu, parce que ceux qui meurent dans la pénitence sont complètement purifiés par le sang de Jésus-Christ et n'ont besoin d'aucune autre purification. Il origénise, parce qu'il introduit des supplices purificateurs qui ne durent qu'un temps et amènent l'apocatastase universelle. Il hellénise puisque Pythagore a connu une fable semblable. On peut même dire qu'il judaïse : les pharisiens, en effet, posant en principe qu'aucun fils d'Israël ne peut périr, livrent les pécheurs, après la mort, à des tourments purificateurs : Παρέλκον ἐστί, περιττόν, ὠριγενίζει καὶ ἑλληνίζει τὸ πουργατόριον. *Ibid.*, p. 269.

Passant aux textes scripturaires sur lesquels les théologiens latins ont l'habitude d'appuyer la doctrine du purgatoire, le théologien grec trouve le moyen de les tourner contre cette doctrine elle-même. Dans le

passage évangélique, Matth., v, 26 : *Non exies inde, donec reddas novissimum quadrantem*, le mot *donec*, ἕως, n'indique point une période de temps limitée, mais signifie : « Dans la prison, c'est-à-dire, en enfer, tu seras puni pour tous tes péchés, même pour les plus petits. » *Ibid.*, p. 293-295. Voir aussi la *Lettre aux Chiotes*, éd. de Métaxas, Constantinople, 1627, p. 22. Quant au texte de II Mac., xii, 43 sq., loin d'établir le purgatoire, il le détruit : Judas Macchabée, en effet, fait offrir un sacrifice pour l'expiation non d'un péché véniel, mais d'un grave péché d'idolâtrie commis par des gens qui moururent dans l'impénitence. Le feu dont il est question dans I Cor., iii, 13-15, n'est pas le feu du purgatoire, mais le feu de l'épreuve, auquel seront soumis les justes aussi bien que les pécheurs pour ce qui regarde leurs œuvres bonnes ou mauvaises. Enfin le texte de Matthieu, xii, 32 : *Qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro*, ne signifie qu'une chose, à savoir que le péché contre le Saint-Esprit ne sera jamais remis, comme il ressort des passages parallèles de Marc., iii, 28-29, et de Luc., xii, 10. Du reste, répète Mélèce, le purgatoire ignore la rémission du péché; il ne regarde que la délivrance de la peine. Ὀρθόδοξος διδασκαλία, p. 275-279, 290-296; *Lettre aux Chiotes*, p. 23.

Notre théologien découvre une raison théologique à faire valoir contre le purgatoire : il est contraire à la justice, dit-il, que pour les péchés qu'elle a commis avec le corps l'âme soit punie toute seule, qu'elle souffre pendant que le corps jouit du repos de la tombe; les deux doivent être punis ensemble : Πῶς δὲ οὐκ ἄδικον τὸ περὶ τοῦ πουργατορίου δόγμα; ... Τὸ σῶμα δὲ καταλιποῦσα τῷ ἰδίῳ χοΐ ἐπαναπαύεσθαι, αὐτὴ μόνη τὰς φλογὰς εἰσέρχεται καθαρθησομένη, ὡς μὴ δέον καὶ τὸ σῶμα συγκαθαίρεσθαι. Ὀρθόδοξος διδασκαλία, p. 289.

A celui qui rejette ainsi tout état intermédiaire entre la béatitude et la damnation se pose le grave problème de la prière pour les morts, pratiquée de tout temps par l'Église. L'interlocuteur de Pigas ne manque pas de lui poser l'objection : « A quoi donc peuvent servir les suffrages des vivants pour les morts? » Pigas n'est pas à court de réponses : « Tout d'abord, dit-il, toute bonne œuvre accomplie en faveur des défunts morts dans la piété glorifie Dieu qui les a béatifiés, et augmente notre mérite. Si les défunts sont dans l'enfer, les suffrages peuvent leur procurer du soulagement et même les délivrer entièrement si leur vie n'a pas été totalement mauvaise. On le voit par l'exemple de Trajan et de Falconilla. Sans doute les flammes de l'enfer sont éternelles, mais ceux que Dieu en délivre n'y passent qu'un certain temps. En fait l'Église prie pour tous les chrétiens morts dans la foi et n'exclut que ceux qui sont partis dans l'impénitence manifeste. » Ἐκεῖσε τοίνυν καὶ νῦν διατρίβειν τινάς, οὓς ὠφελῆσαι εἰς ἀπολύτρωσιν τὰς τῶν ζώντων εὐποιΐας δύνατον. Εἰ δὲ πάντως οὐ παραδεκτέον τοῖς ἐν ᾅδου κατεχομένοις εἰς ἀπολύτρωσιν γενέσθαι τῆς Ἐκκλησίας τὰς εὐποιΐας, ἀλλ' οὖν γε εἰς κουφισμὸν τῶν βασάνων γενέσθωσαν. *Ibid.*, p. 301; cf. p. 297, 300, 309; *Lettre aux Chiotes*, p. 23. Telle est la conclusion à laquelle aboutit celui qui a accusé les Latins d'origéniser : « Les suffrages pour les morts ont pour effet ou de délivrer quelques damnés, ou du moins d'adoucir leurs tourments. »

2° *Théologiens du XVIIe siècle.* — Si nous avons exposé dans le détail la doctrine de Mélèce Pégas, c'est d'abord parce que ce théologien est, à notre connaissance, le premier parmi les Grecs qui ait nié l'existence d'une peine temporelle due aux péchés commis après le baptême; c'est aussi parce qu'il a rassemblé en un tout ce que la polémique grecque a trouvé de plus fort contre le dogme catholique. Il a eu peu de disciples parmi ses contemporains du xvie siècle. C'est à peine si Gabriel Sévère se rapproche un peu de lui lorsque, citant le passage bien connu de Théophylacte (cf. col. 1245), il fait délivrer par les prières de l'Église quelques pécheurs coupables de péchés graves. Mais au xviie siècle nous trouvons parmi les négateurs du purgatoire des théologiens de marque.

C'est d'abord Cyrille Lucar, tout à fait gagné aux doctrines calvinistes, qui écrit à l'art. 18 de sa *Confession de foi: Qui hic justificantur nullam amplius posthac subibunt pœnam; qui autem non justificati moriuntur in pœnas destinantur æternas. Ex quo patet commentum de purgatorio non esse admittendum, sed in veritate statuendum est unumquemque debere in hoc sæculo resipiscere.* Kimmel-Weissenborn, *op. cit.*, t. i, p. 38. C'est ensuite Zacharie Gerganos, qui, dans son *Catéchisme*, publié à Wittenberg en 1622, déclare que le pseudo-purgatoire des papistes est une invention du poète païen Virgile; que quiconque meurt dans la pénitence va au ciel; que les livres des Machabées ignorent le purgatoire et que la prière pour les morts a pour objet de soulager les morts, Dieu n'ayant pas encore accordé aux démons pleine liberté de les tourmenter. Cf. Jean-Matthieu Caryophylle, Ἔλεγχος τῆς ψευδοχριστιανικῆς κατηχήσεως Ζαχαρίου τοῦ Γεργάνου, Rome, 1631, p. 316, 332, 346, 357, 418. Mais c'est surtout la *Confession orthodoxe* dite de Pierre Moghila, corrigée par le Grec Mélèce Syrigos et approuvée, après ces corrections, en 1643, par les quatre patriarches d'Orient. A la question lxiv de la Ire partie de ce catéchisme ainsi conçue : « Y-a-t-il une catégorie de défunts intermédiaire entre les élus et les réprouvés? » il est fait la réponse suivante : « Des hommes de cette catégorie il n'en existe pas. Mais il est sûr que beaucoup de pécheurs sont délivrés des liens de l'enfer non par leur propre pénitence ou confession selon, qu'il est écrit : « Qui vous confessera dans l'enfer... » (Ps., vi, 15), mais par les bonnes œuvres et les prières des vivants, principalement par le sacrifice non sanglant, que l'Église offre chaque jour indistinctement pour les vivants et pour les morts, tout comme le Christ est mort pour les uns et pour les autres. » Τοιαύτης τάξεως ἄνθρωποι δὲν εὑρίσκονται. Μὰ βέβαια πολλοὶ ἀπὸ τοὺς ἁμαρτωλοὺς ἐλευθερώνουνται ἀπὸ τῶν δεσμῶν τοῦ ᾅδου, ὄχι μὲ μετάνοιαν ἢ ἐξομολόγησιν ἐδικήν τους... ἀλλὰ μὲ τὰς εὐποιΐας τῶν ζώντων. Kimmel-Weissenborn, *op. cit.*, p. 132-133. A la question suivante qui a trait à l'efficacité des suffrages pour les morts, on cite le passage de Théophylacte de Bulgarie où il est dit que les suffrages sont utiles pour ceux qui meurent avec des péchés graves; puis, à la question lxvi, on nie expressément l'existence de tout châtiment temporel, qui purifierait les âmes après la mort. C'est pour avoir soutenu une pareille opinion que le IIe concile de Constantinople condamna Origène. Après la mort, l'âme séparée ne peut recevoir aucun sacrement de l'Église. S'il était possible qu'elle pût expier ses péchés par une satisfaction propre, elle pourrait recevoir ainsi une partie du sacrement de pénitence, ce qui est contre la doctrine orthodoxe. Pour délivrer ces âmes, l'Église offre le sacrifice non sanglant et des prières. Mais les réprouvés eux-mêmes ne subissent aucune peine qui les purifie : Οὐδεμία Γραφὴ διαλαμβάνει περὶ τοῦ πυρὸς τοῦ καθαρτηρίου, νὰ εὑρίσκεται δηλαδὴ καὶ μία πρόσκαιρος κόλασις καθαρτικὴ τῶν ψυχῶν ὕστερα ἀπὸ τὸν θάνατον. Kimmel-Weissenborn, *op. cit.*, p. 135. Voilà donc la délivrance des damnés par les prières de l'Église explicitement enseignée. Cette délivrance constitue l'objet propre de la prière pour les morts. Et c'est une *Confession de foi* approuvée par les quatre patriarches d'Orient qui nous dit cela, confession qu'un grand nombre de théologiens, encore de nos jours, révèrent à l'égal d'un document de foi œcuménique!

Ce n'est pas de Pierre Moghila, nous l'avons dit plus haut, que vient cette doctrine, mais de Mélèce Syrigos, correcteur de l'œuvre de Moghila aux Conférences de Jassy, en 1642. De la pensée de ce théologien, l'un des plus marquants du XVIIe siècle, nous avons une autre source, à savoir son grand ouvrage intitulé : Ὀρθόδοξος ἀντίρρησις κατὰ τῶν κεφαλαίων καὶ ἐρωτήσεων τοῦ Κυρίλλου, publié par Dosithée de Jérusalem, à Bucarest, en 1690. Dans cet écrit, Syrigos soutient, pour le fond, un enseignement identique à celui de la *Confession orthodoxe*, mais il donne certaines précisions. C'est ainsi qu'il exclut du bénéfice des suffrages de l'Église les infidèles, ceux qui sont morts dans le désespoir, les grands scélérats. Avant le jugement universel, dit-il, tous les péchés des défunts, à l'exception du péché contre le Saint-Esprit, peuvent être remis non par la pénitence ou la satisfaction des défunts eux-mêmes, mais soit parce que leurs bonnes œuvres l'ont emporté, durant leur vie, sur leurs œuvres mauvaises, soit parce que les saints et l'Église intercèdent pour eux. Si le pauvre Lazare avait intercédé pour le mauvais riche, il aurait été exaucé. Bien que tous ceux pour lesquels l'Église prie ne soient pas délivrés des chaînes de l'enfer, tous du moins tirent des suffrages profit et soulagement dans leurs tourments : Μὲ τοῦτο δείκνει πῶς συγχωροῦνται τῶν ἀνθρώπων κάποια ἁμαρτήματα εἰς τὸν μέλλοντα αἰῶνα ὕστερον ἀπὸ τὴν ζωὴν ταύτην. Ἀντίρρησις, Bucarest, 1690, p. 141; cf. p. 138-141. Nous voilà certes loin de la doctrine catholique!

Au moment où il publiait l'ouvrage de Mélèce Syrigos contre Cyrille Lucar, c'est-à-dire en 1690, Dosithée, patriarche de Jérusalem, avait déjà changé de sentiment au sujet du purgatoire. Nous avons vu plus haut, col. 1334, que dans sa *Confession de foi*, rédigée au concile de Jérusalem en 1672, il avait nettement affirmé, à l'art. 18, tout l'essentiel du dogme catholique. En 1690 il publia une nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée de cette *Confession* en appendice à l'ouvrage de Syrigos sous le titre : Ἐγχειρίδιον ἐλέγχον τὴν καλβινικὴν φρενοβλάβειαν, dans laquelle il abandonne — il nous en avertit lui-même — sa première opinion sur l'existence d'une troisième catégorie de défunts, morts dans la pénitence, mais n'ayant pas suffisamment satisfait ici-bas pour leurs péchés, pour embrasser la doctrine même de Mélèce Syrigos et de la *Confession orthodoxe*, revisée par lui. Il ne se contente pas d'une simple affirmation, mais il justifie sa nouvelle position par de longues considérations, dont quelques-unes sont empruntées mot pour mot au premier discours de Marc d'Éphèse sur le purgatoire. Entre la doctrine catholique et celle que, de son propre chef, il attribue maintenant à l'Église orthodoxe, il ne découvre pas moins de quatre différences. La première différence, dit-il, est que nous n'admettons pas un troisième lieu, séparé ou voisin de l'enfer, dont les âmes puissent être délivrées, mais nous affirmons que cette rédemption s'opère parmi les habitants de l'enfer même, « attendu qu'aucune sentence définitive n'a encore été portée par le Sauveur contre les réprouvés » (οὐ γέγονεν ἕως ἄρτι ἡ τελεία καὶ καθόλου ἀπόφασις τοῦ Σωτῆρος κατὰ τῶν ἀποβεβλημένων). La seconde différence est qu'il n'existe aucun feu purificateur en dehors de Dieu, qui est proprement par lui-même le feu purificateur opérant la parfaite rédemption ou rafraîchissement ou rémission et réconciliation des âmes. Ce n'est que par métaphore qu'on peut donner le nom de purification, κάθαρσις, à la tristesse et aux gémissements de ceux qui sont détenus en enfer. La troisième différence est la plus grave : répétant les paroles de Marc d'Éphèse, Dosithée déclare que les péchés véniels ne comptent pas après la mort. Dieu n'en tient nul compte, et ils n'entraînent aucun châtiment, aucune peine pour les âmes des défunts qui les ont commis. Ces peccadilles, dont nul mortel n'est exempt, sont remises généreusement par Dieu, à l'heure de la mort, en considération du bien prépondérant qui se trouve dans les âmes justes. S'il n'en était pas ainsi, nul ne monterait au ciel après la mort. Ce sont donc les âmes des pécheurs coupables de péchés mortels qui sont soulagées et tirées de l'enfer par les prières de l'Église et les suffrages des vivants. La quatrième différence découle de la troisième et supprime l'autre raison d'être du purgatoire, à savoir la peine temporelle due au péché déjà effacé par le repentir ou l'absolution sacerdotale. A ceux qui, prévenus par la mort, n'ont pu porter de dignes fruits de pénitence le Christ remet parfaitement tout péché et toute peine. Il les sanctifie, les glorifie et leur donne la joie des bienheureux. « Dire que les péchés de ces hommes ont été remis et que la peine de leur péché demeure, c'est de la plaisanterie, c'est de la folie; ce n'est pas l'affirmation de théologiens sains d'esprit. Τὸ δὲ λέγειν ἐπὶ τῶν τοιούτων, ὅτι ἀφείθη μὲν ἡ ἁμαρτία, μεμένηκε δὲ ἡ ποινὴ παιζόντων ἐστὶ καὶ οὐκ εὖ φρονούντων, » Paroles de Marc d'Éphèse. Nous confessons donc, conclut Dosithée, que ceux qui se sont repentis de leurs fautes ne sont pas punis en enfer, attendu que les fidèles ont leur séjour dans l'Église céleste des premiers-nés. Que ce soit au contraire dans l'enfer que sont punis les grands péchés et que ce soit de l'enfer que sont tirés les pécheurs, c'est ce qui ressort de l'histoire des Machabées : Περὶ τῶν μεγάλων ἁμαρτημάτων γίνεσθαι εἰς ᾅδου τήν τε τιμωρίαν καὶ τὴν λύτρωσιν καὶ ἀπὸ τῆς ἱστορίας τῶν Μακκαβαίων φαίνεται. Ἐγχειρίδιον, p. 81-85. Quoiqu'ils se trouvent dans l'enfer proprement dit, les réprouvés qui sont délivrés par les prières de l'Église ne souffrent pas la peine du feu, car, d'après Dosithée et beaucoup d'autres théologiens orientaux, le feu infernal n'entrera en action qu'après le jugement dernier. Les peines des réprouvés ne sont présentement que d'ordre moral : tristesse, regrets, remords de la conscience, emprisonnement, ténèbres, crainte, incertitude de l'avenir, voire la seule peine du dam. Si, comme Mélèce Syrigos, notre théologien paraît exclure la délivrance des désespérés et des grands scélérats, il ajoute qu'au jour du jugement, Dieu, dans sa grande miséricorde, fera grâce à un grand nombre : Ἐν καιρῷ τῆς κρίσεως, πολλοὺς ἐλεήσει ὁ πολυέλεος Θεός. *Op. cit.*, p. 85.

Nous voilà donc bien renseignés sur l'ultime théologie de Dosithée. Ce qu'il importe de noter, c'est que sa rétractation n'a pas été remarquée dans l'Église gréco-russe. On s'en est tenu au texte de la première édition de sa *Confession*. C'est ce premier texte qui est considéré par beaucoup de théologiens dissidents comme un *livre symbolique* de toute l'Église gréco-russe, un document infaillible au même titre que les définitions des conciles œcuméniques. Et l'on constate ainsi que les deux *Confessions de foi* de l'Église gréco-russe moderne, celle de Pierre Moghila et celle de Dosithée, ne représentent pas, *pour tout leur contenu*, la vraie pensée de leurs auteurs. Moghila a renié la sienne parce qu'elle avait été corrigée par un autre; Dosithée a corrigé lui-même la sienne, mais on n'a pas tenu compte de ses corrections. Ce qui augmente notre étonnement, c'est que ces deux *Confessions*, dans le texte reçu de tous, se contredisent formellement sur la question du purgatoire.

La dernière opinion de Dosithée sur le sort des âmes après la mort n'attaque pas seulement le dogme du purgatoire; elle ébranle aussi la doctrine sur le jugement particulier. Nous l'avons en effet entendu dire que le sort des réprouvés n'est pas définitivement fixé avant le jugement général. Sur ce point spécial du jugement particulier, qui est intimement lié au dogme du purgatoire, le patriarche de Jérusalem a eu des prédécesseurs et des disciples. Parmi les prédécesseurs, il

faut compter Cyrille Lucar, avant qu'il eût adopté le sentiment contraire dans sa *Confession de foi*. On a, dans un manuscrit de Leyde, des annotations de sa main au catéchisme de Bellarmin. Le jugement particulier y est qualifié d'invention mensongère : τὸ περὶ τῆς μερικῆς κρίσεως δόγμα, ψέματα, ψευδὲς καὶ ἐπίπλαστον. Cf. E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe* siècle, t. I, p. 242. Malgré l'approbation donnée en 1643 par les quatre patriarches d'Orient à la *Confession* orthodoxe de Pierre Moghila, qui enseigne expressément l'existence du jugement particulier, le patriarche de Constantinople, Méthode, répondant à une consultation dogmatique des Russes, aux alentours de 1668-1669, rejetait ce jugement en ces termes : *Nos vero unum et solum judicium agnoscimus coram Dei tribunali in die resurrectionis, et tunc putamus animas unitas corpori accepturas esse coronam aut damnationem; e corporibus vero abeuntes legimus solum præsentire futuram gloriam aut pœnam*, t. V des manuscrits d'Eusèbe Renaudot conservés à la Bibliothèque nationale de Paris, p. 305 sq. Cf. Malvy-Viller, La *Confession orthodoxe*, Paris, 1927, p. 165-166.

3° *Sur la fin du XVIIIe siècle*, d'autres négateurs du jugement particulier apparaissent dans l'Église grecque. Eugène Bulgaris († 1806) et ses disciples Athanase de Paros († 1813) et Théophile Papaphilos sont de ce nombre. Sans doute ces théologiens ne repoussent directement le jugement particulier qu'en tant qu'il implique la rétribution immédiate après la mort. Mais il est incontestable que cette négation favorise l'opinion de Mélèce Syrigos et de Dosithée sur la délivrance des damnés par les prières de l'Église, avant le jugement dernier. Théophile Papaphilos, du reste, Ταμεῖον ὀρθοδοξίας, éd. d'Athènes, 1908, p. 201, déclare que l'enfer demeure ouvert jusqu'au jugement général, et que les prières de l'Église peuvent en faire sortir les âmes.

Les théologiens russes de la fin du XVIIIe siècle et de la première moitié du XIXe jusque vers 1840 sont sous l'influence de la théologie protestante. La *Theologia christiana* de Théophane Procopovitch, telle qu'elle est éditée par Samuel Mislavskii (1782-1784), garde le silence sur les suffrages pour les morts. Le métropolite de Moscou, Platon Levkhine (†1812) fait de même dans sa célèbre *Théologie chrétienne abrégée*, composée pour son élève, le tsarévitch Paul Pétrovitch (1re éd., Pétersbourg, 1765). Mais Théophylacte Gorskii († 1788), dans son manuel de théologie dogmatique intitulé *Orthodoxæ orientalis Ecclesiæ dogmata seu doctrina christiana de credendis*, nie expressément tout état intermédiaire entre la béatitude et la damnation. *Facile hinc intelligitur*, dit-il, *quid de illorum existimandum sit sententia qui sine ullo fundamento statum quemdam medium admittunt. Erroribus eorum sequentia recte opponuntur :* a) *Quod Scriptura sacra duos tantum status post hanc vitam commemoret, inferni et beatitudinis* (*Matth.*, VII, 23; XIII, 30; *Marc.*, XVI, 16; *Luc.*, XVI, 22); b) *Exemplo latronis qui cum Christo crucifixus est* (*Luc.*, XXIII, 43), *Lazari, Stephani, patet quod homines pii post mortem, qua animam, statim ad beatitudinem perveniant, impii vero ad locum damnatorum deferantur. Op. cit.*, Moscou, 1831, p. 290. Dans cette édition de Moscou, qui est la dernière, une note a été ajoutée qui contredit formellement ce qui précède et rétablit une troisième catégorie de défunts, ceux qui sont morts dans l'espérance et le repentir sincère de leurs péchés sans avoir eu le temps de porter de dignes fruits de pénitence. A ceux-là profitent les suffrages des vivants. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. IV, Paris, 1931, p. 153.

D'après Sylvestre Lebedinskii († 1808), *Compendium theologiæ classicum*, 2e éd., Moscou, 1805, p. 555, et append., p. XXVIII, il n'existe aucun état intermédiaire entre l'état de béatitude éternelle et celui de damnation éternelle. Le purgatoire est traité par lui d'*ethnicorum inventum, pontificiorum* (= les catholiques) *commentum, indulgentiarum fundamentum, conscientiarum tormentum, marsupiorum purgamentum, clericorum papatium incrementum et simpliciorum laicorum terriculamentum.*

En 1811-1812, trois théologiens russes, Théophylacte, évêque de Riazan, Méthode Smirnov, évêque de Tver, et l'archimandrite Philarète Drozdov (le futur métropolite de Moscou), appelés à dresser la liste des divergences dogmatiques entre l'Église romaine et l'Église orientale, se trouvaient d'accord pour rejeter tout état intermédiaire, toute peine temporelle après la mort et pour interpréter la formule d'absolution prononcée sur les défunts qui est en usage dans l'Église russe dans le sens d'un simple suffrage pour les morts dont l'effet n'est pas indiqué, ou même d'un rite symbolique rappelant que le défunt, pendant sa vie, a eu foi en l'absolution sacerdotale. Théophylacte de Riazan écrivait ces paroles sibyllines : *Ecclesia orientalis credit ecclesiasticam auctoritatem jus habere absolvendi a peccatis, pænitentia manifestata. Talis absolutio potest et debet defunctis postulari, sicut et vivis, quatenus Deus ad preces quum vivorum tum defunctorum attendere potest.* Voir les *Réponses* de ces trois théologiens dans les *Tchteniia de la Société impériale d'histoire et d'archéologie russes de l'université de Moscou*, t. I, 1870, p. 1-44. Cf. art. PHILARÈTE DROZDOV, t. XII, col. 1389.

4° Expulsée, durant quelques années, des séminaires et des académies ecclésiastiques russes par la réforme de Protasov, la doctrine niant tout état intermédiaire avait de nouveau commencé à y pénétrer dans ces dernières années par des manuels de théologie dogmatique et polémique. Non seulement on niait couramment l'existence de toute peine temporelle pour le péché pardonné durant la vie ou après la mort, mais on enseignait la délivrance de certains damnés par les prières de l'Église et la mitigation de leurs peines. C'est le cas pour le *Cours* et le *Manuel de théologie dogmatique orthodoxe* de N. Malinovskii, où se lit le passage suivant : « En enfer, se trouvent des âmes non complètement endurcies dans le mal, qui peuvent concevoir de vifs sentiments de repentir pour les péchés commis durant leur vie, les détester et tendre par l'esprit et le cœur vers le bien négligé ici-bas. En vertu d'une loi de la miséricorde divine, ces âmes peuvent être délivrées des tourments de l'enfer, par l'oblation du sacrifice non sanglant et par l'intervention des saints de l'Église céleste et du Sauveur lui-même. » *Esquisse de théologie dogmatique orthodoxe*, t. II, Serghiev-Possad, 1908, p. 472. C'est bien la possibilité d'une pénitence salutaire après la mort que nous enseigne ici le théologien russe. Contre le dogme catholique du purgatoire il fait valoir la parabole du Lazare et du mauvais riche, le salut immédiat du bon larron, « qui, d'après les postulats de la doctrine romano-catholique, aurait dû être livré à des peines purificatrices et qui entendit pourtant de la bouche du Sauveur ces paroles : *Hodie mecum eris in paradiso.* »

I. Perov, dans sa *Théologie polémique* (*Oblitchitelnoe bogoslovie*), 6e éd., Toula, 1905, parle à peu près comme Malinovskii. Des vestiges du purgatoire latin, dit-il, se rencontrent chez certains auteurs anciens, comme Origène, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, mais l'opinion privée de quelques docteurs ne saurait prévaloir contre le sentiment unanime de l'Église universelle exprimé dans les canons du Ve concile œcuménique. La doctrine du purgatoire disparaît avec son fondement, qui n'existe pas, à savoir la peine temporelle vindicative pour les péchés. Les textes scripturaires sur lesquels s'appuie cette doctrine sont dénués

de valeur probante. En particulier le passage de II Mac., XII, 43 sq., se rapporte non à un péché véniel, mais à une faute très grave. Par les prières de l'Église, les âmes des défunts sont délivrées de l'enfer, et leurs péchés leur sont remis, quelle qu'en soit la gravité. Seul le péché contre le Saint-Esprit est excepté. *Op. cit.*, p. 105-109.

Même doctrine dans le manuel de théologie polémique d'I. Tronskovskii, *Oblitchitelnoe bogoslovie*, 2e éd. Moghilev, 1889, p. 96-103. Cet auteur s'en prend aux théologiens russes qui ont voulu faire des *télonies* de l'air le séjour des âmes d'un état intermédiaire. Cet état intermédiaire n'existe pas, et les *télonies* ne sont que la description figurée du jugement particulier, jugement que toutes les âmes subissent. On ne peut donc confondre les *télonies* avec le purgatoire.

A. Temnomierov, dans sa *Doctrine de la sainte Écriture sur la mort et la vie après la mort*, Petrograd, 1899, p. 170 sq., enseigne lui aussi que seul le péché contre le Saint-Esprit est irrémissible après la mort. Si la parabole de Lazare et du mauvais riche paraît enseigner l'impossibilité d'être délivré de l'enfer, cela vient de ce que le Sauveur l'a prononcée avant l'offrande du sacrifice rédempteur. Mais, descendu aux enfers après sa mort, il offrit à toutes les âmes qui y étaient détenues la possibilité de se repentir et de se délivrer des liens du diable.

Quoique moins nombreux que chez les Russes, des partisans d'une délivrance des réprouvés par les prières de l'Église se rencontrent aussi chez les Grecs de notre époque. Voir, par exemple, Jean Cassianos, Ἀπόκρισις εἰς τὴν ἐγκύκλιον τοῦ ἐνάτου Πίου Ῥώμης, Corfou, 1848, p. 58, qui, après avoir nié tout état intermédiaire, ajoute que la porte de l'enfer n'est pas encore fermée.

IV. Le groupe des indécis. — Nous venons d'entendre deux groupes de théologiens nettement opposés les uns aux autres sur la question du purgatoire. Les uns admettent, les autres nient l'existence, après la mort, d'un état intermédiaire entre l'état de béatitude et l'état de damnation. Tous reconnaissent que les suffrages de l'Église sont profitables aux défunts; mais, tandis que les premiers restreignent l'efficacité de ces suffrages aux âmes de ceux qui sont morts dans le repentir sans avoir fourni une satisfaction suffisante pour leurs péchés, les seconds en étendent le bénéfice à tous les habitants de l'enfer. Si tous ne sont pas délivrés — et l'on n'exclut guère de la délivrance que les grands scélérats et ceux qui ont commis le péché contre le Saint-Esprit — tous éprouvent au moins un adoucissement à leurs tourments. Du reste, la plupart des théologiens du premier groupe sont favorables eux aussi à une mitigation des peines des damnés par les prières de l'Église. Chacun des deux groupes a toujours eu, depuis le concile de Florence jusqu'à nos jours, des représentants, plus ou moins nombreux suivant les temps et les lieux, au sein de l'Église gréco-russe.

A côté de ces deux groupes aux positions nettement tranchées il en existe un troisième, dont la pensée se révèle fort obscure et fort équivoque, au point de friser parfois la contradiction. L'existence de ce tiers parti ne doit pas nous surprendre. Mis en présence de deux confessions de foi également approuvées par les autorités ecclésiastiques et se contredisant formellement sur l'existence d'un état intermédiaire après la mort, il était fatal qu'un certain nombre d'esprits essayassent de tout concilier, ou du moins évitassent de prendre clairement position. C'est surtout au XIXe siècle et dans la période contemporaine qu'on rencontre de ces indécis, dont la pensée fuyante échappe à quiconque veut la fixer dans une formule précise.

Certains théologiens de cette catégorie adoptent une attitude purement négative. Il leur suffit de rejeter le purgatoire latin, son feu, son troisième lieu, sans dire ce qu'ils pensent eux-mêmes de l'état des âmes après la mort et de l'efficacité des prières de l'Église.

D'autres affirment simplement que l'Église prie pour ceux qui sont morts *dans la foi* et que cette prière leur est profitable.

D'autres apportent des témoignages d'auteurs qui se contredisent et laissent au lecteur le soin de deviner leur propre pensée.

On en rencontre enfin qui commencent par nier et un état intermédiaire et un troisième lieu, à la façon des polémistes antilatins les plus radicaux. Puis, quand ils viennent à parler des commémoraisons pour les défunts en usage dans l'Église orientale, vous les voyez réédifier ce qu'ils ont renversé, distinguant nettement une catégorie d'âmes distinctes des élus et des réprouvés, auxquelles sont destinés les suffrages des vivants. Donnons quelques exemples empruntés spécialement à cette dernière classe de théologiens.

Dans une dissertation sur les *Commémoraisons des défunts*, publiée en 1821 dans la revue russe *Khristianskoe Tchtenie (Lecture chrétienne)*, p. 169-199, l'auteur anonyme commence par nier tout état intermédiaire entre le ciel et l'enfer, ajoutant que quelques damnés peuvent être délivrés de l'enfer par les prières de l'Église. Répondant à l'objection que cette délivrance est impossible d'après la parabole du riche et de Lazare, il déclare que sans doute les pécheurs détenus en enfer ne peuvent par eux-mêmes et à leur gré passer de l'Hadès au ciel et dans le sein d'Abraham, mais que ce passage est possible par la volonté de celui qui a entre les mains les clefs de l'enfer et de la mort. Vous croiriez, après avoir lu ces déclarations, avoir affaire à un adversaire décidé du purgatoire. Quelle n'est pas votre surprise quand, continuant la lecture, vous entendez notre théologien préciser que ceux-là seuls peuvent être délivrés, qui, durant leur vie, ont eu en eux quelques semences de bien et sont morts dans la foi et la pénitence ou qui, bien qu'ils aient mené une vie vraiment chrétienne, ont contracté quelques-unes de ces fautes légères qui échappent à l'infirmité humaine. C'est pour ceux-là, et non pour les impénitents et les pécheurs endurcis, que les prières de l'Église sont efficaces.

Bien vague et ambigu est l'enseignement de Philarète Drozdov dans son *Catéchisme détaillé*, revisé, en 1839, par ordre de Protasov, sur l'efficacité de la prière pour les morts. Il dit que cette prière aide les âmes de ceux qui sont *morts dans la foi* à parvenir à la bienheureuse résurrection, mais il ne précise pas le sens de mourir dans la foi. De même, dans le *Rite de réconciliation des Latins passant à l'Église russe*, composé par lui, on pose au prosélyte la question suivante : « Crois-tu que les âmes des défunts ne tirent aucun profit du feu du purgatoire, qui de fait n'existe pas, mais que les aumônes et les prières faites pour eux et surtout le sacrifice non sanglant leur apportent un grand soulagement et rafraîchissement? » Cf. A. Maltzev, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, p. 156.

Sylvestre Malevanskii, au t. v de son *Essai de théologie dogmatique orthodoxe, avec un exposé historique des dogmes*, Kiev, 1897, p. 133-143, rejette, au nom de l'Église orthodoxe, tout état et tout lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer; mais en même temps il confesse que le sort des pécheurs morts dans la foi peut être adouci et même changé en mieux par les suffrages des vivants. Pour étayer ses affirmations il en appelle à la fois à la *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila et à la *Confession* de Dosithée, dont on sait l'opposition irréductible. Qui nous dira ce que Sylvestre pense au juste sur la question?

Le comble de la confusion apparaît chez le Grec

J. Mesoloras, qui dresse successivement contre le purgatoire des Latins la *Confession de foi* de Métrophane Critopoulos, dont la doctrine est catholique, la *Confession orthodoxe*, qui enseigne la délivrance des damnés par les prières de l'Église, les *Réponses aux réformés* de Jérémie II, qui rendent de nouveau un son catholique, les injures des protestants traitant le purgatoire de tromperie diabolique. Vient ensuite un chapitre sur les suffrages de l'Église, qui décrit leur efficacité en empruntant les paroles de Métrophane Critopoulos et de Jérémie II. Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, t. II, 2e part., Athènes, 1901, p. 113-117, 395-399.

Nous voyons également Chrestos Androutsos, professeur à l'université d'Athènes, se contredire à quelques années de distance. En 1901, dans la première édition de sa *Symbolique*, malgré quelques expressions obscures, il enseigne l'existence d'une troisième catégorie de défunts, ceux qui sont morts dans la pénitence sans avoir montré de dignes fruits de pénitence. Ceux-là vont en enfer, où ils subissent des peines pour leurs péchés. Ils peuvent être délivrés, ou du moins soulagés par les prières de l'Église; mais cet effet dépend, en dernier ressort, de la seule miséricorde de Dieu, dont nous ignorons les desseins; de sorte que l'incertitude plane sur cette délivrance. Συμβολικὴ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου, Athènes, 1901, p. 315-323. Cela n'empêche pas Androutsos de donner en note l'art. 18 de la *Confession* de Dosithée, qui dit que les âmes de l'état intermédiaire ont l'espérance certaine d'être délivrées de leurs peines avant le jugement général. En 1907, le même théologien, dans sa *Théologie dogmatique*, après avoir nié tout état intermédiaire, toute peine temporelle après la mort comme contraire à la doctrine du jugement particulier, et avoir fait sienne l'opinion de Marc d'Éphèse et de Mélèce Pigas sur la rémission simultanée de la coulpe et de la peine du péché, se trouve fort embarrassé pour assigner un but à la prière pour les défunts. Non seulement il ne veut point décider de quelle nature sont les péchés qui peuvent être remis après la mort, mais il déclare qu'il faut s'abstenir de toute recherche curieuse sur la nature et le mode de l'efficacité des suffrages de l'Église. Ce qui est sûr, dit-il, c'est que ces suffrages sont utiles à ceux qui les font. Puis il paraît revenir à la doctrine catholique en écrivant : « L'opinion de quelques anciens Pères enseignant que les suffrages sont utiles à ceux qui n'ont pas péché mortellement ou ont fait une pénitence imparfaite est une doctrine logiquement déduite et tout à fait recevable : παρέχει δίδαγμα λογικῶς καὶ κατὰ πάντα λόγον ἀποδεκτόν. » Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athènes, 1907, p. 434; voir p. 428-433 et 435. Qui ne voit que la conséquence logique des principes posés par le théologien grec serait que les suffrages ne peuvent avoir qu'une destination : mitiger les peines des réprouvés?

Il arrive parfois qu'un même théologien tienne un langage différent, suivant qu'il polémise contre les Latins ou qu'il expose pacifiquement la doctrine de son Église. C'est le cas, par exemple, d'Alexandre Stourdza. Dans son opuscule intitulé *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe*, Weimar, 1816, p. 69-70, où il attaque le purgatoire des Latins, il parle de l'efficacité de la prière pour les morts en des termes qui paraissent mettre en doute cette efficacité. Au contraire, dans son autre ouvrage intitulé *Double parallèle*, Athènes, 1849, p. 74, il se range clairement parmi les partisans de la doctrine catholique. « Nous voyons chaque jour, dit-il, un très grand nombre de pécheurs, nos frères, mourir avec pénitence, mais avant d'avoir subi la peine temporelle de leurs transgressions ici-bas. Souvent, pour suppléer à ces peines temporelles et affermir les âmes repenties dans la pénitence, l'Église leur impose des exercices pieux, que l'on désigne sous le nom de peines canoniques. Or, que des chrétiens meurent avant de les avoir accomplis, ou subitement et sans préparation efficace, bien qu'en état de grâce, c'est pour eux que la sollicitude maternelle de l'Église a institué des oraisons et des commémoraisons incessantes. »

V. L'OBJET DE LA PRIÈRE POUR LES MORTS D'APRÈS LES LIVRES LITURGIQUES DU RITE BYZANTIN ET D'APRÈS LES ADVERSAIRES DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE. — 1° *Dans le rite byzantin, comme dans tous les autres rites orientaux et occidentaux, la prière pour les morts tient une grande place.* — L'Église gréco-russe moderne est toujours restée fidèle aux usages anciens sur ce chapitre et, loin de diminuer les commémoraisons et pratiques pieuses en faveur des défunts, elle les a plutôt multipliées.

Les commémoraisons pour les défunts en usage dans l'Église gréco-russe se divisent en trois catégories : les commémoraisons communes ou générales, les commémoraisons privées et les commémoraisons mixtes.

Il y a deux commémoraisons générales : celle du samedi de l'*Apocreo*, ou samedi précédant le dimanche qui correspond à notre dimanche de la Sexagésime, et celle de la vigile de la Pentecôte ou du *samedi des âmes* (ψυχοσάββατον). La première est postérieure au IXe siècle, quoi qu'en dise Nicéphore Calliste, qui la fait remonter au temps de Julien l'Apostat, *Hist. eccl.*, l. X, c. XII, *P. G.*, t. CXLVI, col. 473-474. Elle regarde spécialement les fidèles chrétiens qui ont vécu dès l'origine et sont morts en exil, ou en mer, ou dans les montagnes et les précipices, ou de quelque autre accident imprévu, et ont été privés de la sépulture ecclésiastique ou des suffrages de leurs amis et proches. La seconde, déjà en usage au monastère du Stoudion, au IXe siècle, vise tous les défunts qui sont morts pieusement depuis Adam jusqu'à nos jours. Cf. Nectaire Képhalas, Τὰ ἱερὰ μνημόσυνα, Athènes, 1892, p. 43-44, 47. On voit que cette dernière est beaucoup plus générale que la première et englobe tous les justes non encore pleinement purifiés qui ont vécu depuis le commencement du monde.

En dehors de ces deux commémoraisons solennelles, des *tropaires* spéciaux sont récités pour les morts dans l'office de chaque samedi. Le samedi, en effet, qui est le jour du repos, est consacré aux âmes des défunts dans la liturgie byzantine.

Les commémoraisons privées sont celles qui regardent chaque défunt en particulier. L'usage d'offrir le sacrifice eucharistique pour chaque défunt le jour de la sépulture et les troisième, neuvième et quarantième jours après la mort est très ancien puisqu'on le trouve déjà mentionné dans les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XLII. Voir plus haut, col. 1207. L'Église gréco-russe a conservé toutes ces commémoraisons et en a ajouté de nouvelles, à savoir celles du jour anniversaire, du troisième mois et du sixième mois après la mort. Cf. Métrophane Critopoulos, *Confession de foi*, c. XX, éd. Kimmel-Weissenborn, *op. cit.*, t. II, p. 195. Les Gréco-Russes ont aussi l'habitude de faire célébrer des messes pour leur défunts tout comme cela se pratique chez les catholiques. Ils ont même conservé un vestige de la pratique des anciens chrétiens, qui plaçaient des mets sur les tombes pour en faire bénéficier les pauvres et les ministres du culte : nous voulons parler de l'offrande des *colybes* (τὰ κόλυβα) aux commémoraisons des défunts. Les *colybes* sont un genre de gâteaux où dominent les grains de froment à peine cuits. Les liturgistes en donnent diverses interprétations mystiques. Cf. Siméon de Thessalonique, *De ordine sepulturæ*, *P. G.*,

l. CLV, col. 688-692; Gabriel Sévère, Περὶ τῶν κολλύβων, opuscule édité par Richard Simon, *Fides Ecclesiæ orientalis*, Paris, 1671, p. 23-30; Goar, *Euchologium Græcorum*, éd. de Venise, 1730, p. 521-527; L. Petit, *La grande controverse des colybes*, dans *Échos d'Orient*, t. II, 1899, p. 321-331.

Les commémoraisons mixtes sont celles qui se font chaque jour à la messe. On les appelle *mixtes* parce que le célébrant prie à la fois pour tous les défunts en général et pour ceux dont les noms sont portés aux diptyques en particulier. Chacune des messes de saint Jean Chrysostome et de saint Basile a un double *Memento* des morts, l'un au moment de la préparation des oblats (προσκομιδή), l'autre après la consécration à la lecture des diptyques des morts.

2° *L'Église byzantine prie donc pour les défunts, mais pour quels défunts?* — C'est la question qu'il importe de préciser. A priori, on ne peut pas dire que la prière pour les défunts implique nécessairement la doctrine catholique du purgatoire. Nous venons de voir, en effet, toute une catégorie de théologiens gréco-russes repoussant radicalement cette doctrine et trouvant cependant un objet à la prière pour les morts. Cet objet, d'après eux, est d'abord la mitigation des peines des réprouvés, et cette mitigation, un grand nombre de théologiens de l'autre groupe l'admettent aussi. C'est ensuite la délivrance même des damnés, qu'il s'agisse de délivrances, très rares et exceptionnelles, ou bien d'un effet normal des suffrages de l'Église, parce que, à en croire ces théologiens, le sort des damnés ne serait pas définitivement fixé avant le jugement dernier, la porte de l'enfer resterait ouverte jusqu'à la résurrection générale. Inutile de répéter ici les noms de ceux qui enseignent pareille doctrine. Voyons donc si les livres liturgiques de l'Église byzantine leur donnent tort ou raison.

Tout d'abord, certains passages de ces livres paraissent indiquer que l'Église prie pour tous les fidèles défunts en général, y compris les saints et les justes. Dans le texte de la messe byzantine, au *Memento* qui suit la consécration, le prêtre récite cette prière :

De même, nous vous offrons ce sacrifice raisonnable pour ceux qui se sont endormis dans la foi, ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσαμένων : pour les anciens, les pères, les patriarches, les prophètes, les apôtres, les prédicateurs, les évangélistes, les martyrs, les confesseurs, les continents et tout esprit qui a été consommé dans la foi, en particulier pour la très sainte, immaculée, bénie au-dessus de tous, et notre glorieuse reine Marie, mère de Dieu, toujours vierge, pour saint Jean le précurseur et prophète, les saints et très illustres apôtres, aussi pour saint N..., dont nous célébrons aujourd'hui la mémoire, et pour tous les saints : par leurs prières, ô Dieu, protégez-nous.

Ce passage a été diversement interprété par les théologiens et les liturgistes byzantins. Aucun, sans doute, n'a osé prétendre que l'Église de la terre implorait pour les saints du ciel la rémission de quelque péché ou peine due au péché; mais un grand nombre, c'est-à-dire ceux qui n'accordent aux âmes justes, avant le jugement dernier, qu'une béatitude commencée et très imparfaite, ont déclaré que par cette prière l'Église demandait pour ces âmes une augmentation de bonheur, un progrès dans la béatitude, et ils ont pu parler ainsi sans se contredire. Siméon de Thessalonique, en plusieurs endroits de ses écrits, enseigne que le saint sacrifice est offert pour les saints et qu'ils en retirent un degré de gloire et de bonheur de plus : κομιζόμενοι καὶ οὗτοι ἀνάβασιν — δόξης καὶ ἀναβάσεως μείζονος μετέχουσι — μείζων ἡ κάθαρσις καὶ ἀνάβασις χορηγεῖται. Cf. *De sacra liturgia*, c. XLIV; *De ordine sepulturæ*, c. CCCLXXIII, *P. G.*, t. CLV, col. 280-281, 693, 718. Marc d'Éphèse dit quelque chose de semblable au concile de Florence. Cf. *Orat.* I *de purgatorio*, 3; *Orat.* II, 12, *P. O.*, t. XV, p. 43-44, 121. La même interprétation se rencontre dans le *Grand catéchisme* de Laurent Zizanii (cf. *Trudy de l'Académie de Kiev*, t. II, 1898, p. 241) et dans l'Ἐγχειρίδιον du patriarche Dosithée contre les calvinistes, éd. cit., p. 82. Ajoutons que, sans tomber dans l'erreur de ceux qui retardent pour les justes la béatitude essentielle, c'est-à-dire la vision de Dieu, jusqu'au jugement général, on peut admettre que les saints reçoivent un surcroît de béatitude accidentelle de l'oblation du sacrifice de la messe, en tant qu'ils se réjouissent de toute œuvre bonne procurant la gloire de Dieu et le salut des âmes. Plusieurs saints et auteurs spirituels s'expriment dans ce sens. Cf. sainte Gertrude, *Præco divini amoris*, l. IV, c. LIII. P. Faber, *Tout pour Jésus*, c. IV, § 4. La prière de la liturgie byzantine pour les saints peut donc être considérée comme une vraie prière à laquelle il est facile de trouver un sens acceptable.

Mais l'Église byzantine, dans ses offices, prie surtout pour une catégorie spéciale de défunts qu'elle caractérise par l'une des expressions suivantes : 1. ceux qui sont morts, se sont endormis, ont trépassé dans la foi : οἱ ἐν πίστει κεκοιμημένοι, οἱ πιστοὶ μεταστάντες, οἱ πιστῶς μεταστάντες, ὁ πίστει κοιμηθείς, ὁ μεταστὰς πίστει, etc.; 2. ceux qui sont morts ou ont trépassé avec l'espérance de la vie éternelle, appuyés sur l'espérance de la résurrection de la vie éternelle : οἱ ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου κοιμηθέντες, μεταστάντες, οἱ ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως, ζωῆς αἰωνίου, etc.; 3. ceux qui sont morts dans la foi et affermis dans l'espérance de la vie éternelle : ὁ πίστει θανεὶς ἐπ' ἐλπίδι τῆς αἰωνίου ζωῆς, οἱ πίστει κεκοιμημένοι καὶ ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου, etc.; 4. les expressions les plus claires sont celles qui ajoutent aux précédentes l'idée de la pénitence, de la piété, de l'union au Christ. Ainsi, dans la liturgie de saint Jean Chrysostome, au moment où il découpe les parcelles (μερίδες) pour les morts, le prêtre adresse au Christ cette prière : « Pardonne, ô Christ! à tous ceux qui sont morts dans l'espérance de la résurrection de la vie éternelle en communion avec toi, à nos pères et frères orthodoxes : καὶ πάντων τῶν ἐν ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου τῇ σῇ κοινωνίᾳ κεκοιμημένων ὀρθοδόξων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν, φιλάνθρωπε Κύριε, συγχώρησον. » Dans l'*Office des funérailles d'un prêtre*, se trouve l'expression : ὡς ὀρθοδοξίᾳ καὶ μετανοίᾳ σοι προσδραμόντα ἐν πίστει. Souvent revient la courte expression : ceux qui ont pieusement trépassé, οἱ εὐσεβῶς μεταστάντες.

Si telle de ces expression, prise isolément, par exemple la première, reste vague, et pourrait à la rigueur s'appliquer à des fidèles morts en état de péché grave, il n'en va pas de même si on les prend toutes ensemble. Dans ce cas, elles ne peuvent désigner que les justes qui ont encore besoin qu'on prie pour eux et qu'on leur obtienne la rémission de leurs péchés ou des suites de leurs péchés. Et c'est bien en effet ce que l'Église demande d'abord pour eux : « Remets-leur, ô Christ! leurs fautes volontaires et involontaires. Par ta miséricorde délivre de ses péchés ton serviteur, que tu as transporté auprès de toi plein de foi : ἄφες αὐτοῖς τὰ ἑκούσια πταίσματα καὶ τὰ ἀκούσια. » Cf. *Office du samedi des âmes* et *Rite des funérailles d'un prêtre*. De même, dans la messe de saint Jean Chrysostome, le sacrifice est offert pour la *rémission des péchés des défunts*, ὑπὲρ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν. Mais le plus souvent l'Église sollicite pour ceux-là l'entrée dans la béatitude, le séjour lumineux où resplendit la lumière de la face de Dieu, séjour d'où sont absentes la tristesse et les larmes, le repos dans la terre des vivants, dans les tabernacles des justes, la possession des biens éternels, les délices du

paradis, la joie éternelle, le repos dans le lieu du rafraîchissement avec les saints de Dieu, avec les esprits des saints consommés, le royaume des cieux, la vie éternelle, etc. Il est évident que ces souhaits de l'Église ne visent pas les réprouvés, mais des âmes justes encore imparfaites.

Une objection pourtant se présente. En plusieurs endroits des offices des deux commémoraisons générales, on demande pour les défunts morts dans la foi la délivrance de la géhenne, des tourments de l'enfer, voire du feu éternel, du feu toujours ardent et des épaisses ténèbres, du grincement des dents et du ver qui ne cesse de punir : Πυρὸς ἀεὶ φλέγοντος καὶ ἐκ σκότους ἀφεγγοῦς, βρυγμοῦ ὀδόντων καὶ σκώληκος ἀλήκτως κολάζοντος καὶ πάσης τιμωρίας ῥῦσαι, Σωτὴρ ἡμῶν, πάντας τοὺς θανόντας πιστῶς. *Office du samedi de l'Apocreo.* On sait que des expressions semblables se rencontrent dans la liturgie latine et l'on connaît les réponses de nos théologiens. La plupart rapportent ces prières au moment de la mort alors que l'âme du défunt va paraître devant Dieu pour être jugée. Mais on devine que des théologiens adversaires de la doctrine du purgatoire les prennent dans leur sens obvie et en tirent un argument en faveur de leur opinion sur la délivrance des damnés, du moins d'une certaine catégorie de damnés, à savoir de *ceux qui sont morts dans la foi*, comme disent les prières liturgiques. Même les théologiens qui admettent l'existence d'un état intermédiaire, comme Marc d'Éphèse et Georges Scholarios, voient dans ces prières la preuve que l'Église prie en général pour tous les défunts, même pour les damnés, soit pour en délivrer quelques-uns, ne serait-ce que d'une manière miraculeuse et tout à fait exceptionnelle, soit du moins pour leur obtenir un soulagement dans leurs tourments. Ils trouvent une confirmation de leur sentiment non seulement dans les textes cités plus haut, mais aussi dans les récits légendaires de la délivrance de quelques damnés qui ont pénétré dans les livres liturgiques avec le discours du pseudo-Damascène *au sujet de ceux qui sont morts dans la foi* et surtout avec l'*office de l' « euchelæon » ou extrême-onction des morts*, qui remonte au XII-XIIIe siècle. Cf. M. Jugie, *Theologia Orientalium*, t. III, p. 489. Dans cet office se lit le passage suivant, qui paraît rebelle à toute interprétation bénigne : « Nous vous rendons grâces, ô le tout-bon! de ce que, par les supplications de vos saints, vous délivrez des liens, des ténèbres et de la prison ceux qui ont été enlevés à l'improviste sans avoir fait aucune pénitence et sont détenus dans l'enfer : ὅτι τοὺς ἀνετοίμως ἁρπαγέντας καὶ ἀμετανοήτως καὶ τῷ ᾅδῃ κατεχομένους δι' ἐντεύξεων τῶν δούλων σου ἀνίεις τῶν δεσμῶν καὶ λυτροῖς τοῦ σκότους καὶ ἀνάγοις τῆς φυλακῆς. » Cf. Allatius, *De libris ecclesiasticis Græcorum*, Paris, 1641, p. 129. Dans une autre oraison du même office, on invoque l'exemple de la délivrance de Trajan et de Falconilla pour solliciter une faveur semblable à l'endroit de ceux pour qui l'on prie.

Il ressort de ce qui précède que, tout favorables qu'ils sont dans leur ensemble à la doctrine du purgatoire, les livres liturgiques byzantins ne fournissent pas un argument absolument apodictique en faveur du dogme catholique. Leurs expressions restent trop vagues pour dirimer la controverse entre partisans et adversaires du dogme. Ils renferment même quelques textes constituant une objection sérieuse. Pour un catholique admettant comme une vérité incontestable que l'Église ne prie pas pour les damnés, les expressions des livres liturgiques s'entendent tout naturellement de la prière pour cette catégorie de défunts que nous appelons les âmes du purgatoire; mais, pour les fidèles d'une Église où a pénétré si avant l'idée de la mitigation des peines des damnés, voire de leur délivrance, ces mêmes expressions perdent de leur clarté, et une interprétation officielle de l'Église serait nécessaire pour lever toute difficulté.

VI. Conclusion. — Cette interprétation officielle et définitive, l'Église gréco-russe est-elle capable, à elle seule, de la donner jamais? L'exposé historique qu'on vient de lire nous fournit la réponse. Cette Église, depuis sa séparation d'avec l'Église catholique, a perdu, en fait, tout magistère infaillible. D'après les principes mêmes de la bonne moitié de ses théologiens, le seul organe de l'infaillibilité de l'Église est le concile œcuménique. Or, de l'aveu moralement unanime des théologiens gréco-russes, le dernier concile œcuménique a été le IIe de Nicée, en 787. Depuis cette époque, la voix infaillible de l'Église n'a été entendue sur aucun des points venus en discussion. Toutes les controverses avec les catholiques ou les protestants rentrent donc dans la catégorie des questions qui attendent encore une solution définitive. La controverse sur le purgatoire est naturellement de ce nombre. L'impuissance doctrinale de l'Église gréco-russe éclate même ici d'une manière particulièrement frappante puisque nous avons deux *Confessions de foi*, solennellement approuvées, donnant chacune sur l'existence d'un état intermédiaire une solution contradictoire.

On voit dès lors combien nuancée doit être la réponse à faire à la question suivante : « Quelle est, de nos jours, la doctrine officielle de l'Église gréco-russe sur le purgatoire? » Cette doctrine n'est pas simplement ce que déclarèrent et acceptèrent les Grecs au concile de Florence. Ce n'est pas non plus simplement la contradiction du dogme défini au concile. C'est, si l'on veut, ceci et cela, le pour et le contre. Ou plutôt il vaut mieux dire : L'Église gréco-russe, actuellement, n'a aucun enseignement arrêté sur la question, et ne peut en avoir, tant qu'elle restera ce qu'elle est. Chez elle, cette question appartient toujours au domaine de la libre discussion, et les thèses contradictoires ont chacune leurs partisans.

Les sources ont été indiquées au cours de l'article. Nos considérations préliminaires sont éclairées par ce que nous avons dit dans notre article *La question du purgatoire au concile de Ferrare-Florence*, dans *Échos d'Orient*, t. XX, 1921, p. 269-282. La doctrine de l'Église russe moderne est bien étudiée par A. Bukowoskii, *Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie*, Paderborn, 1911. On trouvera une étude d'ensemble avec des développements au t. IV de notre *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, Paris, 1931, p. 16-21, 84-178.

M. Jugie.

3. PURGATOIRE CHEZ LES NESTORIENS ET LES MONOPHYSITES. — I. La doctrine du purgatoire dans l'Église nestorienne. II. La doctrine du purgatoire dans les Églises monophysites.

I. La doctrine du purgatoire dans l'Église nestorienne. — Il ne faut point chercher dans la plus ancienne des Églises séparées d'Orient une doctrine nettement caractérisée sur la question précise du purgatoire. Cette Église a cependant conservé, dans son usage liturgique, les éléments essentiels de cette doctrine. Comme toutes les autres Églises chrétiennes de l'antiquité, elle prie, à la messe, pour les âmes des défunts « qui sont partis de ce monde dans la foi véritable », et demande pour elles la rémission des péchés commis durant la vie terrestre. On lit dans la *Liturgie dite de Nestorius* la prière suivante, où un théologien peut trouver tout l'essentiel du dogme du purgatoire : *Rogamus etiam et deprecamur te, Domine, ut memineris ad istam oblationem... omnium eorum qui decesserunt et profecti sunt ex hoc sæculo in fide veritatis, quorum nomina scis, solvens et remittens*

illis quodcumque peccaverunt aut in quo deliquerunt coram te tanquam homines proclives et passionibus circumdati. E. Renaudot, *Collectio liturgiarum orientalium*, t. II, Paris, 1716, et éd. de Francfort, 1847, t. II. Une oraison semblable se lit dans la *Liturgie* mise sous le nom de Théodore de Mopsueste : *Omnibus filiis Ecclesiæ sanctæ catholicæ, qui in fide veritatis transierunt ex hoc mundo, ut per gratiam tuam, Domine, veniam illis concedas omnium peccatorum et delictorum, quæ in hoc mundo in corpore mortali et anima mutationi obnoxia peccaverunt aut deliquerunt.* E. Renaudot, *ibid.*

Le calendrier nestorien présente ceci de particulier qu'il fond en une seule solennité nos deux fêtes de la Toussaint et de la commémoraison générale de tous les défunts. Cette solennité se célèbre le vendredi de la neuvième semaine après l'Épiphanie. Un interprète anonyme des offices ecclésiastiques ayant vécu vers le IXe siècle en dit ce qui suit : *Juste, postquam ex sanctorum universitate singulis certisque nominibus commemorationes instituimus, novissime jam omnes defunctos honoramus, ut qui inter eos digni quidem sunt, sed ignoti, honorentur; et qui peccaverunt absolvantur per commemorationem sacrificii Domini nostri, quod factum est pro peccatoribus. Quapropter omnibus simul concessa est bona commemoratio memoriæ eorum.* *Expositio officiorum Ecclesiæ*, éd. R.-H. Connolly, t. II, p. 122 (t. CXII du *Corpus scriptorum christianorum orientalium* de Chabot).

En dehors de cette commémoraison générale, les nestoriens font mémoire de chaque défunt les troisième, septième, quinzième et trentième jours après la mort. L'interprète anonyme explique la signification de chacune de ces mémoires et ajoute : *Quando commemorationem facimus et passionem, mortem et resurrectionem figuramus, per hæc condonantur debita defuncti. Dicunt enim recreari animam defuncti, quando pro ea facta est commemoratio.* *Op. cit.*, t. II, p. 139-140. Un interprète plus ancien de la liturgie, Abraham bar Lipheh (VIIe siècle), dit également que le sacrifice eucharistique profite aux morts comme aux vivants. Éd. R. Connolly, *ibid.*, p. 163.

Si les théologiens nestoriens s'en étaient tenus aux données des livres liturgiques, écho de la tradition chrétienne primitive, ils se seraient gardés de certaines erreurs sur le sort des âmes après la mort. Mais plusieurs d'entre eux se sont livrés aux spéculations philosophiques. Sous l'influence visible de la philosophie aristotélicienne, ils ont conçu l'état des âmes séparées comme un état d'inconscience et d'inactivité complète jusqu'au jugement général. Ce sommeil des puissances, ils l'attribuent à toutes les âmes indistinctement, aussi bien à celles des justes qu'à celles des pécheurs et même à l'âme de Notre-Seigneur *in triduo mortis*. Toutes subissent donc le même sort et n'éprouvent ni joie ni tristesse. Toute rétribution est remise au jour de la résurrection générale. C'est pourquoi les uns assignent à toutes les âmes indistinctement un même séjour, tandis que d'autres accordent aux âmes justes un domicile séparé et plus noble, par exemple le paradis terrestre. Le patriarche Timothée Ier (780-823) et Salomon de Bassorah (XIIIe siècle) sont de cet avis; mais Timothée a soin d'ajouter que cette différence de lieu n'influe en rien sur le sort commun des âmes : *non quod animæ justorum in paradiso delectentur, iniquorum extra paradisum crucientur; sed fiuquit uterque locus typum ejus qui post resurrectionem futurus est animabus et corporibus simul. Paradisus enim est typus regni cælorum; pariter locus extra eum positus adumbratio est exsilii extra regnum cælorum.* *Timothei I epistolæ LIX*, éd. O. Braun (t. LXVII du *Corp. script. christ. orient.*), *Epist.*, II et XIV, p. 30, 76, 181. Dans cette théorie, le purgatoire tel que nous l'entendons est évidemment supprimé. Timothée cherche cependant à sauvegarder l'efficacité de la prière pour les défunts en disant que cette efficacité sera connue et appliquée aux âmes à la résurrection générale. *Epist.*, II, p. 36 : *Fructus talis sacrificii non hoc tempore animæ et corpori innotescit, sed post resurrectionem mortuorum cognoscetur. Tunc, quando mensura peccatorum aperte cognoscetur, etiam mensura charitatis in remissione ex sacrificio Filii Dei, qui pro nobis datus est, cognoscetur.*

Tous les théologiens nestoriens n'ont heureusement pas donné dans cette rêverie. Plusieurs rejettent le sommeil des âmes, mais ils n'accordent aux justes comme aux pécheurs qu'une rétribution commencée et fort imparfaite avant le jugement général.

Sur l'efficacité même des suffrages de l'Église pour les morts soit avant le jugement dernier, soit au moment même de ce jugement (d'après les partisans du sommeil des âmes), les mêmes théologiens ne s'entendent pas. Timothée Ier parle de la *grande rémission* qui est accordée aux défunts, mais il paraît exclure la possibilité d'une délivrance définitive : *Etsi non omnino et totaliter peccata expiantur — non enim ad lacrimas et pœnitentiam fugerat is qui transivit, quando tempore hic potestatem et liberam voluntatem habuerat — tamen magna fit remissio et ita ut multiplex in ea appareat philanthropia Dei.* *Epist.*, II, p. 36. Le patriarche Timothée II (1318-1332), au contraire, fait allusion à la *délivrance* de quelques pécheurs au moins par les prières de l'Église : *Anima quæ corpore exuta est oblationibus juvatur; nam sicut anima in virtutes corporis agit, ita agere potest in animam seipsa infirmiorem... In libro Paradisi* (c'est-à-dire dans les Vies des Pères) *legitur, ob quemdam precum modum, de loco in locum, id est ex cruciatibus ad voluptates translatæ sunt animæ quorumdam peccatorum* (allusion aux récits de la délivrance de Trajan et de Falconilla). *Quum igitur anima orantis potentior sit ea quæ a corpore migravit, hæc infirmior a validiori agitur et illuminatur, atque ad recipiendum beatitudinis donum a mente activa et a Spiritu Sancto præparatur.* *Liber de sacramentis*, c. VI, cité par Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, 2e part., p. 315.

Au témoignage des missionnaires, les nestoriens de nos jours croient que les âmes des défunts sont soulagées par les prières et les bonnes œuvres des fidèles. Là se bornent les précisions qu'on peut en obtenir.

II. Dans les Églises monophysites. — L'eschatologie des groupes monophysites est, en général, moins imprécise que celle des nestoriens. Cela vient de ce que plusieurs d'entre eux, et notamment les Arméniens, ont subi l'influence de l'Occident catholique. De nos jours, l'influence doctrinale des Grecs dissidents se fait aussi sentir dans l'Église copte d'Égypte.

1° *Les liturgies.* — Tout comme les Gréco-Russes, les monophysites rejettent le purgatoire de la théologie latine; mais, à y regarder de près, on s'aperçoit que c'est au mot qu'ils s'en prennent et non à la chose qu'il signifie. La prière pour les défunts, en effet, et les divers offices, commémoraisons et suffrages qui existent dans les autres groupes orientaux sont également en honneur dans les trois églises monophysites : copte et abyssine, syro-jacobite et arménienne. On a déjà donné plus haut, col. 1207 sq., plusieurs extraits des messes coptes et syro-jacobites relatifs au *Memento* des morts. Quant à la messe arménienne, elle n'a pas moins de trois commémoraisons des défunts. Dans la première, on paraît prier pour tous les fidèles défunts en général, y compris les saints et les justes, à peu près dans les mêmes termes que nous avons rencontrés dans les messes grecques. Dans la liste des griefs contre les Arméniens que les missionnaires latins et

quelques Arméniens unis présentèrent à Rome au XIVe siècle, la prière pour les saints était incriminée. Les Arméniens se défendirent en ces termes : *Non petimus ibi pro præmemoratis, ut quiescant a pœnis, tribulationibus et laboribus ; absit! quia omnino carent miseria et habent beatitudinem æternam; sed quia sancti Dei quiescunt et gaudent de salute nostra et honore Dei, sicut angeli gaudent de salute peccatorum. Igitur petendo in missa quietem sanctorum, petimus nobis gratiam, honorare Deum et salvari et collocari cum illis.* Mansi, *Concil.*, t. XXV, col. 1004. Quelques manuscrits de l'*Explication des prières de la messe* par Chosrov le Grand († vers 972) donnent une autre interprétation. On y lit que les saints n'ont pas encore atteint la béatitude parfaite et qu'ils sont susceptibles de progrès; que du reste le bonheur des élus consiste dans une sorte de progrès indéfini : *Etsi glorificati sunt illi et in requiem ingressi, perfectionem tamen nondum assecuti sunt, sed esuriunt in dies et augmentum quærunt... Ascendunt semper in dies de gloria in gloriam. Sicut angeli, qui omni die novam scientiam et sapientiam hauriunt, ita sancti.* Cf. P. Vetter, *Chosroæ Magni, episcopi monophysitici, explicatio precum missæ*, Fribourg, 1880, p. 38, 40, 45, 47.

Ce n'est pas seulement à la messe que les Églises monophysites prient pour les défunts. Elles ont aussi diverses commémoraisons soit générales, soit particulières. Chez les Arméniens, on fait mémoire des défunts le lendemain des grandes fêtes de l'Épiphanie, de Pâques, de la Transfiguration, de l'Assomption, de l'Exaltation de la sainte croix et des saints Vartans. Cf. art. ARMÉNIE RELIGIEUSE, t. I, col. 1953. Pour un défunt, on récite des prières les premier, second, huitième, quinzième et quarantième jours après la sépulture et au jour anniversaire. Cf. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1900, p. 623-624.

Le Syrien jacobite Barhebræus (1226-1286), dans son *Nomocanon*, éd. Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X, 2e part., p. 36, recommande les commémoraisons des troisième, neuvième et trentième jours et de l'anniversaire.

Chez les Coptes, on célèbre la messe pour le défunt les troisième, septième, trentième et quarantième jours après la mort, au semestre et à l'anniversaire. Dans un de leurs catéchismes, publié récemment, à la question : « Les âmes des défunts reçoivent-elles quelque profit des prières et bonnes œuvres faites à leur intention? » on répond : « Il est sûr que les prières de l'Église, l'oblation du saint sacrifice et les œuvres de miséricorde sont profitables aux âmes de ceux qui sont morts avec quelques défauts et fautes de fragilité, mais non aux âmes de ceux qui, tombés dans le vice et l'endurcissement du cœur, n'ont pas demandé pardon ni fait pénitence. Cette vérité, l'Église universelle du Christ l'a toujours enseignée. L'Église d'Israël elle-même lui est favorable au livre des Machabées, où l'on raconte que Judas Machabée offrit un sacrifice pour les soldats morts. » Qommos Philothée, *Tanvvir al mubtad'ina fî ta'lim ad-din*, Le Caire, 1912, p. 67. Signalons pourtant que certains théologiens coptes de nos jours, tel le *qommos* (= higoumène) Jean Salâmi, enseignent que les âmes ne recevront le fruit des suffrages offerts pour elles qu'au jugement dernier. En attendant, ces âmes n'éprouvent aucun soulagement. Cf. Clément Kopp, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche*, Rome, 1932, p. 71-73 (t. XXV des *Orientalia christiana*).

2° *Les théologiens.* — On peut recueillir dans les écrits des anciens théologiens arméniens et syriens-jacobites de nombreux témoignages en faveur de la doctrine catholique du purgatoire dans ce qu'elle a d'essentiel. Qu'il nous suffise de rapporter les suivants.

Le catholicos arménien Isaac III (677-703), dans une de ses réponses canoniques, déclare qu'il n'est pas permis de faire célébrer de son vivant ses propres funérailles et des messes pour le repos de son âme, car, dit-il, les apôtres et les Pères ordonnent d'accomplir ces cérémonies après la mort, « pour le repos de l'âme et la rémission des péchés ». *Réponses aux questions de Jean le Stylite*, éd. Maï, *op. cit.*, p. 301-302.

Chosrov le Grand, dans son *Explication des prières de la messe*, écrit : *Ut dicimus sanctorum preces et intercessiones auxilio nobis esse, ita nos quoque prius defunctis succurrere debemus precibus, imprimis sancta missa, quæ est spes, vita et redemptio defunctorum.* P. Vetter, *op. cit.*, p. 39.

Les polémistes arméniens qui aux XIIIe et XIVe siècles furent les adversaires de l'union avec les Latins et attaquèrent le purgatoire maintiennent pourtant dans leurs écrits l'existence d'une troisième catégorie de défunts, à qui les suffrages de l'Église procurent soulagement et délivrance. Il est vrai que quelques-uns retardent la délivrance jusqu'au jour du jugement. Ainsi Jean Vanakan († vers 1250) déclare que les âmes des fidèles qui n'ont pas tout abandonné pour suivre le Christ et se sont souillés au contact du monde ne montent pas au ciel, mais restent sur la terre jusqu'au jugement dernier avec l'espérance d'obtenir miséricorde. Cf. Galano, *Conciliatio Ecclesiæ Armenæ cum Romana*, t. III, p. 200, Rome, 1661. Vartan le Grand († 1271), disciple de Vanakan, écrit à son tour que les âmes des pécheurs qui sont morts après la confession de leurs péchés sont seulement tourmentées par la tristesse et la crainte. Elles sont sanctifiées et purifiées par les sacrements de l'Église, par les suffrages et les sacrifices des vivants. Cette crainte et ce chagrin leur sont comptés comme expiation. Galano, *ibid.*, p. 199.

Parmi les Syriens jacobites, il faut signaler Jacques de Saroug (451-521), qu'on a pris longtemps pour un catholique. Dans une de ses nombreuses homélies publiée en 1895 par P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. V, et portant le titre : *De la fraction du pain en mémoire des défunts*, il exhorte les fidèles à faire offrir le sacrifice de la messe pour leurs défunts. « Les péchés des défunts, dit-il, sont effacés par les saintes oblations que les vivants font pour les secourir. » Et il appuie cette doctrine sur l'exemple de Judas Machabée. Il ajoute une précision importante : « Par le sacrifice de l'autel les péchés sont remis à ceux qui sont morts dans la grâce de Dieu. »

Jean, évêque de Dara au IXe siècle, parle expressément d'une catégorie de défunts distincts des élus et des damnés qui sont purifiés *par le feu* après leur mort : *Necesse est ut anima cui malitia adhæsit una sit in igne, donec sordes et malitia pravorum operum, quæ in ea congregata sunt, illo igne purificentur... Hæc autem afflictio non est ad damnationem, sed ad peccatorum purgationem et macularum... Sunt quippe qui statim in hoc mundo a malitia purgantur; et sunt etiam qui post hanc vitam per ignem juxta passiones suorum vulnerum curantur. De resurrectione corporum*, l. IV, c. XXIV, cité par Assémani, *Dissertatio de monophysitis*, p. 21-22, qui l'emprunte à Abraham Echellensis, *Notæ ad catalogum Ebedjesu*, p. 172.

Moïse bar Kepha (813-903), dans son *Traité sur l'âme*, c XLI, enseigne clairement l'utilité des suffrages des vivants pour les morts et appuie cette doctrine tant sur l'autorité de l'Écriture (II Mac ., XII 37 sq.) que sur celle des anciens Pères, spécialement de saint Jean Chrysostome, dont il cite plusieurs passages. Cf. O. Braun, *Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele*, Fribourg, 1891, p. 127-130.

Grégoire Barhebræus, dans son *Livre des rayons*, parle d'une catégorie d'âmes qui séjournent dans un

lien intermédiaire entre le ciel et l'enfer : *Anima bona, si voluptati corporis minime dedita sit, statim atque decedit, regni cælorum particeps fit, sin autem corporis voluptatibus implicita sit, ut anima Latronis qui confessus est, in paradisum Eden transfertur, ubi quum materialia omnia desideria paulatim contusa fuerint, ad gradum regni in resurrectione elevabitur. Liber radiorum*, tr. X, c. v, 3, cité par Assemani, *Dissertatio de monophysitis*, p. 23. On voit par cette dernière phrase que le purgatoire de Barhebræus doit durer jusqu'à la résurrection générale. Nous avons déjà trouvé la même opinion chez plusieurs autres Orientaux. Quant à l'utilité de la prière pour les morts, Barhebræus l'enseigne très clairement : *Animabus fidelium, nisi fœdatæ existant, aliquod gaudium spirituale est mediantibus orationibus pro eis; et si fœdatæ existant, mediantibus orationibus pro ipsis, magis curabunt expolire sua specula a maculis quæ illis adhærent, et naufragantium instar auxilium exspectantium a suis sociis, movent se ad salutem. Ego enim maximum juvamen agnosco ex orationibus. Liber radiorum*, dans Assémani, *ibid.*, p. 22, et Nairon, *Evoplia*, IIIe part., c. III, p. 316.

Ajoutons que les *Dialogues* de saint Grégoire le Grand, où la doctrine du purgatoire est si clairement indiquée, furent traduits en arabe en 779, d'après la version grecque du pape saint Zacharie. Cf. E. Renaudot, *Collectiones liturgiarum orientalium*, t. II, éd. de Francfort, p. 107. Cette traduction a dû exercer quelque influence sur les chrétiens de langue arabe.

Les sources ont été indiquées au cours de l'article. On trouvera un exposé de la doctrine sur les fins dernières dans ces Églises dans le tome v de notre *Theologia orientalium*, Paris, 1935, p. 336-347, 758-787; voir surtout p. 341-344, 774-782.

M. Jugie.

PURITANISME. — I. Notion et description. II. Historique abrégé.

I. Notion et description. — On confond assez généralement les deux termes « presbytériens » et « puritains ». Et pourtant l'article Presbytérianisme a pu être écrit presque en entier sans même que soit prononcé le nom de puritanisme. C'est qu'il y a en réalité une grande différence entre les deux notions. Le puritanisme n'est pas d'abord une doctrine incarnée dans une secte. C'est un état d'esprit devenu un concept politique et l'idéal d'un parti. Le presbytérianisme au contraire est une conception religieuse devenue une Église et même, en certains lieux, une Église d'État. Un historien anglais récent, George Macaulay Trevelyan, remarque fort justement qu'il y eut au moins trois sortes de puritains depuis l'avènement d'Élisabeth, ceux qui admettaient l'épiscopalisme, mais aspiraient à le purifier de toute souillure papiste; ceux qui trouvaient meilleur le régime « presbytérien »; enfin ceux qui voulaient abolir tout pouvoir coercitif dans l'Église et laisser les individus se constituer librement en congrégations indépendantes. *England under the Stuarts*, 14e éd., Londres, p. 61 sq. Les historiens anglais ont noté depuis longtemps que pas un des chefs puritains du Long Parlement n'était presbytérien, que ni Pym (1584-1643), ni Hampden (1594-1643), n'étaient opposés à l'épiscopalisme et que ce fut uniquement pour des raisons politiques que les puritains démocrates se jetèrent dans le système presbytérien, au temps de l'assemblée de Westminster (années 1643 sq.), pour mieux combattre le parti royaliste et gagner l'alliance précieuse de l'Écosse presbytérienne.

Il suit de là que l'on ne peut faire du puritanisme qu'une description psychologique et théologique. Deux choses ont fait le puritain : le culte de la Bible et le dogme de la prédestination calviniste.

Le puritain est avant tout l'homme d'un livre. Il ne connaît et ne veut connaître que la Bible. Elle est pour lui le code religieux, moral, social, liturgique, politique. La Bible dit tout, renferme tout, renseigne sur tout. La Bible est tout. Le *timeo hominem unius libri* doit être appliqué au puritain plus qu'à tout autre. Son livre le guide, l'inspire, le disculpe, l'absout ou le glorifie en tout ce qu'il fait. Le ton grave des grands prophètes entre dans son langage. Les images orientales de la littérature hébraïque donnent un accent étrange au sombre enthousiasme qui l'anime. Il est volontiers sentencieux, dogmatique, apocalyptique. Et ce n'est pas seulement l'expression qui est ainsi transformée, c'est aussi la pensée, la conduite, la vie tout entière. Le puritain prend en horreur les vanités du monde, l'art, la littérature profane, le théâtre, et surtout les modes et les jeux. La joie élisabéthaine, comme disent les Anglais, aussi bien que la frivolité de la cour des Stuarts, à commencer par Jacques Ier, n'ont pas eu d'adversaires plus déterminés. Le puritanisme fait profession de mépriser les jouissances sensibles. Il se pique de justice, de liberté, de *self-control* absolu, de noblesse d'âme et par-dessus tout d'obéissance à la parole divine, contenue dans la Bible. Le puritain est l'équivalent de notre janséniste, du piétiste luthérien, du stoïcien de l'antiquité. Il vise à être au-dessus de l'humanité. Il est éminemment cornélien, mais avec une nuance de raideur et d'ostentation qui confinent au pharisaïsme. Le puritanisme nous apparaît donc comme une prodigieuse exaltation et une sorte d'hypertrophie de la foi calviniste. Que les circonstances s'y prêtent, et ce fanatique, qui affecte de n'aimer que les douces et innocentes joies de la famille et de l'amitié, sera aisément sanguinaire, tout comme ces révolutionnaires de 1793 qui passaient sans transition des attendrissements d'un foyer bourgeois aux violences meurtrières des clubs.

Mais ce n'est pas seulement la lecture assidue de la Bible qui explique l'état d'esprit puritain. Il faut recourir pour le comprendre au dogme calviniste de la prédestination. Nous avons dit que le puritain est l'homme d'un livre, l'homme qui ne peut remuer la tête sans qu'il tombe de ses lèvres une sentence biblique, un verset de psaumes ou une adjuration des prophètes d'Israël. Mais nous devons maintenant compléter cette définition : le puritain est l'homme qui se sait « prédestiné ». Et comment le sait-il? Précisément par ce goût de la parole sacrée qu'il découvre en lui. De la Bible il passe à l'ivresse de la prédestination. C'est que pour Calvin, comme du reste pour Bucer, l'évolution psychologique et morale d'un élu est quelque chose de saisissable, de perceptible, et qui diffère de tout au tout de l'évolution du réprouvé. Les élus forment au sein de la société religieuse un cercle privilégié. La loi divine reluit dans leur existence tout entière. Ils se tiennent donc d'autant plus droits et raides devant la masse méprisable des réprouvés — à qui Dieu a refusé les grâces qui conduisent au salut — qu'ils se sont inclinés plus bas devant Dieu, dans le sentiment profond et exquis de leur impuissance. Le puritain est ainsi une Bible vivante. Il ne possède pas seulement la Bible comme un livre où sont renfermés tous les secrets. Il la vit, il la réalise, il en accuse les traits, il la résume en ses actes, dans ses attitudes morales et religieuses. On voit en lui, par transparence, à la fois la Loi et l'Évangile, que Luther opposait et que Calvin unit. Les puritains sont les bénis du Père, les fils du paradis. Ils ont déjà un pied au ciel pendant qu'ils poursuivent leur existence terrestre, qui n'est plus pour eux une épreuve, depuis qu'ils en ont percé le mystère et vaincu les ombres. Le puritain est donc en définitive « celui

qui se sait élu, parce qu'il lit sa propre élection dans sa fidélité à la parole et à la volonté de Dieu ». Les deux choses qui font le puritain se dédoublent finalement en quatre éléments : le biblicisme intégral et intransigeant; le fatalisme prédestinatien; le dogme de la justification par la foi seule, et enfin le maintien rigoureux des exigences de la loi divine, considéré par Calvin comme le seul signe certain de la prédestination.

C'est à cause de ce dernier point que le puritanisme est une apparition strictement calviniste et, si on l'a rencontré chez les épiscopaliens et les indépendants, c'est parce que ces deux branches du protestantisme avaient subi l'influence profonde de la dogmatique calviniste.

II. Historique abrégé. — Au *sens large*, le puritanisme se trouve partout où le calvinisme s'est propagé. Au *sens strict*, il est limité aux pays anglo-saxons, comme le presbytérianisme.

1° *Sous Élisabeth.* — Le nom de puritain apparaît pour la première fois en 1564. Il désigne alors les membres de l'Église anglicane qui trouvent qu'il reste trop d'éléments catholiques dans la liturgie du *Prayer-Book*. On les désigne aussi sous le nom de *dissenters*, ou de *recusants*. Ces puritains appartiennent à l'Église officielle. Ils sont épiscopaliens. Mais on les accuse dès lors d'afficher des opinions analogues à celles des presbytériens qu'inspire, en ce temps-là, un Cartwright, ou des congrégationalistes que groupe un Robert Browne. Les principaux puritains se nomment Humphrey, Sampson, Jewel, Grindal, Horn, Cox. Ils ont été formés en Suisse, sous le règne de Marie Tudor, qui les avait tenus en exil. C'est toujours vers Genève ou Zurich qu'ils regardent dans leurs doutes ou leurs scrupules. Leur principal oracle n'est pas tant Calvin, qui meurt du reste en 1564, que Bullinger, qui a succédé à Zwingli en 1531 et vit jusqu'en 1575. Les cas de conscience qui les agitent nous semblent passablement enfantins. Et pourtant ils en sont tourmentés au delà de toute mesure : peut-on regarder comme indifférentes des cérémonies qui ont été liées aux superstitions papistes, telles que le port du surplis, l'usage du signe de la croix dans le rite baptismal, de l'anneau dans la bénédiction du mariage, l'inclination de la tête au nom de Jésus? Le gouvernement civil a-t-il le droit d'imposer ces choses et d'ordonner aux ecclésiastiques de s'y conformer? Pendant les vingt premières années du règne d'Élisabeth, de vives controverses se déroulèrent sur ces questions. Ce fut la *vestiarian controversy*, ce que nous traduirions par la « querelle des ornements ». L'université de Cambridge est alors la grande forteresse des opposants. Élisabeth s'impatientait de plus en plus des résistances lorsque Grindal, successeur de Parker sur le siège de Cantorbéry osa prendre la défense des « puritains », chez lesquels se manifestaient des tendances séparatistes. La reine voulut en vain le contraindre à se rétracter. Il aurait été acculé à la démission, si la mort n'avait devancé la colère de la souveraine (6 juill. 1583). Élisabeth le remplaça par Whitgift (1583-1604), qui employa toute son énergie à la destruction du puritanisme. En décembre 1583 fut créée par ses soins la Haute Commission ecclésiastique, tout-puissant instrument du conformisme. C'était une cour suprême de justice royale en matière de religion. Elle était investie de tous les pouvoirs de la couronne. Par elle, l'archevêque-primat de Cantorbéry exerçait sur tout le royaume un pouvoir supérieur à celui des papes les plus absolus. Le tribunal de l'Inquisition n'eut jamais, même en Espagne, une autorité supérieure à celle de la Haute Commission. La persécution des dissidents fut menée sans pitié. Les uns s'exilèrent en Hollande, en attendant de passer en Amérique *(pilgrim fathers)*. D'autres se soumirent, d'autres furent châtiés avec sévérité. Des centaines de pasteurs furent privés de leurs bénéfices. La persécution eut pour résultat de leur gagner les sympathies de cette *gentry* qui était d'autant plus attachée à la Réforme qu'elle s'était enrichie des dépouilles de l'Église. Le puritanisme se trouva rejeté vers le presbytérianisme, qui, dit un historien anglais, « d'une clique purement cléricale devint un parti populaire ». De la querelle dite « vestimentaire », au cours de la lutte, le conflit se porta sur la constitution de l'Église et sur l'origine du droit des évêques. C'est à la suite des discussions qui s'ensuivirent sur ce point que Bancroft osa, en 1589, énoncer, du haut de la chaire de Saint-Paul-Cross, la thèse, nouvelle chez les anglicans, que l'épiscopat est d'origine divine et régit l'Église *jure divino*. Il devait en être récompensé par la succession de Whitgift (1604-1611).

2° *Sous Jacques Ier.* — A la mort d'Élisabeth (1603), les puritains respirèrent. Jacques Ier, le nouveau roi, passait pour presbytérien. On espérait le trouver favorable aux prétentions du puritanisme. L'illusion fut courte. Il reçut sans doute la « pétition des mille », *millenary petition*, mais dès la conférence de Hampton-Court, en janvier 1604, les idées du souverain, qui justement se piquait de théologie, furent connues : elles se ramenaient à deux : le *droit divin des rois* et le *droit divin des évêques. No bishop, no king!* aimait-il à dire : « Pas d'évêque, pas de roi! »

Et c'est alors que se fit la redoutable conjonction entre les puritains politiques et les puritains théologiques. Les premiers étaient surtout choqués du premier principe énoncé par le roi : en face du droit divin des rois, ils dressaient le droit primordial de la nation. Les seconds se scandalisaient surtout du deuxième principe formulé par le théologien couronné et, au droit divin des évêques, ils opposaient celui de la communauté des fidèles armés de la Bible. Et, de même qu'en France, au siècle précédent, la conjonction des « huguenots de religion » et des « huguenots d'État » — le mot est de l'époque — avait amené les guerres de religion, de même, en Angleterre, la conjonction des puritains de la théologie avec ceux de la politique provoqua la guerre civile.

Nous n'avons pas à raconter ici cette guerre, la lutte entre Charles Ier et le Parlement, le triomphe de ce dernier, avec l'aide des presbytériens écossais d'une part et des *indépendants* si nombreux dans l'armée, d'autre part, la scission des puritains après le triomphe, l'arrivée au pouvoir de Cromwell, au grand dépit des presbytériens, et enfin, après sa mort, l'effondrement du puritanisme sous la poussée royaliste et la restauration du système anglican, favorisé par la réaction irrésistible contre la tyrannie puritaine.

Signalons seulement les conséquences les plus importantes du puritanisme : *dans le domaine politique*, il a amené le triomphe du parlementarisme. Ses excès eux-mêmes n'ont pas détourné la nation de la liberté. Tandis que les excès de la Fronde conduisaient la France à l'absolutisme, l'Angleterre s'orientait vers ce régime représentatif, qui préparait de loin l'avènement des démocraties modernes, qui ne sont autre chose que l'autocratie des *légistes bourgeois* sous le couvert du principe de la souveraineté du peuple.

Dans le *domaine religieux*, le puritanisme a maintenu en Angleterre la haine du papisme, qui caractérise encore le *low Church;* il a provoqué l'éclosion du déisme et de la libre pensée, comme le jansénisme, en France, a suscité le « philosophisme » et comme le piétisme, en Allemagne, a favorisé le développement de l'*Aufklärung* (rationalisme).

Dans le *domaine littéraire*, il a imprégné la langue anglaise de tours et de formules bibliques.

Dans le *domaine social*, il a créé cette *gentry* et cette bourgeoisie austères, rudes et sévères, âpres au gain, regardant la fortune comme une vertu et la pauvreté comme un vice, qui ont fait de l'Angleterre le pays le plus riche du monde, avant de la mettre aux prises avec les difficiles problèmes sociaux qui l'assaillent actuellement (invasion du marxisme, chômage grandissant, assurances sociales provoquant des troubles financiers, etc.).

Dans le *domaine moral*, enfin, le puritanisme a créé le goût d'une « honorabilité » impeccable, qui n'a pas toujours été exempte, on l'a dit, de pharisaïsme. Le dogme calviniste de la corruption radicale de l'homme par le péché originel, de l'impuissance qui en résulte d'observer la loi divine dans son esprit, joint à celui de la prédestination, dont le signe est justement l'observation *extérieure* impeccable de cette même loi, devait avoir pour résultat de favoriser l'hypocrisie qui recouvre de belles apparences les vices cachés et identifie l'« honorabilité » à la sainteté véritable.

Pour les sources et les ouvrages à consulter, voir la bibliographie donnée à l'art. Presbytérianisme.

A ajouter, pour l'étude spéciale du puritanisme : *Mémoires* de Mrs Hutchinson; *Life of Herbert of Cherbury by himself; Cromwell's letters and speeches*, éd. Carlyle; *Cambridge modern history*, t. II et III; *Vies de Grindal et de Whitgift*, par Strype; *Vies de Milton, de Cromwell et autres personnages du temps;* Barclay, *Inner life of the religious societies of the Commonwealth*, 1876; *Ludlow's Memoirs*, éd. Firth, 1894; Burnet, *History of his own times;* Daniel Neal, *History of the puritans*, 1732-1738.

L. Cristiani.

PURSTINGER ou **PIRSTINGER Berthold**, plus connu sous le nom de Berthold de Chiemsee, évêque et théologien allemand du xvi[e] siècle.

I. Vie. — Berthold Pürstinger appartenait à une famille bourgeoise de Salzbourg. Il naquit dans cette ville vers 1465. Licencié, puis docteur en droit canonique, il fit sa carrière à la cour du prince-archevêque de Salzbourg. On l'y trouve comme maître de la chambre (trésorier) vers 1495. Il fut plus tard vicaire général. En 1508, il recevait la dignité d'évêque de Chiemsee, qui depuis 1218 était liée aux fonctions d'évêque auxiliaire et de vicaire général de Salzbourg et qui comportait le titre de prince, au moins pour ceux qui étaient nobles de naissance. Il devait conserver cette dignité pendant dix-huit ans (1508-1526). Il servit d'intermédiaire, en 1511 et en 1524, entre les paysans révoltés et l'archevêque.

Salzbourg possédait depuis 1514, comme évêque coadjuteur puis comme archevêque (1519), Matthieu Lang, d'Augsbourg, cardinal depuis 1512. Lang avait pris tout de suite position contre Luther et avait poussé l'empereur aux mesures de rigueur dès 1521. Lui-même il s'occupa énergiquement de réforme dans son diocèse et fut l'un des signataires de la Ligue de Ratisbonne, formée, à l'instigation du légat Laurent Campeggio, le 7 juillet 1521. Texte dans Goldast, *Collectio constitutionum imperialium*, Francfort, 1615, t. III, p. 487 sq. Berthold fut l'un des instruments de Lang dans cette œuvre réformatrice. Lang avait pour lui la plus haute estime. Les documents relatifs à la réforme émanant de Lang portent des traces visibles de l'influence de Berthold. Ce dernier devait être atteint de précoces infirmités, car il demanda et obtint un coadjuteur en 1525, abandonna son siège l'année suivante et se retira au couvent de Raitenshaslach. Il ne devait mourir que le 19 juillet 1543, à Saalfelden, où il avait fondé en 1533 un hôpital pour les prêtres et une chapelle.

II. Œuvres. — Cédant aux instances de Lang, Berthold de Chiemsee consacra les loisirs de sa retraite à la publication de diverses œuvres théologiques ou morales : *Tewtsche Theologey*, Munich, 1528; nouvelle édition, par Reithmaier, en 1852, traduite en latin par Berthold lui-même, à Saalfelden en 1529, et publiée à Augsbourg en 1531; *Tewtsch Rational*, 1535; *Keligpüchel*, même date.

Mais Berthold est beaucoup plus connu pour un ouvrage anonyme qui lui est attribué avec la plus grande vraisemblance et qui a pour titre : *Onus Ecclesiæ*, Landshut, 1524. A la fin du volume, on trouvait cette mention : *Opus compilatum est anno 1519*. Une deuxième édition parut à Augsbourg en 1531. Le but de l'ouvrage est de décrire les malheurs de l'Église et notamment les fautes du clergé et de Rome même, de montrer le châtiment du ciel prêt à fondre sur la chrétienté et de faire appel à l'esprit de pénitence et de réforme. L'œuvre de Berthold revêt un caractère apocalyptique. Il veut opposer aux vaines prédictions des astrologues les prophéties d'un croyant, qui voit le bras de Dieu levé sur ses fils rebelles. Berthold a été inspiré par la publication qui venait de se faire à Venise, en 1516, des révélations de Joachim de Flore : *Abbas Joachim magnus propheta*, ainsi que par les révélations de sainte Brigitte, qu'il utilise largement. En somme, il a compilé les apocalypses du Moyen Age et notamment le *De septem statibus Ecclesiæ*, qui était lui-même une compilation de l'*Arbor* d'Ubertino da Casale. Mais il a mis de l'ordre et de la clarté dans les ouvrages qu'il a largement utilisés et il y a joint de nombreuses observations locales et personnelles. Son livre est précieux pour la description du temps. Tout en ne ménageant pas les critiques à la cour romaine, il reste sur le terrain strictement catholique. Il faut même voir en Berthold l'un des premiers et des plus vigoureux défenseurs de la foi traditionnelle en face du protestantisme naissant. Maurenbrecher a dit de son livre *La théologie allemande (Tewtsche Theologey)* qu'il était « l'un des témoignages les plus consolants et les plus bienfaisants de l'esprit chrétien ». Et il ajoute cet éloge particulièrement savoureux sous la plume d'un protestant : « En chaleur religieuse et en loyauté de conviction, il ne le cède pas aux meilleurs ouvrages des protestants. » *Gesch. der kathol. Reformation*, Nördlingen, 1880, p. 248. Berthold n'est point nominaliste. Il emploie les formules thomistes, mais retravaillées par les théologiens de l'École à la fin du Moyen Age. Il est ainsi l'un des précurseurs du concile de Trente. La critique des thèses protestantes, surtout celles de Luther, mais aussi de Zwingli, Œcolampade, Karlstadt, est généralement vive et catégorique. Berthold dénonce les « fruits » de la prétendue Réforme. Il en subit cependant l'influence en ce qu'il s'attache, plus que ses prédécesseurs, à démontrer les dogmes catholiques par l'Écriture, les Pères et spécialement saint Augustin, et en ce que la question de la foi et de la justification est placée par lui au tout premier rang.

Le *Tewtsch Rational* de Berthold est une exposition et une défense de la messe catholique, d'après Durand de Mende (1237-1296) et Gabriel Biel († 1495), et le *Keligpüchel* n'en est qu'un complément sur la communion sous une seule espèce.

Reithmeier, *Bertholds, Bischofs von Chiemsee, Tewtsche Theologey. Neu herausgegeben und mit Anmerkungen, einem Wörterbuche und einer Biographie*, Munich, 1852; Werner, *Die Flugschrift « Onus Ecclesie » mit einem Anhang über sozial-und kirchenpolitischen Prophetien*, Giessen, 1901; Lämmer, *Die vortridentinische-katholische Theologie des Reformations Zeitalters*, Berlin, 1858; Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. Paris, Paris, 1906, t. VII, p. 543-544; Johannes Ficker, art. *Pürstinger*, dans *Protest. Realencyklopädie*.

L. Cristiani.

PUSCH Sigismond, né à Gratz le 16 août 1669, admis dans la Compagnie de Jésus en 1686, enseigna la philosophie et la théologie à Gratz et à Vienne, fut

pendant quatorze ans chancelier de l'université de Vienne et mourut à Gratz le 29 juillet 1735. Il publia une *Theologia speculativa* en 8 volumes, Gratz, 1723-1730. D'une vaste érudition, il laissa en outre deux ouvrages d'astronomie et surtout une *Chronographia sacra ducatus Styriæ*, Gratz, 1715 (continuée par le P. Bucellini). De nombreux matériaux rassemblés par le P. Pusch sur l'histoire de Hongrie ont été utilisés par le P. Érasme Frölich dans ses deux ouvrages *Diplomatarium Garstense*, Vienne, 1754, et *Diplomataria sacra ducatus Styriæ*, 2 vol., Vienne, 1756.

Stoeger, S. J., *Scriptores Provinciæ Austriacæ Societatis Jesu*, Vienne, 1856, p. 285-286; Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. vi, col. 1311-1312; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iv, col. 1008.

J.-P. Grausem.

PUSÉYISME ET RITUALISME. — La sécession de Newman (1845), précédée et suivie d'un grand nombre d'autres conversions, avait porté un coup sensible au mouvement d'Oxford et paru légitimer l'accusation portée contre les tractariens de conduire à l'Église romaine. Si profondément qu'ils sentissent ces départs, ceux qui restaient dans l'anglicanisme ne désespérèrent pas de l'avenir. Pusey, dont l'influence parmi les tractariens n'avait cessé de grandir depuis son adhésion au mouvement en 1834, en devient le personnage principal et lui donne son nom le puséyisme.

Le but visé reste le même : restaurer les doctrines catholiques dans l'Église d'Angleterre et relever le niveau de la vie religieuse. Le mouvement conserve avant tout et par-dessus tout un caractère doctrinal, mais son centre se déplace. Ce ne sera plus la ville universitaire d'Oxford, où un nouveau libéralisme négateur des dogmes triomphait, mais Londres. Ce déplacement lui fait perdre son caractère académique; de plus, s'adressant désormais aux prêtres des paroisses et au grand public, il doit devenir plus pratique.

Pour atteindre le peuple, surtout celui des paroisses pauvres des grandes villes, l'enseignement oral des doctrines catholiques se montre insuffisant et demeure inefficace. C'est par le côté extérieur qu'on s'efforcera d'atteindre ces populations ouvrières, qui ont peu à peu abandonné toute religion, par la restauration des cérémonies et de tout l'accessoire du culte, dont on se servira comme du véhicule normal de la vérité et comme du seul moyen propre à élever le niveau religieux. Le puséyisme devient ainsi le ritualisme. Pusey et beaucoup des anciens tractariens se montrent d'abord réfractaires à cette transformation. Mais Pusey lui-même comprenant que ces pratiques liturgiques nouvelles sont étroitement liées aux doctrines qu'il s'efforce de faire prévaloir, se rallie au ritualisme, à un ritualisme modéré, se montrant toujours opposé à toute exagération. A partir de 1866, les deux mouvements puséyiste et ritualiste vont de pair. Ils produisent au sein de l'anglicanisme une renaissance partielle de la doctrine et de la pratique catholiques, qui prendra au xxe siècle le nom d'anglo-catholicisme.

I. Pusey. II. Le puséyisme (col. 1366). III. Le ritualisme (col. 1387). IV. Le mouvement ritualiste au xxe siècle (col. 1399). V. Conclusion (col. 1421).

I. Pusey. — 1° *Vie.* — Edward Bouverie, deuxième fils du premier vicomte de Folkestone, Jacob Bouverie, naquit le 22 août 1800 d'une ancienne famille de huguenots établie dans le sud de l'Angleterre. (Le nom de Pusey, qui est celui d'une propriété acquise par sa famille dans le Berkshire, avait été ajouté au nom de Bouverie peu avant la naissance d'Edward). En 1818, Edward entre au collège de Christ Church, à Oxford; en 1824, devenu *fellow* d'Oriel, il est en relation avec Newman et Keble. Il poursuit ses études en Allemagne (1825-1827), à Gœttingue, à Berlin, à Bonn. Il revient imbu du rationalisme allemand, que l'on remarque dans un ouvrage publié en 1828, dirigé contre J.-M. Rose, ardent champion du High Church à Oxford. Quelques années plus tard, quand commence le mouvement tractarien, il aura abandonné ses idées libérales et se montrera en communauté de sentiments avec les auteurs des *Tracts for the times*. Dans l'intervalle, il avait reçu du duc de Wellington la chaire de *regius professor* d'hébreu à Oxford, chaire à laquelle était attaché le canonicat de Christ Church qu'il conserva jusqu'à sa mort.

Sur la part qu'il prit au mouvement d'Oxford, cf. t. xi, col. 1684 sq. Après la conversion de Newman, au milieu du désarroi général, Pusey sera tout indiqué pour prendre la direction du mouvement, en devenir le véritable, l'unique chef. On a souvent noté les différences profondes qui existaient entre Newman et lui : « S'il [Pusey] n'a pas le génie supérieur de Newman, son ouverture d'idées, sa pénétrante compréhension de tous les états d'esprit, son charme séducteur, sa prestigieuse action sur les âmes, il a l'autorité que lui donnent sa situation, sa science et surtout sa vertu. » Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, t. ii, Paris, 1923, p. 40.

A partir de 1834, il suivra en droite ligne la direction tracée par les tractariens, ayant toujours en vue le même idéal : ramener dans l'Église d'Angleterre les doctrines catholiques d'avant la Réforme. Dans ce dessein il s'adonnera à l'étude des Pères et de la vie catholique dans les premiers siècles. Cette étude lui fera constater les lacunes de son Église, auxquelles il s'efforcera de remédier. Améliorer l'Église anglicane sera tout le programme et toute l'histoire du puséyisme. Au cours des controverses, Pusey sera contraint de concéder que, sur bien des points, c'est l'Église romaine qui a raison contre l'Église anglicane; mais il ne conclura pas pour cela à la supériorité absolue du catholicisme romain et à la nécessité de quitter l'anglicanisme. Il regardera son Église comme une partie de l'Église catholique, séparée des autres parties par des circonstances malheureuses. Après Newman, il verra partir Faber, Wilberforce, Manning et d'autres; l'idée qu'il pourrait les suivre ne se présenta pas à son esprit. Dans les périodes mêmes où se multipliaient les conversions de ceux que l'anglicanisme ne pouvait plus satisfaire, il ne se laissera pas aller à ces attaques faciles contre le romanisme, que certains croyaient nécessaires pour manifester leur loyalisme envers l'Église établie. Il parlera toujours de l'Église romaine en « termes tendres et respectueux et sans les aspérités habituelles des controversistes anglicans ». Lettre de Liddon à Newman, *Life of Pusey*, t. iv, p. 308. Dans les défaites doctrinales, lorsque, par exemple, il était question de supprimer le symbole *Quicumque*, la seule solution qu'il envisageait comme possible était de résigner ses fonctions ecclésiastiques. L'idée d'une sécession ne l'a jamais effleuré.

L'explication de cette attitude est qu'il considérait l'anglicanisme, ainsi que le font encore les anglo-catholiques d'aujourd'hui, comme une des trois branches du catholicisme; de plus, l'expérience religieuse lui donnait la conviction de l'excellence de son Église. Il constatait qu'elle produisait des fruits de sainteté en lui-même, dans son foyer, dans le groupe tractarien, dans tout le camp ritualiste. Elle avait donc en elle une vertu divine. Peut-être ne possédait-il pas toute la vérité; mais la part qu'il en avait lui suffisait. Mgr Lagrange, évêque de Chartres, rapporte, dans la lettre pastorale qu'il écrivit à l'occasion de sa prise de possession, que Pusey lui déclara, alors qu'ils

venaient de réciter ensemble l'office de la Chaire de saint Pierre (18 janv. 1866) : « Je crois explicitement tout ce que je sais être révélé et implicitement tout ce qui l'est. » On retrouve cette profession de foi dans son testament, écrit en 1875 : « Je meurs dans la foi de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, croyant *explicite* tout ce que je sais que le Dieu tout-puissant a révélé en elle; et *implicite* tout ce qu'il peut avoir révélé en elle et que je puis ignorer. » Liddon, *op. cit.*, t. IV, p. 390.

C'est dans cette pleine quiétude de conscience qu'il mourut, le 16 septembre 1882, après avoir exercé dans son Église, suivant le mot de Lord Selborne, « un pouvoir supérieur à celui d'un évêque ou d'un archevêque ». *Personal and political Memorials*, t. II, p. 72.

Newman a cherché à percer ce mystère d'hommes éclairés et pieux, comme l'était Pusey, demeurant dans l'anglicanisme. Il donne à la conduite de Dieu envers de telles âmes cette raison : « Ces hommes sont maintenus où ils sont, sans plus de lumière qu'ils n'en ont, étant de bonne foi anglicans, afin de préparer graduellement leurs auditeurs et leurs lecteurs, en plus grand nombre qu'autrement il n'eût été possible, pour la foi vraie et parfaite et afin de les conduire, en temps opportun, dans l'Église catholique... S'ils eussent eux-mêmes senti qu'il était de leur devoir de devenir tous catholiques en une fois, l'œuvre de conversion aurait du même coup pris fin; il y aurait eu une réaction. » Lettre citée par Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 223.

2° *Œuvres.* — On trouvera une bibliographie très détaillée des sermons et des ouvrages de Pusey dans Liddon, *op. cit.*, t. IV, p. 395-446. Nous ne donnerons ici que les plus importantes de ses œuvres.

Pusey est avant tout un controversiste. Si l'on met à part *The minor prophets with commentary*, 1865, tous ses ouvrages sont des œuvres de polémique, presque toujours consacrées à la question du jour. Avant le mouvement d'Oxford, il publie en deux parties, en 1828 et en 1830, *An historical inquiry into the probable causes of the rational character lately predominant in the theology of Germany*. Il commence sa collaboration avec les tractariens par la publication, en 1833, d'un tract sur le jeûne, qu'il signe seulement de ses initiales. En 1835 il publie un supplément au tract 18, *On the benefits of the system of fasting prescribed by our Church*. L'année suivante il donne, sous les n. 67-69, une longue étude qui devait modifier le ton et le caractère des tracts : *The doctrine of holy baptism as taught by holy Scripture and the Fathers*.

Avec Keble et Newman il entreprend la publication de l'*Oxford library of the Fathers of the holy catholic Church anterior to the division of the East and the West*, dédiée à l'archevêque de Cantorbéry; lui-même travaille à la traduction des *Confessions* de saint Augustin et rédige plusieurs introductions à des éditions faites par d'autres collaborateurs. En 1837 paraît la *Catena Patrum*, n. 1 : *Testimony of writers of the later English Church to the doctrine of the eucharist sacrifice*. Aux accusations de romanisme que soulève l'exposé de ces doctrines il répond par *A letter to the Right Rev. Father in God Richard lord bishop of Oxford on the tendency to romanism imputed to doctrines held of old as now in the English Church*, 1839.

En 1843, il prononce à l'université son célèbre sermon sur l'eucharistie, *The holy eucharist a comfort to the penitent*, où il développait, en soutenant les idées de l'évêque Ken, de Jeremy Taylor, de George Herbert, la doctrine de la présence réelle et du sacrifice, ce qui le fit suspendre de ses fonctions pour deux ans par le vice-chancelier. Il reprend l'exposé de cette doctrine dans un nouveau sermon donné en 1853, *Sermon on the presence of Christ in the holy eucharist*, puis dans un ouvrage considérable, en 1855, *The doctrine of the real presence, as contained in the Fathers from the death of S. John the Evangelist to the fourth general council vindicated*, puis, deux ans plus tard, pour répondre aux critiques soulevées par cette publication, *The real presence of the body and blood of our Lord Jesus-Christ, the doctrine of the English Church, with a vindication of the reception by the wicked and of the adoration of our Lord Jesus-Christ truly present*.

La reprise de la pratique de la confession dans l'Église anglicane fut préparée par deux sermons, *The entire absolution of the penitent*, 1846; il revient sur ce sujet en 1850 : *The Church of England leaves her childrens free to whom to open their griefs;* en 1878 : *Habitual confession not discouraged by the resolution accepted by the Lambeth Conferences*. La même année, il donnait des conseils, d'après le livre de l'abbé Gaume, à l'usage des confesseurs, *Advice for those who exercise the ministry of reconciliation trough confession and absolution*.

Il écrit, en 1850, *The royal supremacy not an arbitrary authority but limited by the laws of the Church of wich kings are members*, pour montrer que, bien comprise, la suprématie royale n'est pas contraire aux précédents de la primitive Église, mais qu'elle a simplement pour but de protéger les individus contre les préjudices temporels qui pourraient leur être causés par les cours ecclésiastiques.

A la question de la réunion de l'Église anglicane à l'Église romaine, qui le préoccupe surtout à l'époque du concile du Vatican, se rattachent trois *Eirenikon*, où Pusey essaye d'aplanir les difficultés qui existent entre les deux Églises : 1. *The Church of England a portion of Christ's one holy catholic Church and a means of restoring visible unity*, 1865; 2. *The reverential love due to the ever blessed Theotokos and the doctrine of her immaculate conception*, 1869; 3. *Healthful reunion as conceived possible before the Vatican council*, 1870. La doctrine catholique sur l'immaculée conception est encore étudiée dans *Tractatus de veritate conceptionis beatæ Virginis* et dans *The fifty-third chapter of Isaiah according the Jewish interpreters*.

Il prend part à la discussion provoquée par les théologiens de l'Église d'État et les dissidents sur l'éternité des peines de l'enfer, par la publication de *What is of faith as to everlasting punishment*, 1880, réfutant spécialement les idées de Farar contenues dans *Eternal hope*, 1879.

Enfin ses nombreux sermons ont été rassemblés dans plusieurs collections : *Parochial sermons*, 4 vol., 1832-1850; *University sermons*, 3 vol., 1864-1879; *Lenten sermons*, 1858 et 1874.

II. Le puséyisme. — Les puséyistes, continuateurs des tractariens, s'efforcent de restaurer certains éléments de foi et de pratique catholiques obscurcis par le fait des circonstances malheureuses qu'a traversées l'Église d'Angleterre. Le mouvement se rattache au *revival* catholique du XVIIe siècle, tenté par l'évêque Andrews et par l'archevêque Laud, interrompu par la réaction protestante, à l'époque de Cromwell, repris à la restauration catholique et qui fut l'œuvre de Jer. Taylor, des « théologiens carolins », Bramhall, Barrow, Pearson, South, Stillingfleet, de l'évêque Ken, œuvre à laquelle mit fin la sécession des *non-jurors* sous le règne de Guillaume III (1688-1702). Cf. Coolen, *Histoire de l'Église d'Angleterre*, Paris, 1932, p. 99 sq.

Par ces évêques et ces théologiens du XVIIe siècle ils veulent remonter, non pas, comme le faisaient les protestants anglais du XIXe siècle, à l'Église apostolique telle qu'elle était connue par l'Écriture, mais à l'Église des premiers siècles, à ses doctrines et à ses pratiques attestées par les Pères et par les grands conciles. Ils ne sont pas des novateurs, mais ils se

proposent de revenir à la tradition et à la doctrine catholiques. Ils ont le souci d'établir que l'Église est une société fondée par Dieu, avec des caractères distinctifs essentiels à son intégrité, que ses dogmes sont surnaturellement révélés, ses sacrements divinement institués, que sa hiérarchie dérive des apôtres et possède l'autorité du Christ. C'est l'identité de l'Église anglicane avec l'Église apostolique sous ce triple aspect que les successeurs des tractariens veulent restaurer. Cf. Sparrow Simpson, *The Anglo-catholic revival from 1845*, Londres, 1932, p. 9 sq.

1° *Situation du « revival » en 1845.* — Au lendemain de la conversion de Newman, Pusey avait publié dans l'*English Churchman*, 16 octobre 1845, un manifeste où, par des considérations surnaturelles très élevées, il explique à ses amis cette conversion et où il précise son attitude, qui ne sera pas d'hostilité mais de neutralité, envers Rome, qu'il continue d'admirer. Dans sa correspondance avec Samuel Wilberforce, nommé évêque d'Oxford en 1845, qui se détachait de plus en plus du parti tractarien et qui venait de se montrer très dur pour lui, Pusey expose franchement sa position doctrinale : possibilité de concilier la doctrine formellement définie par l'Église romaine avec la souscription des trente-neuf articles. Cette profession de foi amena une condamnation de tout le mouvement d'Oxford (5 déc. 1845). Cf. Liddon, *Life of Pusey*, t. III, p. 40-48; *Life of Wilberforce*, t. I, p. 299-305.

Dans la lutte qu'il va entreprendre, Pusey sera entouré et soutenu par un groupe d'amis fidèles, qui avaient fortement subi l'empreinte de Newman. J. Keble, promoteur du mouvement d'Oxford, se rapprocha davantage de Pusey, après la conversion de Newman, professant les mêmes idées que lui sur la possibilité d'une union en corps avec Rome, ayant la même mentalité envers le centre de la chrétienté. Liddon, *Life of Pusey*, t. II, p. 464. Ch. Marriott, collaborateur de la *Bibliothèque des Pères*, fut aussi fidèle à Pusey qu'il l'avait été à Newman. Il en fut de même, mais avec plus de réserve, de Fr. Rogers, que les tendances romanisantes de Newman avaient un moment écarté du groupe des tractariens; de R.-W. Church, l'historien du mouvement d'Oxford, qui, découragé, quitte la ville universitaire pour le ministère paroissial. J.-B. Mozley, *fellow* de Magdalen depuis 1840, prendra une place importante dans l'œuvre du *revival*. Il fut un des fondateurs du *Guardian*, qui, publié à Londres à partir du 21 janvier 1846, devait répandre les idées tractariennes, avec le concours de Fr. Rogers, du légiste Haddan, de Montague Bernard, un laïque, et de deux clergymen, Church et Arthur Haddan. Pusey et Keble restèrent en dehors de la direction du journal. Celui-ci complétait fort heureusement l'action déjà exercée par le périodique trimestriel *Christian remembrancer*. Manning, enfin, que son aversion pour Rome avait séparé de Newman et des premiers tractariens, se fait un défenseur de l'idée, particulièrement chère aux puséyistes, de l'indépendance spirituelle de l'Église.

2° *La théorie de la succession apostolique de l'Église anglicane.* — La foi des tractariens à la vérité de leur Église et à l'efficacité de ses sacrements reposait sur le principe de la succession apostolique : l'Église est la seule dispensatrice légitime des sacrements parce que seule elle possède la succession apostolique.

Cette idée est à l'origine du mouvement. Elle est exposée par Newman dans le tract 1, *Thoughts on the ministerial commission*, par Keble, dans le tract 4, *Adherence to the apostolic succession*, par Pusey, dans les *Catenæ Patrum* (tracts 76, 78, 81), par les conservateurs du parti, Rose, Palmer, Perceval, aussi bien que par les progressistes, Froude et Newman. La grande charte sacerdotale est la mission du Christ. « Il a donné à ses disciples son Esprit, ceux-ci ont imposé les mains à leurs successeurs, ces derniers aux leurs, et ainsi le saint don est descendu sur les évêques actuels qui nous ont institués leurs auxiliaires. » Tract 1. Depuis l'âge apostolique jusqu'à la Réforme, l'ordination n'a jamais été faite que par les évêques. Elle n'est pas seulement, d'après Keble, la succession dans le service de la parole, dans l'administration des sacrements et le pouvoir des clefs, mais avant tout un don divin. Ce don divin ne peut être obtenu que par la succession apostolique : il rend capable de dispenser les sacrements, surtout la « mystérieuse confection du corps et du sang du Christ ». Quiconque n'est pas un anneau dans cette chaîne apostolique n'a pas le droit d'exercer ces fonctions, car seule la mission du Christ, transmise par la succession apostolique, donne leur efficacité aux sacrements.

La succession apostolique est le signe de la véritable Église, dans lequel sont contenus tous les autres : apostolicité, catholicité, et autonomie; c'est le *signum signans*. A ce point de vue, l'Église anglicane épiscopalienne est la plus parfaite; les autres Églises épiscopaliennes sont malades; les Églises non épiscopaliennes sont des « rameaux coupés », des sectes, dans lesquelles il n'y a pas de moyens de salut parce qu'il leur manque la succession apostolique. L'Église romaine n'est pas une secte, elle est dans la succession apostolique, mais, par le fait de son enseignement sur la puissance et l'infaillibilité du souverain pontife, elle n'a pas maintenu la doctrine apostolique. L'Église grecque a mieux conservé la communion et la doctrine apostoliques. « Seule l'Église d'Angleterre, qui unit l'Orient et l'Occident, qui étend ses rameaux aux quatre coins du monde, est une sorte de type de l'unique Église catholique. » Pusey, cité par Buddensieg, art. *Traktarianismus* dans *Protest. Realencyklopädie*, 3e éd., t. XX, 1908, p. 46.

En revendiquant ainsi la succession apostolique, les tractariens n'étaient pas des novateurs. Pusey a recueilli un grand nombre de textes d'autorités anglicanes du XVIIe siècle : les archevêques Laud, Bramhall, Wake, les évêques Andrews, Sanderson, Jer. Taylor, Pearson, Beveridge, toute une série de « non-jureurs », les évêques Wilson, Horsley, Jebb, Van Mildert, affirmant la permanence de la fonction apostolique dans l'Église, le droit divin de l'épiscopat, qui, suivant le sentiment des Pères, a vraiment succédé à l'apostolat; le droit d'ordonner exclusivement réservé à l'évêque, en vertu de la commission donnée par le Christ aux apôtres; la possession sans discontinuité de la succession apostolique par l'Angleterre. Cf. Simpson, *op. cit.*, p. 25-27.

Mais Pusey et ses disciples ne se contentent pas de se rattacher à l'enseignement des théologiens anglicans postérieurs à la Réforme. Comme ils attachent une importance extrême à cette doctrine, ils vont rechercher les témoignages de l'Église primitive. Arthur Haddan recueille, en 1869, les textes des Pères sur cette question dans *Apostolic succession in the Church of England*. Ces textes ont aidé à réfuter ceux qui prétendaient que succession apostolique, au IIe siècle, signifiait succession à un prédécesseur, non à un ordinant. Pour être évêque successeur des apôtres, il faut avoir reçu l'ordination et se rattacher à la ligne apostolique. Cf. Turner, dans Smet, *Essays on the early history of the Church and the ministry*, 1918, p. 117. C'est cette ligne apostolique qui a été brisée par la Réforme. Les réformateurs se donnèrent un nouveau ministère, d'après l'Écriture et l'âge apostolique, suivant deux théories : retenir le principe de la succession, en accordant à tout ministre le pouvoir d'ordonner; accorder le pouvoir ministériel au corps

de l'Église qui le délègue. L'évêque Palmer a souligné, à la conférence de Lausanne, la méprise de Calvin, qui voulut « réformer l'Église et la reconstituer d'après le modèle de l'âge apostolique, moins les apôtres ». Bate, *Faith and Order*, Lausanne, 1927, p. 238.

L'Église anglicane a la ferme persuasion de n'avoir pas rompu cette ligne de la transmission du pouvoir apostolique. Dans son premier mandement, Stubb, évêque d'Oxford, écrit que, jusqu'à la période de la Réforme, « il n'y a pas d'autre idée de l'épiscopat que celle de la transmission apostolique » et que « l'épiscopat historique est de l'essence même de l'Église d'Angleterre ». L'encyclique *Apostolicæ curæ*, de Léon XIII, qui déclarait invalides les ordinations anglicanes (cf. ici t. XI, col. 1151-1193), n'a pas modifié ce sentiment. Dans leur réponse à Léon XIII, les archevêques anglicans maintiennent que la succession et la continuation des offices d'évêque et de prêtre sont clairement contenues dans les prières eucharistiques qui précèdent les paroles : « Recevez le Saint-Esprit. » L'évêque Gore, au *Church congress* de Cambridge, en 1910, affirme que la succession ministérielle est fondamentale dans la constitution de l'Église anglicane : les ordres d'évêque, de prêtre et de diacre existent dans l'Église depuis l'âge apostolique. Cf. *Basis of anglican fellowship*, 1914, p. 34-35. Dans ses *Essays in positive theology*, p. 228, le chanoine Lacey conclut « que l'épiscopat est indispensable pour une seule raison : il est l'apostolat, le seul ministère fondamental de l'Église, le seul qui soit d'institution divine, donné à l'Église par le Sauveur ressuscité, placé dans l'Église par Dieu lui-même ». Enfin le docteur Simpson résume ainsi toute la doctrine de la succession apostolique : « Bien comprise, la succession apostolique n'est ni mécanique ni purement légale, mais profondément spirituelle. Il ne faut pas la séparer de la loi apostolique et des sacrements apostoliques. Elle n'est pas une simple question de formes extérieures ou d'imposition des mains, mais elle est une commission divine transmise par ses possesseurs, elle est la continuité de l'organisation divine de l'Église dans sa constitution ministérielle. » *Op. cit.*, p. 41.

Il reste toujours que, comme le remarque Sp. Simpson, la commission apostolique ne peut être transmise que par ses possesseurs. Les évêques anglicans n'ont-ils pas perdu cette commission apostolique, au moment du schisme? Si la collation de la succession apostolique n'est pas une « simple question de formes extérieures et d'imposition des mains », encore faut-il qu'elle soit transmise suivant le rite établi par les apôtres et précisé par l'Église, et que celui qui confère l'ordination épiscopale ait vraiment l'intention de conférer dans son intégrité la commission divine de l'apostolat. C'est toute la question des ordinations anglicanes. Pour nous, catholiques, elle est tranchée.

3° *La lutte pour l'indépendance de l'Église*. — Depuis le XVIIIe siècle, en Angleterre, l'État était considéré comme le seul et unique pouvoir. L'Église n'était plus consultée. La « Convocation » avait cessé d'intervenir dans les questions religieuses à partir de 1717. Contrôlée, subordonnée, l'Église n'était plus qu'un rouage de l'État ; le Conseil privé était devenu le juge suprême d'appel en matière religieuse. Les conséquences de cette situation devaient se montrer néfastes pour l'orthodoxie dans maintes circonstances et susciter la réaction des puséyistes, réaction qui aboutira à faire rétablir les Convocations.

1. *L'affaire de l'évêché de Jérusalem*. — A la suite d'une entente entre l'Angleterre et la Prusse (1841), l'évêché de Jérusalem devait être pourvu d'un titulaire alternativement par les deux pays. Le premier titulaire était mort. C'était à la Prusse que revenait le droit de désigner son successeur. Le choix tomba sur le Rév. Gobat, ancien ministre luthérien, passé à l'anglicanisme et suspect d'hérésie. Pusey, appuyé par Marriott, Church, J. B. Mozley, ainsi que par l'évêque d'Exeter, s'employa à faire écarter ce choix, qui devait impressionner défavorablement des âmes déjà ébranlées en leur montrant l'incapacité de leur Église à maintenir l'orthodoxie. Ses efforts furent vains. Gobat fut sacré par l'archevêque de Cantorbéry le 5 juillet 1846. Cf. Liddon, *Life of Pusey*, t. III, p. 70-78.

2. *L'affaire Hampden*. — Deux fois censuré, en 1836 et en 1842, par la Convocation des membres de l'université d'Oxford, pour son latitudinarisme antidogmatique, le docteur Hampden était proposé à la couronne, en 1847, par le premier ministre John Russell pour l'évêché de Hereford. De nombreuses protestations s'élevèrent : elles vinrent non seulement de Pusey, de Keble et de leurs amis, mais même des partis *evangelical* et *Broad Church*, des évêques, qui, au nombre de treize, adressèrent une remontrance collective au premier ministre. Celui-ci répondit avec un insolent mépris. D'autres interventions auprès de la Cour du Banc de la reine et de la Chambre des Lords ne furent pas plus heureuses. Le chapitre de Hereford avait donné le congé d'élire; l'archevêque de Cantorbéry conféra l'ordination épiscopale le 26 mars 1848. Cf. Liddon, *Life of Pusey*, t. III, p. 158-166; *Life of Wilberforce*, t. I, p. 417-515.

La preuve était faite que l'Église d'Angleterre était complètement asservie. Ce qui frappa le plus dans la circonstance, ce fut l'impuissance où se trouvaient les évêques à se soustraire à la domination de l'État. L'Église, constatait Pusey, « était trahie par ses propres gardiens »; ne pouvant plus compter sur les évêques, il disait, non sans inconséquence, qu'il s'appuyait « sur l'Église anglaise et sur les Pères ».

3. *L'affaire Gorham*. — L'autorité des évêques allait être bafouée davantage encore dans cette nouvelle affaire que dans la précédente. Gorham avait été nommé en novembre 1847 à une cure du diocèse d'Exeter. L'évêque Phillpotts refusa de sanctionner cette nomination, à cause de la doctrine professée par Gorham sur le baptême. Celui-ci enseignait que la grâce de la régénération n'est pas si nécessairement attachée à l'acte baptismal qu'elle le suive invariablement. Cette grâce peut être obtenue soit avant, soit après. L'affaire fut portée devant la Cour des Arches, qui donna raison à l'évêque (2 août 1849). Sur appel de Gorham, le comité judiciaire du Conseil privé de la reine cassa ce jugement (8 mars 1850). Il fondait sa sentence sur ces considérants qu'il y eut au temps de la Réforme une telle variété d'opinions sur le baptême qu'il était difficile, même si cela était désirable, de ne pas accorder « quelque latitude d'interprétation; que le remerciement adressé à Dieu d'avoir régénéré cet enfant » ne règle pas le cas des adultes; que l'accord ne peut se faire parmi les hommes loyaux et consciencieux sur des sujets aussi difficiles. La Cour déclarait donc que la doctrine enseignée par Gorham n'était pas contraire et ne répugnait pas à la doctrine déclarée de l'Église d'Angleterre, telle qu'elle était établie par la loi. Cf. Broderick and Freemantle, *Eccles. judgements of the Privy Council*, p. 91-105.

Plus tard, les anglicans à tendances catholiques devaient regarder ce jugement avec la plus grande indifférence. Mais, en 1850, ce fut de la consternation. W. Dodsworth, curé de Christ Church, à Londres, constate que cette décision renverse substantiellement la position de l'Église d'Angleterre. « Il ne voit pas que la décision pourrait être répudiée comme simple décision de l'État. Le seul remède qu'il envisage serait le rétablissement immédiat des symboles de l'Église et l'intervention de l'Église imposant des termes qui ne

souffriraient aucune ambiguïté. » Simpson, *op. cit.*, p. 52. Les anciens tractariens, les *highchurchmen*, s'agitent : protestations, résolutions, adresses à la reine et aux évêques, brochures sur la vertu régénératrice du baptême, tout est mis en œuvre. Certains, comme Keble, vont jusqu'à demander la séparation comme seul moyen de sauvegarder l'indépendance doctrinale de l'Église. Dans deux meetings monstres, tenus à Londres le 23 juillet 1850, les chefs du mouvement, Keble, Pusey, Denison, R. Wilberforce, Manning, Hope, développent cette idée de l'indépendance doctrinale de l'Église. Les causes religieuses doivent être soumises à des juges religieux.

Ces juges religieux ne peuvent être que les évêques. Mais comment obtenir une décision doctrinale des évêques, divisés comme ils le sont sur ce même terrain doctrinal? De plus en plus apparaît l'impuissance de l'Église à échapper au latitudinarisme antidogmatique et à la dépendance du pouvoir séculier. Le Rév. Maskell n'a pas de peine à établir ce vice irrémédiable de la situation anglicane : il est certain que la juridiction du Conseil privé en matière doctrinale est contraire à la loi du Christ. D'autre part, cette autorité du Conseil privé est la conséquence logique et nécessaire de l'organisation de l'Église telle qu'elle a été réalisée par Henri VIII et Élisabeth. On est dans une impasse.

Cette constatation suscite des réactions diverses. Les uns veulent en tirer des conclusions immédiates : pour Hope, « si l'Église d'Angleterre ne défait pas ce qui vient d'être fait, nous devons nous unir à l'Église romaine ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 156. Les autres sont d'avis de patienter, considérant, ainsi que le fait Keble, ce jugement comme un accident regrettable, qui ne met pas en question la légitimité de l'anglicanisme. En fait, à la suite de ce jugement, plusieurs passèrent à l'Église romaine : Manning (cf. t. IX, col. 1895-1915), Maskell, Dodsworth, Anderdon, Hope, Scott et d'autres. Beaucoup furent ébranlés, mais demeurèrent dans l'anglicanisme. Pusey écrira plus tard que ce qui l'a retenu dans l'anglicanisme, après le jugement Gorham, ce fut la conviction que l'Église d'Angleterre contredisait continuellement et par le fait annulait pour ses membres le mauvais enseignement du Conseil privé. Pusey, *Unlaw*, 1881, p. 3-4. Pour répondre à Maskell, il écrit *The royal supremacy, not an arbitrary authority*. Cette intervention de l'État dans les affaires religieuses n'est pas sans précédent dans les annales de l'Église, et le rôle de l'État n'est pas précisément de traiter de questions dogmatiques, mais de protéger les individus contre les abus possibles des cours ecclésiastiques. En réalité, la prétention de l'État venait de se révéler tout autre : non seulement il avait protégé Gorham contre l'évêque d'Exeter, mais il avait tranché la question doctrinale. Pusey en était réduit à utiliser tout argument qui avait l'apparence de justifier sa position et qui pouvait amener les âmes inquiètes à patienter.

4. *Restauration de la Convocation.* — L'impuissance des évêques à faire triompher la saine doctrine, tout particulièrement dans l'affaire Gorham, jetait le discrédit sur l'Église anglicane. Gladstone communiqua ses sentiments à ce sujet à Wilberforce, évêque d'Oxford, lui montrant comment ce jugement avait établi un principe qui permettrait de détruire l'un après l'autre les articles du *Credo*, qui donnait à l'État le droit d'interpréter les doctrines de l'Église. Il y avait là un grand danger, tout permettant de craindre que le Banc de la reine se laisserait de plus en plus influencer par le latitudinarisme et rien ne laissant espérer que les évêques pourraient réagir et s'entendre sur les points de doctrine. Wilberforce tenta de rassurer son ami et, de son côté, chercha le moyen de rendre à l'Église le droit de se faire entendre, en faisant revivre les Convocations. Cf. *Life of Wilberforce*, t. II, p. 125-135.

Les deux Convocations de Cantorbéry et d'York, composées chacune de deux chambres, la chambre haute comprenant les évêques, et la chambre basse, les représentants du clergé, établies en 1295, avaient primitivement pour objet de voter les impôts à payer par l'Église et de délibérer sur les affaires spirituelles. Avec le schisme, leurs pouvoirs diminuèrent. En 1534, Henri VIII leur défendit de se réunir pour édicter des canons et des prescriptions sans le mandat du roi. En 1661, elles perdirent le pouvoir de voter les impôts du clergé. En 1717, quand la chambre basse voulut condamner les opinions du latitudinariste Hoadley, évêque de Bangor, la couronne imposa silence à la Convocation. De 1717 à 1852 elle ne se réunit plus — encore n'était-ce qu'une simple formalité — qu'à l'occasion de l'ouverture de chaque parlement.

Wilberforce commença sa campagne pour la restauration de la Convocation à la Chambre des Lords en 1851. Il se heurta à l'opposition des ministres, de la presse, des lords et du *Broad Church*, même de certains évêques, dont le primat de Cantorbéry. Le principal argument des adversaires était l'interprétation de l'acte de soumission du clergé, sous Henri VIII, décrétant que le clergé ne pouvait élaborer de canons sans le mandat du roi de faire, de promulguer ou d'exécuter de tels canons. Les juges informèrent la Chambre des Lords que, suivant cet acte, la Convocation, non seulement ne pouvait pas s'assembler sans mandat royal, mais, même assemblée régulièrement, elle ne pouvait traiter *(confer)* de questions religieuses sans permission du roi. C'est pourquoi la Convocation avait toujours été réunie par ordre du souverain, mais jamais elle n'avait pu délibérer des affaires religieuses.

Wilberforce consulta les légistes et les hommes politiques. De ces consultations il ressortit que la défense de délibérer, après réunion régulière de la Convocation avec autorisation royale, était une invention du Lord chief justice Coke et avait prévalu depuis Jacques Ier. Le Rév. Edw. Dodd et H. Hoare prouvèrent que le mot délibérer *(confer)* ne se trouvait pas dans l'acte de soumission. Ainsi la Convocation avait besoin de la licence royale pour se réunir, mais, une fois assemblée, elle pouvait délibérer des affaires religieuses sans nouvelle autorisation particulière : les légistes, les théologiens et les hommes d'État avaient été trompés par Coke. Cf. Simpson, *op. cit.*, p. 179-180.

L'opposition persévéra. Même ceux qui en principe étaient favorables à la restauration de la Convocation craignaient les divisions des évêques, qui manifesteraient au grand jour leur impuissance à s'entendre sur les points de doctrine; on redoutait aussi l'influence que pouvaient exercer les chambres basses, à l'encontre des chambres hautes, alors que seuls les évêques avaient de droit divin autorité pour gouverner l'Église. D'autres, avec Gladstone, contre Pusey et Keble, voulaient élargir les Convocations en accordant une place aux laïques.

Grâce à la ténacité de Wilberforce, la Convocation put se réunir sous son ancienne forme, pour un jour, en 1852. En 1855, elle siégeait trois jours. Mais elle était loin d'avoir reconquis une place indépendante dans les affaires religieuses : c'était toujours la couronne qui la convoquait, qui fixait la durée de la session, qui déterminait l'objet et la portée des délibérations. Et contre ses décisions pouvait toujours intervenir, en dernier appel, le Conseil privé. Le succès était mince; mais on se réjouit néanmoins de l'« acceptation du principe qu'aucune mesure touchant profondément aux intérêts de l'Église ne serait désormais soumise au Parlement sans l'intervention

formelle et la consultation d'une assemblée ecclésiastique délibérante ». Simpson, *op. cit.*, p. 185. L'Église d'Angleterre aura son mot à dire dans ses propres affaires. L'avenir montrera qu'elle ne sera pas toujours écoutée par le Parlement et par les tribunaux.

4° *Luttes doctrinales.* — 1. *L'eucharistie.* — En 1843, dans un sermon prononcé à l'université, Pusey avait affirmé sa croyance à la présence réelle et, pour ce fait, avait été suspendu de ses fonctions par le vice-chancelier de l'université. En 1853, dans des circonstances identiques, il avait repris le même sujet : réalité de la présence objective du Christ dans l'eucharistie, en ayant soin de rejeter la doctrine de la transsubstantiation. Il ne fut pas inquiété. Liddon, *Life of Pusey*, t. III, p. 422-426.

La controverse reprit avec les sermons de Denison, archidiacre de Taunton, donnés à la cathédrale de Wells (1853-1854). « Il n'est pas vrai, enseignait Denison, que le pain et le vin consacrés subissent un changement dans leurs substances naturelles, car ils demeurent dans leurs vraies substances naturelles et par suite ne peuvent être adorés. Il est vrai qu'un culte est dû à la présence réelle, quoique invisible et surnaturelle, du corps et du sang du Christ, dans la sainte eucharistie, sous la forme du pain et du vin. » *Notes of my life*, p. 251.

Les points dont l'archidiacre était appelé à rendre compte étaient les suivants : « Le pain et le vin deviennent, par un acte de consécration, la partie extérieure ou signe de la cène du Seigneur et, en tant qu'objet des sens, ne sont pas changés par l'acte de consécration, demeurant dans leur vraie substance naturelle; la partie intérieure, ou chose signifiée, est le corps et le sang du Christ; le corps et le sang du Christ, étant naturellement présents au ciel, sont surnaturellement et invisiblement, quoique réellement présents dans la cène du Seigneur, au travers des éléments, en vertu de l'acte consécratoire; un culte est dû au corps et au sang du Christ, surnaturellement et invisiblement, mais réellement présents dans la cène du Seigneur, sous la forme du pain et du vin, en raison de cette divinité avec laquelle ils sont personnellement unis. Mais les éléments par l'intermédiaire desquels le corps et le sang du Christ sont donnés et reçus ne peuvent être honorés d'un culte. » Simpson, *op. cit.*, p. 56. Il résultait nécessairement de cette doctrine que tous les communiants, les mauvais aussi bien que les bons, recevaient le corps et le sang du Christ.

Une plainte avait été portée contre cet enseignement au docteur Sumner, archevêque de Cantorbéry. Aussitôt Pusey et Keble entreprennent de défendre l'accusé, mais sans pouvoir se mettre parfaitement d'accord sur les doctrines contestées, le premier disposé à renoncer à l'adoration pour sauver la doctrine de la présence réelle, tandis que le second donnait plus d'importance à l'adoration, n'ayant pas une conviction ferme sur la doctrine. Leur intervention n'empêcha pas la condamnation : le 22 juin 1855, la doctrine de Denison était déclarée par l'archevêque contraire à celle de l'Église anglicane. Invité à se rétracter, Denison refusa et fut déposé.

Cette fois, c'était l'autorité ecclésiastique elle-même qui décidait d'une question doctrinale. Cela ne pouvait qu'augmenter l'embarras des puséyistes. Néanmoins, Pusey, Keble et leurs amis rédigèrent une protestation, s'efforçant de montrer que la doctrine condamnée avait été généralement admise dans l'Église d'Angleterre, appelant de la décision à un synode de la province de Cantorbéry ou à un synode de toutes les Églises de leur communion. Pour réaliser ce projet, il fallait l'appui des évêques et des clergymen. Parmi les premiers, seul celui d'Exeter se montra favorable. Wilberforce hésita. Les clergymen étaient indécis. Il fallut renoncer à recueillir des adhésions et rejeter l'autorité particulière de l'archevêque de Cantorbéry. Pour justifier leur position, Pusey publie son traité *The doctrine of the real presence, as contained in the Fathers*, 1855, et Keble, dans *Eucharistic adoration*, 1857, apporte les preuves de la croyance à l'effet surnaturel produit sur les éléments par l'acte consécratoire, croyance qui fut celle de l'Église anglicane depuis la Réforme et celle de l'Église primitive. Denison cependant avait appelé de la sentence portée contre lui par Sumner : il fut acquitté par la Cour des Arches, en 1857, et par le comité judiciaire du Conseil privé : les deux cours cassèrent le jugement de l'archevêque pour vice de procédure. Cf. Liddon, *Life of Pusey*, t. III, p. 426-448; *Life of Wilberforce*, t. II, p. 231-240, 320-329; Arch. Denison, *Notes of my life*, p. 222-267.

La Cour des Arches et le Conseil privé n'avaient pas touché au fond de la doctrine. Une approbation devait venir aux puséyistes de là où ils ne l'attendaient pas. Si le parti *evangelical* refusa de voir dans la présence réelle une doctrine de l'Église anglicane, un unitarien, le docteur Martineau, constata l'accord sur la doctrine de la présence réelle entre l'Église anglicane et l'Église romaine, la discussion entre les deux Églises ne portant que sur la transsubstantiation. Il en fut de même de l'évêque Thirwall, qui remarqua « qu'il ne pouvait guère y avoir de description de la présence réelle... qui ne serait pas encouragée par le langage d'éminents théologiens de notre Église ». Simpson, *op. cit.*, p. 57-59.

L'affaire Denison n'était pas encore terminée qu'une autre surgissait, suscitée par Forbes, disciple de Pusey, devenu évêque de Brechin, en Écosse. Le premier mandement de Forbes (août 1857) traitait de l'eucharistie, enseignant que le sacrifice eucharistique était substantiellement le même que celui de la croix et qu'un culte d'adoration était dû au corps et au sang du Christ mystérieusement présents dans l'eucharistie. Les évêques d'Écosse citèrent leur collègue de Brechin à comparaître devant eux. Pusey l'engagea à ne pas se soumettre si une déposition était prononcée. La mesure aurait été grave et dangereuse. Les évêques reculèrent et déclarèrent se contenter de certaines explications apportées par Forbes, qui, selon Pusey, n'aurait rien rétracté; ils lui adressèrent simplement une monition. Cf. Liddon, *Life of Pusey*, t. III, p. 448-459. La controverse sur l'eucharistie reprendra vigueur en 1869, liée au mouvement ritualiste. Cf. col. 1391 sq.

2. *La confession.* — La pratique de la confession auriculaire était tombée en désuétude dans l'Église anglicane; elle était absolument contraire aux préjugés protestants. Cependant le *Prayer book*, dans le rite de l'ordination sacerdotale, montre on ne peut plus clairement que le prêtre a le pouvoir d'entendre les confessions et d'absoudre; il en est de même des rites prescrits pour la visite des malades. En revanche, le 25e article, ne retenant comme sacrements que le baptême et la cène, excluait avec les autres le sacrement de pénitence. Ce n'est pas la seule contradiction de l'anglicanisme officiel.

Les tractariens avaient trouvé dans la confession un excellent moyen de rendre la paix aux âmes troublées et de développer la vie spirituelle. Dès 1838, Pusey commençait à confesser et à donner l'absolution. Cf. Liddon, *Life of Pusey*, t. III, p. 269. Il recommande la pratique de la confession dans l'adaptation qu'il fait des livres de la dévotion catholique. Quand il reprend la parole, après avoir été suspendu de ses fonctions à la suite de son sermon sur l'eucharistie, il aborde en chaire le sujet de la confession, le pouvoir des clefs et l'entière absolution du pénitent (1er févr.

1846). Du texte : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez », il déduit que le pouvoir d'absoudre a été donné à l'Église et à ses ministres. Il montre ensuite les traces de ce pouvoir dans les formulaires de l'Église anglicane. Le *Times* du 3 février s'élève contre cet essai de faire revivre cette pratique odieuse et dépravée du romanisme. Mais le fait que Pusey s'appuyait sur le *Prayer book* empêche le vice-chancelier de l'université de le poursuivre.

La pratique de la confession peut ainsi se répandre : elle est fréquente dans les nouvelles communautés religieuses fondées par Pusey; on y habitue les enfants à partir de l'âge de sept ans; on adopte pour l'administration de ce sacrement les règles et le cérémonial de l'Église romaine. Cependant Pusey attendra jusqu'en 1846 pour se confesser : le sentiment qu'il avait de ses fautes, qu'il jugeait si graves, le faisait hésiter à s'en décharger sur un autre. Liddon, *Life of Pusey*, t. III, p. 93-98. C'est Keble qui reçut sa première confession le 1er décembre 1846 et qui approuva la règle de vie que s'était tracée son pénitent. Cf. Liddon, *ibid.*, p. 104-108; Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 103-104. Manning, Keble, Church, retirent de la confession un grand profit spirituel.

Avec Pusey, Keble travaille à la restauration du sacrement de pénitence; Manning le recommande, non pas seulement comme un moyen de tendre à la perfection, mais comme un précepte. Il entend les confessions dès 1840, ajoutant à la confession la direction spirituelle. De nombreux clergymen, sans en référer aux évêques, ou même malgré eux, font de même. Cependant les évêques s'efforcent de s'opposer à cette reviviscence. Blomfield, évêque de Londres, refusa, en 1843, la licence d'officier à un clergyman qui, dans un sermon, avait justifié et recommandé cette pratique.

Ce n'est qu'en 1858 que les attaques contre la nouvelle pratique prirent quelque violence. Le Rév. Alfred Pool, vicaire de Saint-Barnabas, Pimlico, est accusé de poser aux pénitents des questions indélicates, ce qu'il nie, et d'encourager les confessions habituelles, ce qu'il avoue. Tait, nouvel évêque de Londres, lui retire sa licence et le prive de son vicariat. Liddell, curé de Saint-Paul's, Knightsbridge, intervient sans succès auprès de Tait pour justifier son vicaire. Il écrit alors à l'évêque et à l'archevêque pour leur dire qu'il prend fait et cause pour l'accusé : « Je suis prêt à défendre mes principes et mes pratiques devant les tribunaux et à en accepter les conséquences quelles qu'elles soient. » Sp. Simpson, *op. cit.*, p. 106.

On ne connaît pas la réponse de Tait; mais, dans son premier mandement, l'évêque écrivait : « Si ce que je juge une dangereuse invitation systématique de leurs fidèles à la confession continue à être maintenu par un clergyman de ce diocèse, je me sentirai obligé de surveiller très rigoureusement ces pratiques et je le tiendrai pour responsable des maux qui s'en suivront. » Simpson, *op. cit.*, p. 106. C'était l'attitude de l'ensemble de l'épiscopat : ce que les évêques condamnaient, ce n'étaient pas des abus possibles, mais l'usage. Ils ne niaient pas, il est vrai, que la confession à un prêtre dans de rares circonstances ne pût être tolérée, mais ils entouraient cet usage de telles restrictions et de telles suspicions que c'était, en fait, le supprimer.

Ce qui gênait les évêques dans la répression, c'était le *Prayer book*, qui donnait raison aux tractariens. Déjà, en 1855, le *Times* le reconnaissait : « Tant que la rubrique ne sera pas changée, ce ne sont pas les *evangelicals*, mais ceux qui confessent et absolvent, qui sont d'accord avec les termes du *Prayer book.* » En 1861, l'*Edinburgh review* suggérait prudemment le retrait des paroles de l'ordination, que l'on interprétait comme donnant le pouvoir de confesser. En 1867, un légiste, J.-C. Fisher, écrivait dans son ouvrage sur *La pureté liturgique* que le maintien du protestantisme national exigeait que l'on satisfît au désir du parti *evangelical* de changer les formules de l'ordination et de l'absolution dans la visite des malades. Simpson, *op. cit.*, p. 115. Au lieu de demander la modification du *Prayer book*, certains préféraient interpréter les textes de l'ordination et de l'absolution : on ne peut leur donner le sens déclaratif dans lequel Notre-Seigneur employait ces paroles pour remettre les péchés, ce qui est un privilège divin; elles ne peuvent avoir qu'un sens optatif, exprimant un désir pieux, une prière. C'est ce que demande le Rév. Edm. Clay, dans une adresse au Lord chancelier, en 1863. C'est également ce que fait un *evangelical*, le docteur Mac Neile. Il est réfuté, non seulement par les puséyistes, mais par un congrégationaliste, le docteur Meller, qui publie en 1867 des réflexions sur les interprétations des formules anglicanes par Pusey et Mac Neile, et donne pleinement raison au premier contre le second. Mellor, *Ritualism*, 1867, p. 165-168. Nous retrouverons la question du confessionnal posée devant la Convocation de Cantorbéry par les ritualistes. Cf. col. 1392 sq.

3. *Le bill du divorce* (1857). — Le vote de ce bill marque une nouvelle défaillance des évêques devant le Parlement. Le lien matrimonial pouvait être rompu par un acte du Parlement; mais les dépenses qu'exigeait cette procédure rendaient le divorce très rare et en faisaient le privilège des hautes classes. Le nouveau bill tendait à rendre le divorce plus facile, en supprimant l'ancienne procédure. Il fut combattu par Pusey, Keble, Gladstone; mais, à la Chambre des Lords, Tait et l'archevêque de Cantorbéry le soutinrent et contribuèrent largement à le faire voter. L'intervention de Wilberforce fut impuissante à contre-balancer l'influence des autres évêques. Cf. *Life of Wilberforce*, t. II, p. 342-349.

4. *Le symbole « Quicumque ».* — Les tractariens étaient prompts à se soulever pour la défense des points particuliers de la doctrine catholique. On comprend leur émotion quand l'ensemble de cette foi catholique parut être mis en danger par les attaques contre le symbole attribué à saint Athanase.

Le huitième des trente-neuf articles imposait l'acceptation de ce symbole : « Les trois symboles, celui de Nicée, celui d'Athanase et celui qu'on appelle communément le symbole des apôtres, doivent être acceptés en entier, car on peut prouver ce qu'ils contiennent par les témoignages les plus certains de la sainte Écriture. » Les gradués des universités, les clergymen devaient souscrire aux trente-neuf articles. Le *Prayer book* ordonnait la récitation du *Quicumque* au service du matin, au moins vingt-trois fois par an.

Sous l'influence du latitudinarisme du *Broad Church*, beaucoup de clercs hésitaient à souscrire aux trente-neuf articles, à cause de celui qui imposait le *Quicumque;* ils s'en tiraient souvent en faisant des restrictions mentales ou en considérant la souscription comme une formalité qui n'engageait à rien. Dans maintes paroisses la récitation en était complètement omise. La raison de cette opposition au symbole se trouve dans les clauses damnatoires du ℣. 2 : *quam (fidem catholicam) nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in æternum peribit,* et du ℣. 40 : *quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.* Pour ceux qui ne donnaient aucune importance au dogme, ces clauses damnatoires étaient inadmissibles. Ils menèrent une campagne très vive pour la suppression du symbole, ou au moins pour l'élimination de ces clauses.

Déjà les tractariens avaient protesté contre la

négligence des clergymen qui omettaient la récitation du symbole. Mais, jusqu'en 1870, tout se passa dans des controverses. C'est alors que la question fut posée à la commission royale d'enquête sur les rubriques. Grâce à Wilberforce, la rubrique du *Prayer book* imposant la récitation du *Quicumque* fut maintenue par trente-sept voix contre dix-sept; Tait se trouvait dans la minorité. Pour obtenir ce vote, Wilberforce avait dû ajouter une rubrique, expliquant que les clauses damnatoires devaient être regardées comme un solennel avertissement à ceux qui niaient volontairement la foi catholique.

C'était une défaite pour le *Broad Church*. Il revint à la charge, conduit par Stanley. Le symbole est stigmatisé comme « la production barbare d'un époque barbare », ne présentant plus à l'esprit aucune idée intelligible; le dogme est rejeté comme inutile au salut. Le *Low Church*, avec lord Shaftesbury, est moins antidogmatique, mais demande que la récitation du symbole devienne facultative.

A l'opposé se trouvent Pusey et les *highchurchmen* : ils taxent d'hérésie les *broadchurchmen* qui proclament qu'il est indifférent de croire une chose ou l'autre. Ils montrent le danger d'abandonner le *Quicumque* : après ce symbole, on rejettera celui des apôtres et celui de Nicée. Un tel abandon de la foi catholique par l'Église anglicane accentuera le mouvement de sécession vers Rome. Abordant le fonds de la question, ils montrent que les clauses damnatoires étaient conformes aux paroles mêmes de Notre-Seigneur. Il était d'ailleurs évident que ces clauses ne pouvaient pas condamner « ceux que l'ignorance involontaire ou un invincible préjugé empêchaient de croire ». La controverse se poursuivit durant trois ans. La question fut étudiée et discutée dans les deux chambres des Convocations. La division des évêques y apparut plus évidente que jamais : les uns se prononcent pour la suppression radicale du symbole, d'autres croient faire une concession suffisante au *High Church* en imposant la récitation du *Quicumque* un jour par an ou en la laissant facultative; d'autres enfin proposent de faire une nouvelle traduction contenant une explication des clauses damnatoires.

Il apparaissait de plus en plus évident que le *Quicumque* et, avec lui, la foi de l'Église anglicane étaient en danger. C'est alors que Pusey et Liddon déclarèrent que, si le symbole d'Athanase était ou retiré ou altéré, ils se verraient contraints de quitter tout ministère dans l'Église établie et de renoncer à leurs prébendes. Quant à ce qu'ils feraient après cette sécession, ils ne le précisaient pas. En tout cas, l'idée de devenir catholique romain n'effleura même pas Pusey. Peut-être se serait-il rallié aux vieux-catholiques, ou aurait-il fondé une Église indépendante? De toute façon, il lui aurait été impossible de continuer à servir l'Église anglicane dont la foi aurait été ainsi ébranlée. Cf. Liddon, *Life of Pusey*, t. IV, p. 233-248. Cette menace eut un double effet : elle rendit courage aux défenseurs du symbole et calma la violence des attaques de ses adversaires, que la perspective de la sécession de Pusey, qui serait suivie de beaucoup d'autres, épouvanta.

Tait, qui, en 1870, avait fait opposition à la note explicative de Wilberforce, comprit qu'il était opportun de s'y rallier pour éviter un plus grand mal. Les évêques examinèrent alors plusieurs explications. Pusey surveilla attentivement la rédaction de la note, allant jusqu'à prendre conseil de Newman, pour s'assurer que l'interprétation proposée serait admise par l'Église romaine. Bref, sous forme de déclaration synodale, les évêques déclarèrent, en mai 1873, *a)* que le symbole communément appelé de saint Athanase ne fait aucune addition à la foi telle qu'elle est contenue dans la sainte Écriture, mais met en garde contre les erreurs qui se sont élevées dans l'Église du Christ; *b)* que, comme la sainte Écriture..., l'Église, dans cette confession, déclare la nécessité pour ceux qui veulent être dans l'état de salut de garder fermement la foi chrétienne et le grand péril de rejeter cette foi. Aussi les avertissements de cette confession de foi ne doivent-ils pas être compris autrement que les avertissements semblables qui sont dans la sainte Écriture... D'ailleurs, l'Église ne prononce par là aucun jugement sur telle ou telle personne, en particulier, Dieu étant seul le juge de tous. Cf. Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 398-399.

Le symbole *Quicumque* était sauvé, pour un temps au moins. La controverse continua. Lors de la revision du *Prayer book*, en 1927 (cf. *infra*), des mesures plus graves furent proposées : la récitation en devient facultative; si on le récite, on pourra en retrancher les ℣ 2 et 40, qui contiennent la « lugubre pensée » de la damnation des incrédules. L'échec de la revision laissa les choses dans l'état où elles étaient; mais le fait que les Convocations avaient accepté de porter atteinte au symbole montre bien que l'Église établie ne partageait pas encore dans son ensemble les idées du *High Church*.

5. *Résistance au « Broad Church »*. — La conversion de Newman avait considérablement diminué l'influence des tractariens à Oxford, au profit du libéralisme que Newman avait entendu combattre. Bientôt ce libéralisme, plus exactement le latitudinarisme antidogmatique, devient sinon prépondérant, du moins très important à l'université, au point d'être bientôt désigné (le nom est courant à partir de 1853) sous le vocable de *Broad Church*, par opposition à *High Church* et à *Low Church*.

Le *Broad Church* n'indique pas un parti nettement délimité, mais une tendance, caractérisée par la méfiance de toute institution autoritaire, de toute doctrine trop positive. Son idéal est une « Église à ce point « compréhensive » que des hommes différant sur les points les plus graves de la théologie puissent s'y trouver réunis ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 393. Lorsque la critique allemande pénétrera en Angleterre, vers 1850, le *Broad Church* se montrera indulgent à tous les doutes qu'elle soulèvera. Cela devait poser un grave problème pour les protestants anglais, pour qui rien n'était plus sacré que la Bible, seule règle de foi. Pusey se fera l'écho de l'inquiétude générale en disant qu'ébranler la Bible c'est ébranler le catholicisme. Liddon, *Life of Pusey*, t. IV, p. 230.

Deux hommes sont caractéristiques de cette tendance à cette époque : Stanley et Jowett. Le premier, *tutor* à *University college*, se fait connaître par sa vie d'Arnold, en 1844. Les sermons qu'il donne en 1816-1817 sur l'âge apostolique sont considérés comme le premier manifeste du *Broad Church*. Dans son enseignement, à partir de 1856, comme *regius professor* d'histoire ecclésiastique à l'université d'Oxford, il manifeste la plus grande indifférence pour le dogme : le Christ n'a pas proposé un enseignement dogmatique, mais présenté un idéal moral. Il fait de Jésus une réalité que l'on doit s'efforcer d'imiter, sans vouloir se déclarer sur sa divinité. Jowett, nommé *tutor* en 1812, écarté de la place de « maître » de Balliol qu'il sollicitait en 1854, ne retenait plus rien des vérités chrétiennes. Dans ses commentaires sur les épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens, aux Galates et aux Romains, il se faisait le fidèle écho de la critique allemande.

En dehors d'Oxford, le *Broad Church* avait ses représentants : Denison Maurice, à Londres, qui ne veut inquiéter personne pour ses doctrines; Antony Hort, à Cambridge, qui voudrait un *Credo* suffisamment large pour être accepté par des personnes d'opinions contraires; William Robertson, que gêne toute formule dogmatique.

De cette tendance sortirent, en 1860, les *Essays and reviews*, contenant sept études, composées par sept auteurs différents, presque tous clergymen. L'ouvrage contenait des négations incompatibles avec toute religion surnaturelle et révélée; ses conclusions aboutissaient à la ruine des fondements scripturaires et théologiques du christianisme. L'éloge que, en octobre 1860, la *Revue de Westminster* fit de cette publication attira l'attention sur celle-ci. Wilberforce en dénonça les erreurs dans un mandement, puis la critiqua dans le *Quarterly*. L'émotion fut grande dans les cercles universitaires et dans les paroisses. Pusey, Keble et leurs amis, ne furent pas les derniers à relever les atteintes portées à l'autorité de l'Écriture et à la valeur des dogmes du christianisme; *highchurchmen* et *lowchurchmen* oubliaient leurs divisions pour défendre la foi commune.

Pressés d'intervenir contre les sept *(septem contra Christum)*, les évêques, au nombre de vingt-sept, adressent aux essayistes une lettre de reproche, rédigée par Wilberforce (févr. 1861). Saisie à son tour, la Cour des Arches condamne deux des essayistes, Williams et Wilson, à une année de suspension (déc. 1862). Mais, sur appel au Conseil privé, les deux essayistes étaient acquittés (8 févr. 1864). Le triomphe du *Broad Church* s'accrut encore lorsque Stanley fut nommé par la reine doyen de Westminster. Il ne se gêna pas pour constater que « désormais il est fixé pour toujours que l'Église d'Angleterre n'admet ni l'inspiration verbale de l'Écriture, ni l'imputation des mérites, ni l'éternité des peines ». *Life of Stanley*, t. II, p. 44. Stanley devait faire de son abbaye de Westminster la citadelle du *Broad Church*, attirant les ministres non conformistes, les savants non chrétiens, entrant en relation avec tous les révoltés, le P. Hyacinthe, Renan, Döllinger, etc. En 1869, un auteur des *Essays*, Temple, sera nommé par Gladstone évêque d'Exeter, puis, en 1885, évêque de Londres et, en 1896, archevêque de Cantorbéry.

L'agitation continua. On s'éleva contre le jugement misérable rendu en l'occurrence, et contre l'évêque de Londres, Tait, que l'on accusa d'avoir trahi l'Église en votant avec la majorité pour acquitter les deux essayistes. Disraeli devait le récompenser en le nommant, en 1868, archevêque de Cantorbéry. Pusey recueillit onze mille protestations de clergymen, environ la moitié des ecclésiastiques du royaume et cent trente-sept mille signatures laïques. A la Convocation de 1864, Wilberforce fit condamner à une très forte majorité dans les deux chambres les *Essays and reviews*, comme « contenant une doctrine contraire à celle qui est reçue par l'Église d'Angleterre, en commun avec l'Église catholique tout entière ». L'Église établie affirmait sa volonté de maintenir la doctrine dans son intégrité, mais sans pouvoir rien faire contre ceux qui y portaient atteinte.

Pendant que se déroulait la controverse sur les *Essays*, une autre publication manifestait les mêmes tendances et soulevait la même opposition. Colenso, évêque du Natal, publiait à Londres, en 1862 et 1863, deux volumes sur le Pentateuque : il en rejetait complètement l'autorité et l'inspiration. De plus, il déclarait ne plus accepter le service liturgique de l'ordination, imposé par le *Prayer book*, parce qu'il affirmait la vérité de la Bible, et rejeter le service du baptême, parce qu'il faisait allusion au déluge.

L'évêque du Cap, Gray, dénonça son suffragant et demanda sa condamnation. Pusey exposa à Tait le préjudice que causaient à l'Église d'Angleterre de telles doctrines, en montrant son impuissance à défendre la vérité. Wilberforce agit de son côté sur les évêques pour les amener à se prononcer contre Colenso. Tait hésitait à agir ouvertement. Tout ce que put obtenir Wilberforce, ce fut une lettre collective, signée par quarante et un évêques, demandant à Colenso de résigner son évêché du Natal. Il refusa. La Convocation, essayant à son tour une intervention, ne put aboutir par suite de l'opposition entre les deux évêques de Londres et d'Oxford. De guerre lasse, l'évêque du Cap résolut d'agir seul. Après que Colenso, cité à comparaître, eut refusé de reconnaître sa juridiction, Gray le déposa et, au bout de quatre mois, n'ayant pas reçu sa rétractation, il proclama l'évêché vacant. La sentence de Gray fut annulée par le Conseil privé de la reine (20 mars 1865). L'évêque du Cap voulut passer outre; il prononça l'excommunication majeure contre son suffragant, mais, lorsqu'il s'adressa aux autres évêques pour obtenir leur appui, il ne reçut que de bonnes paroles.

Dans les deux affaires, l'autorité civile avait tranché contre le dogme; dans la seconde, la Convocation s'était montrée impuissante. Les puséyistes étaient les premiers à constater la carence de leur Église, l'impossibilité où elle se trouvait de préciser un point de doctrine; bien plus, ils n'arrivaient pas eux-mêmes à préciser leur propre pensée sur les points discutés. On comprend leur inquiétude devant cette constatation, car, à l'opposé de leur Église, celle de Rome apparaissait dotée de la plus forte autorité possible pour maintenir l'intégrité de la foi. Pusey signalait à Tait que le « docteur Manning se servait avec succès » de ces événements pour arracher les âmes troublées à l'anglicanisme et les conduire à Rome. Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 441.

5° *Restauration des ordres religieux.* — L'idée de cette restauration remonte aux origines du mouvement d'Oxford. En 1838, Newman, écrivant à G. Faussett, rappelait l'opinion de l'archevêque irlandais Bramhall, au XVIe siècle, qui parlait favorablement de la vie monastique et la tenait pour compatible avec la religion réformée. En 1842, Pusey représentait à l'archevêque de Cantorbéry les « institutions monastiques comme un refuge contre les ennuis et la vanité du monde et un moyen offert aux individus pour atteindre une plus haute perfection. Certains y aspirent; ils peuvent être restaurés dans une forme primitive... » Simpson, *op. cit.*, p. 230-231.

Satisfaction ne tardera pas à être donnée à ce désir. En 1845, l'année même de la conversion de Newman, s'ouvre la première communauté de religieuses dans la paroisse de Christ Church, Albany Street : c'était le résultat de l'enquête que Pusey était allé faire en Irlande sur les formes de la vie religieuse et des renseignements que lui avaient fournis ses amis sur ce qui se passait sur le continent. Cette restauration lui tenait fort à cœur. Lorsque sa fille était à la mort, il lui avait demandé, le 22 avril 1844, de « prier, une fois en présence du Rédempteur, pour ces institutions auxquelles elle avait espéré elle-même appartenir ». Liddon, *Life of Pusey*, t. II, p. 383. La règle de la nouvelle communauté était inspirée de celle de saint Augustin; le bréviaire romain fut le modèle suivant lequel furent fixés les offices, les prières et les dévotions. Le but était de visiter les pauvres, de secourir et d'instruire les enfants délaissés, d'assister les mourants. L'organisation n'alla pas sans difficulté; il y eut des tâtonnements; l'accusation de romanisme reprit avec plus de force, si bien que Pusey, qui en avait assuré la direction spirituelle, aidé par le vicaire de la paroisse, Dodsworth, se sentait découragé et déconseillait ceux qui se sentaient portés à l'imiter.

Ceux-ci pourtant allèrent de l'avant. Une nouvelle communauté, les sœurs de la Merci, est créée en 1848, à Devonport, avec la sanction de l'évêque d'Exeter. A la suite des attaques dont les religieuses sont l'objet, l'évêque fait une enquête, dont les résultats sont favorables. La supérieure, Miss Sellon, écrit sa défense. Lord Coleridge se déclare plein d'admiration. *Life of Lord Coleridge*, t. I, p. 189.

Les mêmes attaques suivent la fondation de *Wantage community* de la vierge Marie, réalisée en 1848 sous l'inspiration de Buttler aidé de Manning, suivie bientôt de la conversion de ce dernier et de celle de la supérieure, Miss Lockart. La communauté survécut à la crise et continua de s'adonner à la pénitence et à l'enseignement.

Puis ce furent les fondations des sœurs de Saint-Jean-Baptiste, en 1851, par le chanoine Carter, de Clever, dont la supérieure, Harriett Monsell, fut établie par l'évêque Wilberforce; celle de St. Margaret, East Grinstead, en 1851, par le docteur J. M. Neale, avec l'autorisation bientôt retirée, sous prétexte d'introduction de la confession, de l'évêque de Chichester. Pour aider à la fondation de ces communautés qui se multipliaient, le docteur Littledale publia en 1861, un remarquable *Essai sur les communautés religieuses dans l'Église primitive et médiévale*. On compte aujourd'hui « cinquante-huit congrégations de femmes réparties en deux cent cinquante maisons environ et disséminées un peu partout dans le monde entier. Huit d'entre elles ont adopté la règle de saint Augustin, cinq la règle bénédictine, six la règle franciscaine, deux celle de saint Vincent de Paul, une celle de la Visitation et une la règle cistercienne. Les autres obéissent à des règles modernes, plus ou moins inspirées des types anciens. » Coolen, *L'anglicanisme d'aujourd'hui*, p. 38.

Au début, aucun vœu n'était prononcé par les membres de ces communautés religieuses. La question ne devait pas tarder à se poser. L'initiative vint des religieuses qui, désirant se lier plus étroitement à leur œuvre, afin d'en assurer la stabilité et d'imiter plus parfaitement les anciens ordres, firent les trois vœux de religion Trois évêques successifs d'Oxford, Wilberforce, Mackarness, Stubbs, furent consultés à ce sujet : le premier fit des objections aux vœux; il aurait préféré que l'on ne fît aucun changement, mais il permit à Carter de faire ce qu'il jugeait bon; le second laissa modifier la règle; le troisième permit d'y insérer que les vœux étaient actuellement prononcés.

Carter aborda la question en 1866 dans le volume d'*Essays* d'Orby Shippley : *Church and the World;* il n'est pas question de nécessité, mais d'opportunité. Le reproche que l'on fait aux vœux, c'est qu'ils présument indûment la persévérance et qu'ils lient ce qui ne doit pas être lié. C'est oublier le pouvoir de Dieu de soutenir par sa grâce ceux qu'il appelle à une telle vocation. Néanmoins une grande prudence s'impose, surtout dans les débuts de la fondation d'une communauté.

La question était donc résolue au point de vue religieux. Il faut noter cependant l'attitude de l'évêque de Londres, Jackson, dans son mandement de 1879. Après avoir reconnu que la vie et les œuvres de ces religieuses sont au-dessus de tout éloge, il regrette « l'adoption dans quelques-unes des communautés religieuses de règles et de cérémonies qui sont étrangères à l'esprit de l'Église d'Angleterre, et de vœux qu'il est difficile de concilier soit avec les droits de la conscience, soit avec l'enseignement de la parole de Dieu ». Dans Sp. Simpson, *op. cit.*, p. 240.

Au point de vue légal, la question aurait pu présenter plus de difficulté. Interrogé par Carter, qui lui demandait jusqu'à quel point les vœux peuvent lier à ce point de vue, le juge L. Coleridge répondit que, à sa connaissance, la loi ignorait cette question dans les communautés religieuses protestantes, que les vœux ne pouvaient lier que la conscience et que la loi n'avait pas à s'en occuper. Sur le développement de ces ordres de femmes et sur les bienfaits dont leur est redevable l'Église anglicane, cf. Cameron, *Religious communities of the Church of England*.

La restauration des ordres d'hommes fut plus tardive. Le premier apparaît en 1866, sous le nom de Society of St. John the Evangelist, à Cowley, dont les premiers adhérents, le P. Grafton, futur évêque du Fond-du-Lac, le P. O'Neil, font vœu, avec le P. Benson comme supérieur. Cette société forma des hommes remarquables : « On ne peut trouver dans la chrétienté d'aussi fins produits de la vie monastique », écrit, sans doute avec une forte exagération, Sp. Simpson, *op. cit.*, p. 241. En tout cas, la communauté de Cowley fut une inspiratrice pour bien des maisons religieuses. Une autre société, *The order of the sacred mission*, maintenant à Kelham, fut fondée par Kelly, en 1891, dans le but de former les jeunes gens au sacerdoce. La Communauté de la Résurrection fut créée en 1892, à la suite d'un sermon donné par le docteur Westcott, futur évêque de Durham, sur l'œuvre de saint Benoît, de saint Dominique et de saint François, demandant à Dieu que quelqu'un soit appelé à faire dans l'Église actuelle ce que ces grands hommes ont réalisé autrefois pour l'Europe. L'ordre, établi à Oxford, puis à Mirfield, a pour objet le ministère paroissial, l'enseignement, surtout la formation des candidats au sacerdoce, les retraites pastorales. Deux ans après apparaissait la Société de la Divine Compassion, et, en 1898, une communauté bénédictine, dans l'île de Caldey, qui se convertit au catholicisme. Une autre communauté bénédictine se forma en 1911 à Pershore, pour s'installer ensuite à Nashdom. Ces congrégations d'hommes sont moins nombreuses que celles de femmes : elles comptent de quatre cents à cinq cents religieux contre quinze cents à deux mille religieuses. Coolen, *L'anglicanisme d'aujourd'hui*, p. 39; cf. Paul Bull, *Revival of the religious life*, 1917.

6° *Attitude envers l'Église romaine.* — Les efforts des tractariens pour restaurer la doctrine catholique et ranimer la vie religieuse dans l'anglicanisme les firent accuser de préparer la voie aux conversions à l'Église romaine. L'accusation était justifiée : revenir à la doctrine antérieure à la Réforme, revendiquer la succession apostolique, rendre à l'Église sa complète autorité doctrinale et la soustraire à l'emprise du pouvoir séculier, rien de tout cela ne pouvait se réaliser pleinement dans l'anglicanisme officiel. Les faits en montraient l'impossibilité : la *via media* se heurtait aux intrusions de l'État. En réalité, beaucoup de puséyistes, tirant les légitimes conséquences des doctrines tractariennes, se convertissent au catholicisme. Rome apparaît de plus en plus comme l'aboutissement final du mouvement. Mais la question se posait : conversions individuelles ou retour collectif au centre de l'unité ?

1. *Attitude de Pusey devant les conversions individuelles.* — Pusey avait tenté une application intégrale de ses principes dans l'église Saint-Sauveur, construite à ses frais dans un quartier populaire de Leeds. A l'inauguration de 1845 eut lieu une neuvaine durant laquelle furent prêchés dix-neuf sermons par Pusey et d'autres clergymen gagnés au mouvement. Le « vicaire » de Leeds, Hook, et l'évêque voulurent imposer à Pusey des déclarations antiromaines, rendues nécessaires, pensaient-ils, par la conversion récente de Newman. C'est à quoi Pusey se refusa obstinément. Il se flattait d'apporter, « dans sa chère église de St. Saviour's, une démonstration concrète et vivante de l'anglicanisme tel qu'il le rêvait, d'un anglicanisme qui revenait aux croyances et aux pratiques catholiques, sans se soumettre à Rome ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 123. L'application de ces principes par Ward, Mac Mullen et quelques autres ecclésiastiques à qui il avait confié l'administration de l'église, lui attira l'accusation de papisme, à laquelle il répondit en disant que ce qu'il faisait avait précisément pour but de retenir les âmes dans l'anglicanisme. Il se porte garant du clergé de Saint-Sauveur. Moins de deux ans après, Mac Mullen se convertissait avec quelques laïques (1847) et allait être suivi par d'autres ecclésiastiques.

Pusey recruta de nouveaux desservants, qui continuèrent à suivre la ligne de conduite de leurs prédécesseurs dans leur enseignement et dans leurs pratiques, si bien que l'évêque crut devoir en suspendre quelques-uns : le résultat de cette mesure fut que tous les desservants sauf un abjurèrent entre les mains de Newman, à Leeds (1851).

Les événements se montraient plus forts que les raisonnements de Pusey. L'affaire Gorham venait en effet de provoquer la sécession de clergymen et de personnages en vue : Maskell, H. Wilberforce, Dodsworth, Allies, Laprimaudaye, Lord Fielding, Monsell, futur Lord Emly, Bellasis. Le désarroi fut encore augmenté par l'intervention des catholiques, de Wiseman, qui, dans la *Revue de Dublin*, avait montré les inconséquences des tenants des idées du *High Church*, de Newman surtout, qui, dans douze conférences sur « certaines difficultés éprouvées par les anglicans dans l'enseignement catholique », données à Londres au début de 1850, avait montré aux anglicans que la conséquence logique du mouvement était Rome, l'anglicanisme étant soumis à un érastianisme irrémédiable, et avait réfuté les objections et les préjugés qui arrêtaient ses anciens amis à la porte du catholicisme.

L'année suivante, 1851, avait lieu la conversion de Manning, accompagnée de beaucoup d'autres. R. Wilberforce, archidiacre d'York, devait bientôt suivre son beau-frère Manning et son frère Henri, malgré les efforts faits par son frère Samuel, évêque d'Oxford, par Pusey, Keble, Gladstone, pour le retenir. La préparation d'un livre sur le principe d'autorité dans l'Église lui avait donné l'évidence de la fausseté de l'anglicanisme : il résigna ses fonctions d'archidiacre et alla abjurer à Paris (1er nov. 1854). Cf. *Life of Wilberforce*, t. II, p. 251-266.

Des sécessions aussi considérables donnaient raison aux libéraux et aux *evangelicals* qui voyaient dans le puséyisme un acheminement vers Rome : les accusations de papisme redoublèrent. Le 2 novembre 1850, l'évêque de Londres, Blomfield, avait dans un mandement blâmé, sans nommer Pusey, ceux qui préparaient la voie au sécessionnisme. S. Wilberforce, évêque d'Oxford, met Pusey en demeure de se justifier ou de s'amender, sous peine de mesures sévères. Il répond et, pour se justifier, attaque, en accusant les évêques d'avoir manqué à leur devoir dans l'affaire Gorham. L'évêque insiste, veut lui interdire de prêcher et d'exercer ses fonctions de clergyman dans le diocèse d'Oxford. L'intervention de Marriott, de Keble, de Gladstone, empêcha l'évêque de mettre sa menace à exécution. En janvier 1851, Pusey répondait au mandement de l'évêque de Londres : *A letter to the Right Hon. and Right Rev. the Lord Bishop of London, in explanation of some statement contained in a letter by the Rev. W. Dodsworth.* Il y faisait l'apologie du puséyisme, se défendant d'être le chef d'un parti, rejetant la responsabilité des sécessions sur les défaillances doctrinales, sur les divisions et le manque d'autorité des évêques.

En même temps, ces conversions jetaient le désarroi parmi les *highchurchmen* et surtout parmi les amis de Pusey. Les premiers cherchent à dégager leur responsabilité. Plusieurs de ceux qui avaient protesté contre le jugement du Conseil privé de 1850 proposent de manifester leur intention de repousser toute réconciliation et toute relation avec l'Église romaine tant que celle-ci ne sera pas réformée. Les amis de Pusey sont divisés. Keble serait disposé à une déclaration antiromaine pour sauver le parti. Pusey, malgré la surveillance et la suspicion dont il se sent entouré, et qui sont telles qu'il songe un moment à abandonner toute controverse, s'y refuse. A quoi d'ailleurs aboutirait une telle déclaration? Si son attitude n'a pu convaincre ses adversaires de son attachement à l'Église anglicane, quel pouvoir auraient ses paroles? « Nous devons, dira-t-il dans un meeting, attendre l'heure de Dieu, jusqu'à ce que cette fièvre de crainte soit tombée; ou, si rien d'autre ne doit les convaincre, ils le seront du moins en nous voyant mourir dans l'Église d'Angleterre. » Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 196.

2. *Retour collectif à l'unité.* — La volonté arrêtée de Pusey de demeurer dans l'anglicanisme et son désaveu de toute conversion individuelle ne l'empêchaient pas de rêver à une réunion de son Église au centre de la chrétienté. L'idée était née du mouvement d'Oxford. L'acceptation des doctrines et des pratiques de l'Église antérieure à la Réforme conduisait inévitablement à Rome : conversions individuelles ou réconciliation globale *(reunion)*. Le docteur Lee, gradué d'Oxford, se fait le propagateur de cette idée de la *corporate reunion*. Un journal se fonde *The Union*, qui préconise l'union avec le Saint-Siège et avec l'Église universelle.

Les catholiques ne demeurent pas indifférents à ce mouvement. Wiseman en écrit à lord Shresbury en 1845. Ambrose Philipps de Lisle publie un livre sur *L'unité future de la chrétienté* et fait part de ses espoirs au cardinal Barnabo, préfet de la Propagande (1857).

Le 4 juillet 1857, les catholiques et les anglicans favorables à la réunion s'assemblent, décident d'offrir un calice d'or au cardinal Barnabo et fondent l'*Association for the promotion of the union of Christendom*, dont les statuts sont rédigés le 8 septembre. Mais cela excite la méfiance de certains catholiques, même de récents convertis, comme Ward, Manning : ils voient, dans l'idée de *reunion*, l'affirmation de la théorie des trois branches de l'Église divisée, alors que seule Rome est la véritable Église; il ne saurait être question de transactions. Wiseman, d'abord sympathique, suit Manning et envoie un rapport à Rome. Barnabo refuse le calice. L'Association est condamnée par le Saint-Office le 16 septembre 1864. Une intervention de cent quatre-vingt-dix-huit clergymen à Rome n'aboutit qu'à une nouvelle condamnation, le 8 novembre 1865. L'association continuera composée uniquement d'anglicans. C'est d'elle que sortira, en 1877, sous l'inspiration de Lee, l'*Order of corporate reunion*, sorte de société secrète ayant pour but d'assurer la validité des sacrements par des réordinations sacerdotales et épiscopales faites par des évêques schismatiques.

Pusey était resté étranger à la fondation de l'*Association for the promotion of the union of Christendom.* Il n'intervint qu'en 1865; Manning s'était cru visé par un passage d'un ouvrage écrit par Pusey à l'occasion de l'affaire des *Essays and reviews : Case of the legal force of the judgement of the Privy Council.* Dans la lettre qu'il écrit à Pusey à ce sujet, Manning refuse à l'Église anglicane d'être une partie de l'Église catholique; il expose que, si l'Esprit-Saint agit dans l'Église d'Angleterre, il n'agit pas par elle; il met sur le même pied les anglicans et les autres dissidents.

C'est à cette lettre de Manning que veut répondre le premier *Eirenikon*, publié en 1865 : *L'Église d'Angleterre partie de l'Église une, sainte, catholique du Christ, et un moyen de rétablir l'unité visible. Un « Eirenikon », dans une lettre adressée à l'auteur de Christian Year* (Keble). Pusey revendique pour son Église le droit de se dire une partie de l'Église universelle. Pendant longtemps elle lui a été unie; des circonstances malheureuses ont brisé l'union : on doit s'efforcer de la rétablir. Mais l'union extérieure n'est pas absolument nécessaire; il a existé dans les premiers siècles des Églises indépendantes de Rome. Quant à l'union intérieure, elle existe, grâce à un principe supérieur de cohésion qui est le Christ. Au point de vue doctrinal, l'Église anglicane professe toutes les vérités essentielles du christianisme : les trente-neuf articles sont susceptibles d'une interprétation catholique (tract. 90). L'au-

torité du pape l'embarrasse : la suprématie de l'évêque de Rome, dit-il, est plutôt utile que nécessaire; elle est de droit ecclésiastique, pas de droit divin.

Mais, continue-t-il, si l'accord est facile sur ces points de doctrine, de graves divergences subsistent sur le « système pratique du romanisme », surtout sur le culte de la Vierge, la « Mariolâtrie ». Il y voit le principal obstacle à la reunion, confondant les exagérations d'une dévotion mal entendue avec les pratiques légitimes.

Comment réaliser l'unité? Que l'Église d'Angleterre affirme son accord avec la doctrine de Trente; que l'Église catholique déclare que cela suffit, qu'elle n'impose pas certaines opinions, certaines pratiques qui, sans appartenir au dogme essentiel, sont aujourd'hui répandues; que ces opinions ne soient pas déclarées dogmes de foi, comme il a été fait pour l'immaculée conception.

Pusey attachait tant d'importance à son *Eirenikon* qu'il voulut le faire connaître aux catholiques du continent. Il fit deux voyages successifs en France (1865-1866), au cours desquels il se rendit chez un grand nombre d'évêques. Seul l'évêque de Laval se montra indifférent. Les autres, surtout Mgr Darboy et Mgr Dupanloup, l'accueillirent avec bienveillance et l'encouragèrent dans ses efforts en faveur du rétablissement de l'unité de l'Église. L'archevêque de Paris lui aurait laissé entendre que l'accord pourrait se faire sur la base du concile de Trente. On ne sait si la question délicate de l'autorité du pape a été sérieusement discutée au cours de ces visites. En tout cas, dans une lettre à J. Acton, qui devait être communiquée à l'archevêque de Paris (25 janv. 1870), Pusey précisa sa position sur ce point : « J'avoue qu'il y a une difficulté spéciale dans l'autorité attribuée au pape. La primauté a été reconnue non seulement maintenant, mais jadis, par les théologiens anglicans. Il s'agit de savoir si la primauté inclut ce que nous appelons la suprématie. Une grande autorité parmi vous m'a assuré que non. Mais tout paraît tendre chez vous vers la centralisation de toute autorité à Rome et si, en cas de réunion, nous devons être placés sous des évêques comme Mgr Manning, ce serait livrer les nôtres aux exagérations du *Marian system* et à tout l'ultramontanisme. » Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 44, note 1.

L'*Eirenikon* reçut bon accueil dans le *High Church*, auprès des évêques de Salisbury et de Bristol, à l'*English Church union*, sans que cependant l'on se fît trop d'illusion. Church, dans le *Times* du 12 décembre 1865, tout en louant l'idée généreuse, montra ce qu'elle avait de chimérique ; Rome n'entrerait jamais dans des explications ; quant à la partie protestante de l'Église d'Angleterre, elle l'attaquait violemment. Tait, dans un mandement de 1866, se disait « honteux » de ce que l'on eût osé solliciter Rome.

Les catholiques anglais sont divisés. Le *Weekly Register* publie les approbations de Lockhart (18 nov. 1865), d'Oakley (23 nov. 1865). Pusey leur répond et dit qu'il reconnaît la primauté du Saint-Siège, mais de droit ecclésiastique. L'accueil est plus froid chez Ward qui annonce à Pusey son intention de le combattre. Cf, Liddon, *Life of Pusey*, t. IV, p. 119. Le *Month* (déc. 1865) est acerbe. Newman est désappointé, car il craint que l'*Eirenikon* ne retienne dans l'anglicanisme les âmes bien disposées. Il le réfute : *Lettre adressée au Rév. E. B. Pusey, à l'occasion de son « Eirenikon »* (déc. 1865), reprochant à l'auteur sa partialité en ce qui concerne la dévotion catholique, appuyant le culte de la Vierge sur l'autorité des Pères, distinguant doctrine et pratiques de dévotion, expliquant et justifiant les variétés de la dévotion, sans en nier les abus.

A l'approche du concile du Vatican, Pusey conçoit le projet de rédiger pour le concile des propositions qui contiendraient le maximum de ce que les anglicans peuvent admettre, de façon que Rome examine si l'union peut se faire sur de telles bases. Newman l'encourage, mais en remarquant que les propositions devraient être signées par un grand nombre de clergymen et d'évêques et en insistant sur la question du pape, centre de l'unité. Pusey veut d'abord un examen des propositions *in abstracto;* après seulement, si elles sont accueillies, il les soumettra à ses coreligionnaires. Il précise qu'il ne s'agit pas de conditions pour des conversions individuelles. Il écrit dans ce sens à Mgr Dupanloup, à ses amis, Liddon et Mackonochie. Son idéal serait « une intercommunion entre deux Églises autonomes qui, traitant de puissance à puissance, s'uniraient en une sorte de fédération ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 131. Mgr Dupanloup et Mgr Darboy promettent à Forbes, évêque de Brechin, de présenter les propositions *in abstracto* et d'obtenir qu'elles soient examinées. Le P. de Buck, bollandiste, qui a fait une recension favorable de l'*Eirenikon* dans les *Études* en 1866, presse Forbes d'envoyer les propositions aux congrégations pontificales, lui recommandant d'aller à Rome avec Pusey. Il s'avance à préciser les conditions que l'on pourrait obtenir pour l'anglicanisme en cas de réunion : réordinations conditionnelles, communion sous les deux espèces, maintien du *Prayer book* avec un petit nombre de modifications doctrinales, permission aux ecclésiastiques mariés de conserver leurs femmes, minimum exigé de croyance en ce qui concerne le culte de la sainte Vierge, condamnation possible des exagérations de ce culte, etc. Cf. Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 133-134. Il va à Rome en 1869 porter au cardinal Bilio un mémoire confidentiel, exposant les bonnes dispositions d'*Episcopus X et doctores Oxonienses*, et suggère les mesures à prendre. Le 17 novembre 1869, le Saint-Office répondait en invitant le général de la Compagnie de Jésus à prier le P. de Buck de se tenir tranquille.

La bulle de convocation au concile montra ce que Rome pensait des prétentions de l'Église anglicane : les anglicans étaient compris dans la bulle adressée *omnibus protestantibus aliisque acatholicis* et invités à se joindre au seul troupeau. Le peu d'espoir qui pouvait encore rester à Pusey lui fut enlevé par la vague ultra-protestante qui déferla en Angleterre à l'approche du concile et par la nouvelle que Forbes lui avait ramenée de Rome « que l'ultramontanisme triomphait partout ». Il hésita de plus en plus à rédiger des propositions, mais publia au printemps de 1869 un second *Eirenikon* sous forme de lettre à Newman : *The reverential love due to the ever blessed Theotokos and the doctrine of her immaculate conception.* Il y reprenait ses attaques contre les pratiques de dévotion à la sainte Vierge et contre le dogme défini par Pie IX. Aux reproches de Newman, il répondit par un troisième *Eirenikon*, également sous forme de lettre : *Is healthful reunion impossible?* Il y traitait plus spécialement de la réunion, examinant les différents points qui s'y opposaient des deux côtés, suggérant des solutions aux difficultés, insistant tout particulièrement sur l'infaillibilité pontificale.

La définition de l'infaillibilité apparaissait de plus en plus probable. Pusey abandonna son projet de rédiger des propositions relatives à la réunion. Après le vote, il modifia le titre de son troisième *Eirenikon : Healthful reunion, as conceived possible before the Vatican council* (La réunion salutaire, comme on en concevait la possibilité avant le concile du Vatican).

Pusey sera dix ans sans toucher aucun livre de controverse romaine. Perdant tout espoir de *corporate reunion* avec Rome, certains amis de Pusey, Liddon entre autres, se sentent un instant attirés par les vieux-catholiques; mais Pusey se tint dans la plus grande réserve devant ce mouvement. Cf. *Life and letters of*

Liddon, p. 167; *Life of Pusey*, t. iv, p. 292-293. Les tentatives d'union avec les Grecs orthodoxes ne l'attiraient pas davantage. Ce qu'il avait rêvé, c'était la réunion avec la grande Église d'Occident, ou plutôt la reconnaissance par cette Église, qui exerçait une telle fascination sur tous les membres du parti tractarien, de la catholicité de l'Église anglicane. Son rêve était détruit. Il se taira, il attendra; mais jamais il ne mêlera sa voix aux attaques des protestants contre Rome.

III. Le ritualisme. — 1° *Aperçu général sur le ritualisme.* — Le mouvement ritualiste, d'apparence plutôt pratique, s'est développé parallèlement au mouvement tractarien et puséyiste, de caractère plus spéculatif.

Les promoteurs de la renaissance religieuse inaugurée à Oxford s'étaient proposé un but essentiellement doctrinal : affirmer les vérités de la religion catholique contre le vague protestantisme qui dominait l'Église d'Angleterre. Mais, après la sécession de Newman, lorsque le centre du mouvement se déplaça d'Oxford à Londres, surtout lorsqu'on voulut faire pénétrer ses idées dans les paroisses, les mettre à la portée des multitudes ignorantes dans les quartiers deshérités des grands centres industriels, il perdit son caractère académique. Pour le peuple, le froid exposé de questions théologiques aurait été de nul effet : « l'Anglais est le moins théologique des peuples ». W.-L. Knox, *The catholic movement in the Church of England*, p. 217. Il fallut recourir à d'autres moyens, et l'on utilisa pour l'instruction du peuple les cérémonies extérieures que l'Église catholique a employées de tout temps comme expression de sa dévotion. Le ritualisme est ainsi en connexion étroite avec le puséyisme : la doctrine des tractariens est à la base de la restauration liturgique.

Le mouvement tractarien appelait d'ailleurs une rénovation du cérémonial : le retour aux traditions antérieures à la Réforme, le besoin d'harmonie avec l'Église universelle, la sympathie pour le catholicisme, la nécessité d'élever l'idéal religieux, rien de tout cela ne pouvait trouver satisfaction dans l'ancien culte anglican. Comment, en particulier, concilier la croyance en la présence réelle, les marques extérieures de respect qui devaient en être la conséquence, avec la liturgie sèche et étriquée du *Prayer book*, avec la nudité des églises protestantes? Gladstone a décrit l'avilissement de ces services religieux, au début du xixe siècle, tel qu'il n'en est pas de pareil au monde et qu'il aurait choqué un brahmane et un bouddhiste. *Contemporary review*, 1875. Une des préoccupations du ritualisme fut de ramener la décence dans le culte divin. Ce fut surtout d'accentuer la doctrine sur l'eucharistie et de faire revivre les pratiques essentielles de la vie catholique. Ainsi, la messe chantée avec les cérémonies traditionnelles de la grand'messe deviendra le trait principal du culte dominical, avec d'autres messes moins tardives pour permettre de communier à jeun; on reprend la célébration de la messe privée en semaine, même s'il n'y a pas de communiants, la célébration de certaines fêtes; l'usage du sacrement de pénitence comme moyen d'obtenir la rémission des péchés ou d'avancer dans la perfection chrétienne se répand malgré la plus vive opposition. Cf. Knox, *op. cit.*, p. 221-223.

Les premières manifestations ritualistes furent regardées avec méfiance par Pusey et ses amis : ils pouvaient craindre, en effet, qu'une trop grande attention apportée à tout ce côté extérieur de la religion ne nuisît au progrès doctrinal, que l'on ne fît consister toute la religion dans un liturgisme étroit. Mais, quand Pusey vit que les ritualistes n'étaient pas moins attachés que lui-même aux vérités essentielles de la religion catholique, que les nouvelles pratiques n'étaient que la traduction en actes de son enseignement, il abandonna ses préventions et devint la figure prédominante du ritualisme. Les adversaires d'ailleurs ne s'y trompèrent pas : quand il s'opposèrent à l'introduction de nouvelles pratiques, comme l'emploi des ornements sacerdotaux, l'usage de l'encens, etc., ils les combattirent non pas à cause de leur nouveauté, ou de leur ressemblance avec les usages de l'Église romaine, mais à cause de la doctrine de la présence réelle et du sacrifice eucharistique qu'ils y voyaient affirmée.

Pour justifier leurs innovations ou plus exactement le rétablissement des anciens rites, les ritualistes s'appuyèrent sur les rubriques du *Prayer book*. Ce fut le cas notamment pour la reprise du surplis au chœur. Au reproche d'illégalité ils répondirent en invoquant le *Prayer book* d'Élisabeth, dont une rubrique ordonnait le port des ornements, l'emploi des cierges allumés sur l'autel et quelques autres points en usage avant la Réforme. Sans doute Élisabeth avait-elle pensé pouvoir en maintenir l'usage, mais, à cause des sentiments calvinistes de ses évêques, elle ne put obtenir que le maintien du surplis à la messe. La rubrique fut maintenue à la restauration, mais on substitua en fait la chape aux ornements eucharistiques dans certaines cathédrales. Les évêques carolins ne firent rien pour faire revivre ces éléments de la pratique catholique ordonnés par la reine Élisabeth. Au xixe siècle cette rubrique était complètement tombée en désuétude; on ne portait même plus le surplis. Néanmoins les ritualistes avaient sur ce point la loi pour eux. Ils en appelèrent donc au statut légal de l'Église d'Angleterre, à l'autorité de l'État, qu'ils rejetaient en théorie dans les affaires religieuses. Les autorités ecclésiastiques tenues par ce statut légal trouvaient qu'il ordonnait des pratiques qu'elles auraient bien voulu supprimer, tandis que les juges qui devaient appliquer la loi étaient trop pénétrés du protestantisme traditionnel pour ne pas être persuadés que, en condamnant les ritualistes, ils représentaient l'intention des réformateurs. Ces diverses attitudes envers le statut légal se rencontreront dans toute la controverse ritualiste.

L'opposition sera concentrée sur des points particuliers de doctrine ou de pratique. Mais elle a une base plus profonde : l'opposition entre l'idéal de la sainteté que s'efforçaient d'inculquer les ritualistes et le niveau habituel de moralité conventionnelle. L'Anglais moyen se contentait d'une respectabilité tout extérieure. Il ne croyait pas que la religion impliquât la consécration de toute la vie au service de Dieu; or cela était évident pour les ritualistes comme pour les tractariens, qui voyaient dans le système sacramentel et dans les pratiques de dévotion des moyens pour aider l'homme à se consacrer entièrement à Dieu et pour exprimer extérieurement cette consécration. L'opposition était grande surtout entre l'idéal du clergyman anglican et l'idéal du prêtre suivant la conception ritualiste. Le premier se contentait de donner un bon exemple de moralité personnelle, de diriger le service religieux et de prêcher une saine morale. Le prêtre ritualiste au contraire se donnait comme le représentant de Jésus-Christ, désigné par lui comme intermédiaire nécessaire entre l'âme du fidèle et Dieu; il se tenait pour obligé de consacrer toute sa vie par la prière et le sacrifice au salut des âmes. C'est cette nouvelle conception du caractère sacerdotal, impliquée dans la célébration quotidienne du sacrifice de la messe, dans l'administration du sacrement de pénitence, qui donnera à la controverse toute son acuité.

Les adversaires du ritualisme seront nombreux. La presque unanimité de l'épiscopat lui sera hostile. Wilberforce, évêque d'Oxford, Phillpotts, évêque

d'Exeter, qui étaient sympathiques aux tractariens, condamneront tout essai d'enseigner leur doctrine au moyen du culte extérieur. Les évêques tenteront par tous les moyens d'obtenir la condamnation du ritualisme, soutenus par J. Russell et Disraeli, deux des grandes figures de la vie parlementaire de l'époque. Gladstone, le troisième grand homme d'État du temps, qui partageait les idées tractariennes, ne pourra souffrir le ritualisme le plus modéré. Les *evangelicals*, conduits par Shaftesbury, seront les plus acharnés contre le mouvement, excitant « la fureur ignorante de la racaille protestante », Knox, *op. cit.*, p. 228, suscitant des émeutes pour contraindre les tribunaux à intervenir.

Malgré la force de ces oppositions, à laquelle s'ajouteront d'autres obstacles provenant des conversions à l'Église romaine, des divisions entre modérés et extrémistes dans le parti lui-même, celui-ci sortira victorieux de la lutte : il imposera ses doctrines et ses pratiques à une fraction importante de l'Église anglicane.

2° *Les premières manifestations ritualistes* (1840-1860). — Les premières manifestations de l'esprit ritualiste sont aussi anciennes que le mouvement d'Oxford. Les chefs mêmes du mouvement n'y sont pas, jusqu'à un certain point, étrangers. En 1839, Froude se félicitait des nouveaux aménagements intérieurs qui s'opéraient dans les églises. *Remains of Froude*, part. II, t. I, p. IX. L'année suivante, Pusey donnait comme cinquième point de son programme « le souci de la partie visible de la dévotion, comme la décoration de la maison de Dieu, qui agit insensiblement sur l'esprit ». Liddon, *Life of Pusey*, t. II, p. 140. Les nouveaux principes sont appliqués par Newman à Littlemore, par Pusey, dans l'église Saint-Saviour qu'il fait construire à Leeds : un véritable autel de pierre remplace l'ancienne table dans ces deux églises.

Cependant les chefs tractariens mettaient en cela la plus grande discrétion. A propos d'un tract sur l'observance de la rubrique des ornements, Pusey met en garde contre les singularités imprudentes ou peu sérieuses. Liddon, *ibid.*, p. 143-145. Ces conseils ne sont pas toujours écoutés : Oakley érige dans la chapelle d'Old Margaret Street un autel de pierre sur lequel il place un crucifix et des cierges et qu'il orne de fleurs; il s'inspire dans ses offices de la liturgie romaine. On reprend le surplis; certains y ajoutent l'étole et la chape ou la chasuble. Le premier cas d'emploi des ornements eucharistiques daterait, d'après une enquête faite en 1897 par le *Church Times*, de 1840.

La *Cambridge Camden Society*, fondée en 1839, est un des foyers de cette réaction religieuse et artistique, influencée par le romantisme du temps. Elle a pour programme de « promouvoir l'étude de l'art chrétien et des antiquités chrétiennes, plus spécialement en ce qui regarde l'architecture, l'arrangement et la décoration des églises ». Elle fut condamnée le 25 juillet 1844 pour avoir érigé un autel de pierre dans l'église du Saint-Sépulcre à Cambridge, mais la Cour des Arches lui donna raison (31 janv. 1845). Blomfield, évêque de Londres, et Phillpotts, évêque d'Exeter, veulent, en 1842 et en 1844, imposer le surplis à tous les clergymen; ils reculent devant l'opposition populaire.

C'est, en effet, que ces légères innovations dans l'ornementation des églises et la tenue des offices étaient interprétées par le puritanisme anglican comme une tentative de retour au papisme. L'évêque de Chichester reproche au Rév. Neale « la friperie au moyen de laquelle il a transformé la simplicité de sa chapelle en une imitation des superstitions dégradantes d'une fausse Église ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 323. L'évêque Wilberforce, accusé de laisser introduire des pratiques romanisantes dans son collège théologique de Cuddesdon, doit les désavouer et changer les professeurs compromis. Cf. *Life of Wilberforce*, t. II, p. 359-373.

En 1850, on pouvait déjà constater un changement appréciable dans les églises desservies par les ritualistes. Sir J. Stephen, dans les *Essays in ecclesiastical biography*, t. II, 1850, p. 391-395, montre comment s'opérait alors dans les esprits la réaction contre le puritanisme.

La valeur du symbolisme et de la beauté artistique pour amener les masses à la religion était reconnue par ceux-là même qui n'avaient pas de sympathie pour le ritualisme. Dans une lettre pastorale de 1851, l'évêque d'Exeter écrivait : « Peu de choses m'ont plus affecté que les lamentations des pauvres fidèles dans un des districts de la capitale, quand ils virent la suppression prochaine, par suite de l'intervention de la populace ameutée, du rituel qu'ils aimaient et qui était chaque semaine et, pour beaucoup d'entre eux, chaque jour, une consolation de la pauvreté dans laquelle la Providence divine les faisait vivre. » Simpson, *op. cit.*, p. 70.

A cette date de 1851, le ritualisme, qui avait largement pris contact avec le peuple des paroisses, avait déjà suscité des troubles, notamment à Saint-Barnabas, où le curé, le Rév. W. Bennett, avait dû démissionner, ayant été peu soutenu par son évêque, puis à Saint George's in the East; à la suite de cette dernière émeute, l'évêque de Londres, Tait, s'était décidé « à mettre fin à de telles folies »; L'opposition s'était accentuée à la suite de l'« agression papale » de la restauration de la hiérarchie en 1850. Les ritualistes sont attaqués plus encore peut-être que les puséyistes, par suite de la ressemblance de plus en plus étroite qu'il était facile de constater entre leurs offices et ceux de l'Église romaine. Le premier ministre, Lord J. Russell, s'abaissait jusqu'à qualifier leurs cérémonies de « mômeries de la superstition », d'autres leur reprochaient les « ornements fastueux d'un ritualisme théâtral » et dénonçaient l'égale impiété des sacerdotalistes anglicans et des prêtres romains. Simpson, *op. cit.*, p. 126.

L'opposition des hommes d'État et des hommes d'Église amena les ritualistes à s'organiser pour se défendre avec plus de succès contre leurs attaques. Ils fondèrent d'abord, en 1855, la Société de la Sainte-Croix pour les ecclésiastiques, et sa filiale, la Confrérie du Saint-Sacrement, ouverte aux clercs et aux laïques. Entourées d'un certain mystère afin d'échapper aux curiosités malveillantes des protestants, les deux sociétés avaient un but religieux : promouvoir la foi et la dévotion au culte eucharistique par la réserve et l'adoration des saintes espèces, restaurer la messe, dont on reprenait le nom. Mais, pour se défendre, il fallait un autre organisme : ce fut l'*English Church Union*. Fondée en 1860, elle avait pour but de soutenir la lutte publique sur tous les terrains, d'aider les ritualistes poursuivis et condamnés. Lord Halifax en prendra la présidence en 1868, après la conversion de son premier président, Lindsay, qui avait été suivie de celle de soixante-dix-sept membres de l'English Church Union, et pendant plus d'un demi-siècle y défendra avec succès les principes anglo-catholiques. Pusey le représente comme un homme « d'une modération et d'une sagesse remarquables, capable de discerner avec une singulière sagacité ce qui est essentiel de ce qui ne l'est pas ». Liddon, *Life of Pusey*, t. IV, p. 325. Sous l'impulsion de Lord Halifax, l'English Church Union exerça une influence considérable dans le développement ritualiste et le développement de

l'anglo-catholicisme. Elle arriva à grouper, en 1920, quarante mille membres, dont vingt-six évêques et quatre mille clergymen. Cf. F. Datin, *Lord Halifax et la réunion des Églises*, dans *Études*, t. CLXXIII, 1922, p. 531. Peu après la fondation de l'English Church Union, les catholicisants acquirent un organe qui se dévouera à la défense de leurs idées et de leurs intérêts, le *Church Times*, dont le premier numéro parut le 7 février 1863.

De leur côté, les *evangelicals* et les protestants, dans le but d'obtenir des évêques et des tribunaux la condamnation des pratiques ritualistes, fondèrent la *Church Association*, en 1865. L'English Church Union réclamera la tolérance pour les principes et le cérémonial catholiques; la Church Association en recherchera la suppression. La première opposera une résistance passive aux condamnations qu'obtiendront les poursuites de la seconde, qui sera qualifiée pour ce fait de *Persecution Company limited*.

Les deux associations commencèrent à s'affronter en 1866. A ce moment les ritualistes venaient de recevoir un appui considérable dans la personne de Pusey, qui jusque-là était resté indifférent, sinon hostile, à la réforme du cérémonial, ne lui attribuant aucune importance. Il ne portait pas les ornements eucharistiques à Christ Church, se contentant du surplis. Il voyait avec appréhension et regret l'introduction des observances rituelles par le jeune clergé et il disait que, si on l'avait écouté, l'émeute de Saint George's in the East eût été évitée. Dans son premier discours à l'English Church Union, en 1866, il exposa que les tractariens craignaient que le ritualisme ne rendît tout le mouvement superficiel. Cette crainte était dissipée. Ce qui le décida à adhérer au ritualisme, ce fut l'opposition des chefs de l'Église, provenant de ce qu'ils y voyaient une représentation des doctrines eucharistiques : comme les opposants unissaient la doctrine et son expression, les tractariens devaient soutenir les ritualistes. Mais Pusey recommandera toujours d'éviter les exagérations : il est plus facile, disait-il, de changer un vêtement qu'un cœur. En 1867, dans une assemblée de l'English Church Union, il aura du mal de convaincre ses auditeurs qu'ils ne doivent pas aller contre la volonté des paroissiens. Liddon, *Life of Pusey*, t. IV, p. 216.

Enfin, ce qui convainquit Pusey que la doctrine ne pouvait être séparée du rituel, ce fut l'essai des tribunaux de permettre l'une et de défendre l'autre : la doctrine de la présence réelle était autorisée par le jugement Bennett; sa représentation aux yeux du peuple par les rites appropriés était défendue par le jugement Purchas. Cette distinction contraignit Pusey à faire de la pratique une question de principes.

3° *La répression du ritualisme.* — 1. *Le ritualisme à la Convocation.* — Les deux associations, l'English Church Union et la Church Association, ne tardèrent pas à entrer sur le terrain de l'action. Les pratiques ritualistes, l'introduction dans le service anglican de tous les accessoires extérieurs du culte catholique, sont dénoncées à l'archevêque de Cantorbéry comme illégales et opposées à l'uniformité de l'Église nationale. Ce qui est surtout visé, c'est le port des ornements eucharistiques, la présence de cierges allumés sur l'autel, l'usage de pain azyme au lieu de pain fermenté, l'addition d'eau au vin dans le calice, la position vers l'Est du célébrant, l'emploi de l'encens. De son côté, l'English Church Union demande que l'on ne change rien aux directives du *Prayer book*. Aux premiers Longley répondit qu'il fallait d'abord chercher ce que la loi permettait; aux seconds, qu'aucun changement ne serait fait dans le *Prayer book* sans le concours de la Convocation. La question est portée à l'ordre du jour de la Convocation de la province de Cantorbéry de février 1866.

C'était la première fois que l'assemblée allait s'occuper du ritualisme. Jusque-là elle avait sagement évité de le faire, par suite de la difficulté que l'on prévoyait de réaliser l'accord parmi les évêques. Wilberforce, évêque d'Oxford, appartenait au *High Church*, mais avait horreur de tout ce qui était romain; il trouvait dangereuse une démarche collective de l'épiscopat qui pourrait ne pas être acceptée; il lui répugnait de faire appel aux tribunaux. Tait, évêque de Londres, qui était plein de mépris pour les innovations ritualistes, ne pouvait cependant s'empêcher d'estimer le zèle des novateurs, de constater le bien qu'ils faisaient dans les paroisses pauvres. Rejetant d'abord l'idée de poursuites judiciaires, il estime que c'est à l'évêque d'intervenir dans chaque cas particulier. Plus tard il réclamera l'intervention du Parlement et des pouvoirs publics.

Une première délibération eut lieu en 1866 : elle n'aboutit à aucun résultat. Dans la réunion de l'année suivante (fév. 1867), la commission du rituel émit une série de recommandations pour obvier au désordre liturgique de l'Église : on devrait suivre la règle qui avait prévalu dans l'Église d'Angleterre durant les trois derniers siècles; si un changement était introduit, les paroissiens pourraient se plaindre à l'évêque, qui ordonnerait aussitôt de supprimer l'innovation. La plainte pourrait être déposée par les marguilliers ou par cinq paroissiens résidants. C'était un premier échec pour les ritualistes. Mais le plus difficile dans l'application de cette recommandation serait pour les évêques de se faire obéir. Tait s'était déjà plaint de l'indocilité de son clergé; en 1868, il constatait que rien n'était changé. Neale avait résisté pendant seize ans à son évêque : « il n'avait modifié aucune pratique, si ce n'est dans certains cas pour aller plus loin ». Averton, *The anglican revival*, p. 141. Discrédités comme ils l'étaient, comment les évêques pouvaient-ils se faire obéir?

En 1873, les ritualistes attirent directement l'attention de la Convocation sur la confession, moins prudents sur ce sujet que les tractariens. Un groupe de quatre cent quatre-vingt-trois clergymen ritualistes transmit à l'assemblée une pétition suggérant la nomination de confesseurs dûment qualifiés. L'intention était excellente, mais l'entreprise, téméraire, étant donnés les préjugés protestants. Il n'y avait rien à attendre des évêques; même Wilberforce, qui laissait pratiquer la confession dans son collège de Cuddesdon, y était opposé, parce qu'elle était une habitude romaine. Après lecture de la pétition (mai 1873), Tait donna son opinion, considérant la confession sacramentelle comme une erreur. Mais le *Prayer book* faisait difficulté. La réponse à la pétition fut renvoyée en juillet. Dans l'intervalle, on discuta la question dans la presse et dans les meetings. A l'unanimité les évêques décidèrent qu'il fallait restreindre le plus possible ce que le *Prayer book* laissait subsister en fait de confession. D'ailleurs, le 35e article déniait à la pénitence le caractère de sacrement. En pratique on pouvait la tolérer exceptionnellement pour rassurer certaines consciences et donner l'absolution aux malades qui la demandaient. Mais on ne pouvait exiger la confession pour la communion, ni en recommander la pratique habituelle, ni en faire la condition d'une vie spirituelle plus élevée.

Pusey avait jugé excessive l'attitude des ritualistes; il les défendit néanmoins parce que des principes auxquels il tenait étaient engagés. Il répondit par une déclaration signée de vingt-huit anciens tractariens et par un seul ritualiste, Mackonochie (6 déc. 1873). Il prouvait l'institution par Notre-Seigneur de moyens spéciaux pour la rémission des péchés, la reconnaissance du pouvoir d'absoudre d'après les formulaires

et les paroles de l'ordination, le rite du *Prayer book* pour la visite des malades, le droit du ministre de secourir les consciences troublées et cela aussi souvent que cela est nécessaire. Il reconnaissait toutefois que la confession n'était pas la condition indispensable pour obtenir le pardon des péchés et qu'on ne pouvait l'imposer avant la communion. C'était aller contre la décision des évêques. Mais que pouvaient-ils faire? La pratique continua.

La controverse reprit en 1877, à la suite de la dénonciation à la Chambre des Lords d'une adaptation du manuel de l'abbé Gaume faite par un membre de la Sainte-Croix, le Rév. Chambers : *The priest in absolution*. L'ouvrage recommandait l'usage habituel de la confession, surtout pour les enfants, et donnait des directives aux confesseurs auxquels il était destiné. On en fit un scandale. La Convocation de 1877 en fut saisie. Les évêques firent adopter par la chambre basse la décision prise en 1873 par la chambre haute, blâmèrent la Sainte-Croix, condamnant « toute pratique ou doctrine de la confession qui rendaient nécessaire un tel livre ». La condamnation fut de nul effet. Mackonochie et Pusey justifièrent la pratique condamnée, en invoquant les heureux résultats qu'elle obtenait auprès des jeunes gens. A la fin de l'année 1877, Pusey publia l'adaptation de l'ouvrage de l'abbé Gaume, à laquelle il travaillait depuis dix ans : *Avis pour entendre les confessions, précédés d'une étude historique et apologétique.* La même année, le chanoine Carter, de Clever, dans une adresse publique à Tait, exposait plus à fond la question. Il montrait les résultats obtenus par une expérience de plusieurs années. Surtout il invoquait le témoignage d'illustres théologiens de l'Église anglicane : G. Herbert, Hooker, l'évêque Jeremy Taylor, l'archevêque Wake et d'autres. Il est inconcevable, disait-il, que ces hommes, qui furent à leur époque les plus sérieux et les plus puissants avocats de notre position dans la controverse avec Rome, aient parlé comme ils l'ont fait de la confession à un prêtre, s'ils l'avaient considérée comme contraire aux principes de l'Église anglicane. Cf. Simpson, *op. cit.*, p. 121-122.

Enfin, en 1878, la deuxième conférence de Lambeth prononçait sur l'initiative de Tait une nouvelle condamnation, qui s'inspirait de la décision de 1873, « de la confession telle que la pratiquaient les ritualistes ». *Life of Tait*, t. II, p. 413-414. Ému de cette intervention de cent évêques contre la confession, Pusey essaya d'obtenir de Tait quelques éclaircissements sur l'ambiguïté de la condamnation. Il ne les reçut pas. Les évêques ne répondirent pas non plus à la lettre qu'il publia en septembre 1878 sous le titre : *La confession habituelle non découragée par la résolution qu'a adoptée la Conférence de Lambeth.* Cf. Liddon, *Life of Pusey*, t. IV, p. 312-315. Toutes ces condamnations successives furent impuissantes à empêcher le développement de la pratique de la confession habituelle parmi les ritualistes.

2. *Interventions du Conseil privé.* — Les décisions prises par la Convocation étaient inopérantes. Les adversaires du ritualisme décidèrent de susciter l'intervention de l'État. L'initiative vint de Lord Shaftesbury, qui demanda à la Chambre des Lords d'interdire les « vêtements cléricaux », de n'autoriser que le surplis. Wilberforce fut seul à protester; il parvint à faire échouer le projet en proposant la nomination d'une commission royale chargée d'enquêter sur toutes les rubriques. *Life of Wilberforce*, t. III, p. 205-211.

Nommée le 3 juin 1867, la commission était composée de quinze laïques et de quatorze ecclésiastiques. Wilberforce en fit partie; tout son effort sera d'amener la majorité opposée au ritualisme à quelque modération. Un premier rapport demanda que l'on se conformât pour les vêtements ecclésiastiques à l'usage de l'Église dans le cas où les paroissiens se plaindraient. Un second rapport, en 1868, interdit les cierges allumés et l'encens et, de plus, projeta d'organiser une procédure rapide et peu coûteuse pour obtenir la soumission à ses décisions. Mais aucune mesure coercitive n'était encore adoptée.

C'est alors que la Church Association se résolut à en appeler aux tribunaux : à la Cour des Arches, juridiction exercée par un juge unique et laïque, et, en appel, au Conseil privé de la reine. Ce tribunal d'appel, bien que comprenant parfois quelques évêques à titre d'assesseurs, avait un caractère politique. Comme cette procédure était coûteuse, la Church Association réunit un fonds de garantie, qui devait aller jusqu'à 2 millions, ce qui lui permettra d'obtenir soixante condamnations.

a) Mackonochie : cérémonies de la messe. — La première victime de cette procédure fut le Rév. Mackonochie, curé de Saint-Alban, Holborn. Il avait introduit dans sa paroisse un ritualisme avancé, qu'il jugeait indispensable pour inculquer aux fidèles la doctrine catholique. Des représentations amicales de son évêque, Tait, qui l'estimait pour le bien qu'il réalisait, demeurèrent sans résultat. La Church Association fit alors déposer une plainte par un paroissien non résidant. La Cour des Arches, par un jugement du 28 mars 1868, condamna comme illégaux le mélange d'eau au vin dans le calice, l'encensement, l'élévation des espèces consacrées, regarda comme licite la présence de cierges allumés et laissa à l'évêque le soin de permettre ou de défendre la génuflexion devant les saintes espèces. Sur appel de la Church Association, le Conseil privé, le 23 décembre 1868, donna tort à Mackonochie sur tous ces points. Le 19 janvier 1869, la reine Victoria lui écrivit d'avoir à se soumettre au jugement qui venait d'être prononcé.

Mackonochie était un tenace, peut-être un peu court et étroit. Il continua à agir comme par le passé. La Church Association obtint contre lui une nouvelle condamnation en décembre 1869, et, comme le clergyman obstiné n'en continuait pas moins à faire l'élévation et la génuflexion illicites, une troisième condamnation fut portée contre lui (25 nov. 1870). Le Conseil privé lui enlevait pour trois mois son office et son bénéfice, pour n'avoir pas obéi aux ordres donnés. Mackonochie avait protesté qu'il s'était soumis à la lettre des défenses faites, et les marguilliers témoignèrent qu'il en était ainsi. On accepta cependant l'attestation de trois dénonciateurs payés pour cela, et le tribunal retint que « le clergyman officiant élevait, inconsciemment et sans le vouloir, l'hostie et le calice de la façon indiquée dans la déposition; que l'attitude qu'il prenait et maintenait pendant quelques secondes était une humble prostration de corps en signe de respect et d'adoration ». Simpson, *op. cit.*, p. 133. L'English Church Union ne put que protester contre cette intervention abusive de l'État dans des questions purement religieuses. Cf. Bayfield Roberts, *History of English Church Union*, p. 130-131. Quant à Mackonochie, il demeura imperturbable. Il écrivit à son évêque qu'il était désolé de lui désobéir, mais qu'il lui était impossible d'agir contre ses convictions.

b) Cas Purchas : position vers l'Est (eastward position). — En même temps que le procès Mackonochie, se déroulait celui que la Church Association avait entrepris contre le Rév. Purchas, curé de Saint-Jame's Chapel, à Brighton, auteur du *Directorium anglicanum*, manuel de liturgie d'un ritualisme extrême. Dans son jugement du 3 février 1870, la Cour des Arches condamnait vingt-neuf pratiques comme illégales; en revanche elle reconnaissait la

légalité des ornements eucharistiques et l'*eastward position*. Cette dernière pratique était un nouvel emprunt à la liturgie catholique. Le prêtre anglican, dans la célébration de la cène, se tenait au bout de la table de communion, à demi tourné vers l'assistance *(northward position)*. Les ritualistes se tenaient pour la messe devant l'autel, le dos tourné à l'assistance *(eastward position)*, comme le font les prêtres catholiques. La rubrique du *Prayer book* disait d'ailleurs simplement que le célébrant se tenait devant la table.

Contre cette partie du jugement de la Cour des Arches, la Church Association en appela au Conseil privé, qui, le 23 février 1871, condamna comme illégale l'*eastward position*. Le motif de la condamnation est doctrinal : « L'*eastward position* de l'officiant, qui a été ainsi déclarée illégale, est, du consentement général, en relation très étroite dans le jugement populaire avec l'affirmation de la doctrine eucharistique et est certainement davantage d'accord avec la pratique qui prévaut dans la chrétienté. Elle est pratiquement identifiée aux yeux des Églises qui y ont été accoutumées avec la croyance au caractère sacrificiel de la sainte eucharistie. » Simpson, *op. cit.*, p. 136.

Devant cette condamnation, Purchas garda la même attitude que Mackonochie : il se refusa à payer les frais du procès et à changer quoi que ce soit dans sa manière d'agir. Frappé de suspense pour un an, il n'en continua pas moins d'exercer ses fonctions. L'intervention de l'État dans ces matières n'avait pour lui aucune autorité. Liddon et Gregory, chanoines de la cathédrale Saint-Paul, pensaient de même : écrivant à leur évêque pour lui demander d'être aussi indulgent envers les ritualistes qu'il l'était envers les *evangelicals* qui négligeaient les rubriques, ils déclaraient ne pas reconnaître l'autorité du Conseil privé; si l'obéissance canonique à l'évêque a ses limites *in foro conscientiæ*, pourquoi la soumission serait-elle sans limites lorsqu'il s'agit de décrets portés par une cour laïque? Simpson, *op. cit.*, p. 137. Les évêques, d'ailleurs, n'étaient pas non plus obéis. Randall, curé d'All Saints, à Clifton, qui avait reçu de l'évêque de Gloucester, Elliott, l'ordre de se conformer à la décision du Conseil privé dans l'affaire Purchas, lui opposa un refus respectueux, invoquant la décision de la Cour des Arches, qui avait reconnu la légitimité des ornements.

Les protestations contre cette décision affluèrent : cinq mille clergymen demandent aux évêques de ne pas l'appliquer; Pusey, à partir de ce moment, adopte en célébrant l'*eastward position* et se déclare prêt à la résistance. Liddon, *Life of Pusey*, t. IV, p. 223-225. Church critique la sentence, *Occasional papers*, t. II, p. 48 sq.; l'évêque Wilberforce redoute un schisme et craint que ces interventions ne marquent la fin de l'Église établie, *Life of Wilberforce*, t. III, p. 229. Cette idée de séparation de l'Église et de l'État gagne en effet du terrain : ne serait-ce pas le seul moyen de rendre à l'Église son indépendance? Pusey ne la désire pas, il en saisit les graves inconvénients, mais, malgré tout, il se demande si l'on ne sera pas contraint d'y arriver. Cf. Liddon, *ibid.*, p. 199-202, 207-208, 223-224.

Victorieux dans toutes ses interventions précédentes auprès du Conseil privé, la Church Association subit un échec à propos de la doctrine de l'eucharistie. Le Rév. W. Bennett, dans une lettre publique adressée à Pusey, avait exposé sa doctrine sur l'eucharistie. Il est traduit par la Church Association devant la Cour des Arches, qui, le 23 juillet 1870, reconnaît n'avoir rien à condamner dans la doctrine de Bennett sur « la présence objective, réelle, actuelle et spirituelle », non plus que dans ses assertions sur le sacrifice et sur le culte eucharistique, qui étaient conformes à celles des formulaires et des théologiens. Le 8 juin 1872, le Conseil privé, saisi à son tour de l'affaire, confirme la sentence de la Cour des Arches. La doctrine pour laquelle Pusey avait été condamné en 1843 obtenait au moins la tolérance. C'était un succès pour le puséyisme, succès imparfait, il est vrai, puisque la doctrine contraire était également tolérée.

3. *Le « Public worship regulation act » : emprisonnement des ritualistes. — a) Vote du bill et attitude des ritualistes.* — Évêque de Londres, Tait avait déjà manifesté ses tendances *Broad Church* et antiritualistes; devenu archevêque de Cantorbéry, il appuiera de tout son pouvoir la campagne de la Church Association. Il sera le promoteur de l'acte de répression contre le ritualisme : *Public worship regulation act*.

La Church Association fit présenter aux deux archevêques de Cantorbéry et d'York une pétition couverte de soixante mille signatures, réclamant la suppression complète de toutes les cérémonies et pratiques déjà jugées illégales. Tait répondit en manifestant sa sympathie aux signataires et en critiquant la minorité, qui veut « renverser les principes de la Réforme ». Dans leur réponse à une députation de la Church Association reçue à Lambeth en 1873, les deux archevêques se montrent conscients du danger que fait courir cette minorité considérable, qui a osé présenter à la Convocation de Cantorbéry une demande appuyée par quatre cents clergymen « pour le rétablissement de ce qu'ils appellent la confession sacramentelle ». Ils sont décidés « à s'opposer à une telle innovation et à faire tout ce qui est en leur pouvoir pour l'entraver ». Simpson, *op. cit.*, p. 139-140.

Ce moyen, Tait crut l'avoir trouvé en proposant une loi pour la réglementation du culte public. Il fut soutenu par la reine Victoria, qui lui écrit, en janvier 1874, qu'il faut que « tout soit fait pour mettre en échec le *High Church* et le parti ritualiste ». Elle dit à Gladstone que « les progrès de ces alarmantes tendances romanisantes » sont devenus si sérieux que le jeune clergé semble empreint de ces doctrines tout à fait antiprotestantes, et elle se déclare « protestante jusqu'au fond du cœur ». Simpson, *op. cit.*, p. 142. Malgré le respect qu'il avait pour la reine, Gladstone combattit au Parlement le projet, qui fut soutenu par Disraeli. Malgré les efforts des ritualistes — Pusey publia trois lettres dans le *Times*, 19, 24 et 30 mars 1874 — le projet fut voté par les deux Chambres et promulgué le 7 août 1874. Il prétendait simplifier la procédure à suivre dans les procès pour irrégularités cultuelles : les poursuites pouvaient être engagées soit par un *churchwarden* (marguillier), soit par trois paroissiens, l'évêque ayant droit de veto pour s'opposer aux poursuites. La première juridiction était constituée par le conseil diocésain, présidé par l'évêque; la seconde était le comité judiciaire du Conseil privé.

La persécution violente allait commencer contre les ritualistes. Ceux-ci ne peuvent que faire appel à l'opinion. Le 27 juin 1875, une déclaration de résistance est lue dans diverses églises de Londres, où, en 1873, soixante-quatorze églises avaient adopté l'*eastward position*, et cent dix-neuf en 1875. En même temps, sur l'initiative de l'English Church Union, étaient établies les revendications que l'on jugeait essentielles et sur lesquelles on ne transigerait jamais : *eastward position*, ornements eucharistiques, usage des cierges allumés et de l'encens, mélange de l'eau au vin dans le calice, pain azyme. Une nouvelle société se fonde pour libérer l'Église de la tutelle de l'État. L'idée de la séparation des deux pouvoirs fait des progrès. On lit dans le *Church Times* du 1er janvier 1875 : « Le « désétablissement » ne nous effraye pas; nous ne saurions le regarder comme un mal. » Dans le *Contemporary* (juill. 1875) Gladstone constate

le danger que court l'Église d'Angleterre, dont l'existence est mise en péril par les dissensions intérieures.

b) Application du « Public worship regulation act ». — C'est dans cette exaspération des esprits que la Church Association va poursuivre l'application du *Public worship regulation act*, avec Lord Penzance, juge de première instance, siégeant au palais primatial de Lambeth.

La première victime de Lord Penzance fut le Rév. Ridsdale, curé de l'église Saint-Pierre à Folkestone, condamné en première instance (févr. 1876), pour douze irrégularités liturgiques, et par le Conseil privé (12 mai 1877). Puis ce fut le Rév. Dale, curé de Saint-Védast, à Londres, le Rév. Edwards, curé de Sailor's chapel, à Bristol, le Rév. Tooth, curé de la paroisse de Hatcham, faubourg de Londres. Celui-ci était, le 22 janvier 1877, emprisonné pour avoir méprisé le tribunal : il avait protesté contre le *Public worship regulation act*, déclarant qu'il ne se soumettrait pas à l'autorité d'une loi qui n'avait pas été acceptée par l'Église. D'autres poursuites suivirent, contre S. Faithorn Green, de Saint-Jean; contre Miles Platting, qui fut arrêté en 1881 et resta en prison pendant deux ans; contre Mackonochie, qui, las de la lutte, céda aux instances de Tait et résigna son bénéfice de Saint-Alban, le 1er décembre 1882, et sa nouvelle paroisse de Saint-Peter in Docks, le 31 décembre 1883; contre le Rév. Bell Cox, curé de Saint-Margaret, à Liverpool, emprisonné en 1887.

Le résultat de ces poursuites et de ces emprisonnements ne fut pas celui qui avait été attendu : il révolta l'opinion publique. Dans un meeting de l'English Church Union, en 1874, Pusey montra que l'appel au Parlement impérial pour abattre le ritualisme est un témoignage impressionnant de la force du mouvement. Liddon insista sur l'incapacité d'un parlement composé de protestants dissidents, de catholiques, de juifs, pour décider de questions théologiques. Phillimore souligna la contradiction des jugements du Conseil privé dans les deux affaires de Mackonochie et de Purchas. Simpson, *op. cit.*, p. 117. Tait lui-même, qui avait pris l'initiative du *Public worship regulation act*, se sent obligé à plus de modération; mais il se trouve impuissant à arrêter les progrès du mal. Quand Green fut emprisonné, il essaya en vain d'obtenir du Parlement son élargissement; il échoua également dans ses tentatives à cet effet auprès de la Church Association. Alors il fait appel à l'intervention de l'archevêque d'York et de l'évêque de Manchester, dont dépendait Green, qui réussissent à faire libérer le prisonnier. Dans une conférence donnée en décembre 1880, il se déclara disposé à examiner favorablement les changements qui seraient demandés et répudia toute intervention violente; il renouvela ces dispositions dans une lettre au *Guardian*, du 31 décembre 1880. L'évêque de Londres, Jackson, constatait lui aussi l'échec du *Public worship regulation act*. Le parti *evangelical* lui-même, pourtant si opposé au *revival*, montrait sa désapprobation de telles mesures. On était surtout frappé de la partialité des juges. « Si les symboles, faisait remarquer le docteur Liddon, peuvent être omis et si les plus évidentes directives des rubriques peuvent être rejetées sans susciter de plaintes de la part de l'autorité, il n'est pas juste de punir certains excès cérémoniels, s'il y a excès, de l'emprisonnement et de la privation des bénéfices. » *Church Troubles*, p. XXVIII, dans Simpson, *op. cit.*, p. 150-151.

4. *Le tribunal archiépiscopal de Lambeth. Apaisement.* — L'archevêque de Cantorbéry, Benson, qui avait succédé à Tait en 1883, entreprit de rétablir l'harmonie dans l'Église d'Angleterre sur les points discutés du cérémonial. Pour résoudre les difficultés et apaiser les doutes qui peuvent surgir dans l'interprétation et l'exécution des rubriques du *Prayer book*, on devra d'abord s'adresser à l'évêque du diocèse, qui, à sa discrétion, ordonnera les mesures qu'il jugera nécessaires, en ayant soin de ne prendre aucune disposition qui soit contraire au contenu de ce livre. Et si l'évêque du diocèse est lui-même dans le doute, il soumettra le cas à la décision de l'archevêque.

L'intervention la plus significative du tribunal archiépiscopal de Lambeth fut celle que suscita la Church Association contre l'évêque de Lincoln, King. Ce dernier n'appartenait pas au parti ritualiste; mais il avait toujours cherché à développer autour de lui une foi et une piété inspirées des doctrines catholiques et, de ce fait, les pratiques ritualistes s'étaient largement répandues dans son diocèse. La Church Association pensait frapper un grand coup en accusant un évêque et en obtenant sa condamnation. Le procès commença en février 1889 pour durer jusqu'au 4 février 1890. La sentence fut publiée le 21 novembre 1890. Dans le long exposé des motifs l'archevêque récuse habilement les précédents du Conseil privé. Quant aux griefs invoqués contre son suffragant, il aboutit à un compromis, s'appuyant sur des recherches historiques, qui laissait une latitude suffisante aux ritualistes, tout en condamnant les exagérations. Le jugement fut applaudi par tous les modérés y compris les *highchurchmen*. « C'est la chose la plus courageuse qui soit venue de Lambeth depuis deux cents ans », écrivait Church. L'évêque de Lincoln l'accepta, disant pouvoir s'y soumettre en conscience.

Les protestants en furent dépités. La Church Association en appela au Conseil privé. La décision de l'archevêque allait, en effet, notamment contre la sentence du Conseil privé de 1871, qui avait déclaré illégale l'*eastward position*. Le Conseil privé attendra deux ans pour publier sa décision. Les hommes politiques en avaient assez de toutes ces discussions « en matière de costumes, de posture, de formes du rituel » (Lord Salisbury), qui ne pouvaient que briser l'Église ou séparer d'elle des éléments d'ailleurs excellents. Aussi le Conseil privé ne fit-il qu'approuver la décision de l'archevêque.

Le jugement de Lambeth, approuvé par le Conseil privé, n'intéressait pas seulement un cas particulier; il eut une portée générale et, comme le remarque le *Church Times* du 5 août 1892, donna le signal de la fin des poursuites judiciaires et de la persécution. Pleine satisfaction n'était pas encore donnée aux ritualistes : l'Église d'Angleterre demeurait toujours sous le contrôle de l'État, puisque le Conseil privé avait dû intervenir pour autoriser l'intervention de l'archevêque et pour approuver sa sentence. Néanmoins, les ritualistes pouvaient demeurer fidèles à leurs pratiques dans l'ensemble.

L'accalmie qui suivit fut favorable au développement du ritualisme. « D'après le *Tourist's Church guild*, le nombre des églises où l'on observait l'*eastward position* s'était successivement élevé en 1884 à 2 054; en 1896, à 5 964; en 1898, à 7 044. Même progression pour les autres rites contestés, les vêtements ecclésiastiques, les cierges d'autel, le *mixed chalice*, etc. » Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 508, note 1. La Church Association estimait à 9 600 le nombre des clergymen qui « favorisaient le mouvement vers Rome dans l'Église nationale ». Ce n'est pas seulement le cérémonial qui devient de plus en plus catholique; mais les pratiques de la dévotion catholique s'introduisent et se développent; des associations se fondent en vue de la prière pour les défunts, *The Guild of all souls*; les livres de prières et les manuels de dévotions empruntés aux catholiques se diffusent largement; Lord Halifax donne, en 1895, une vive

impulsion au mouvement en vue de la *corporate union*, arrêté en 1896 par l'encyclique *Apostolicæ curæ* de Léon XIII, qui déclarait invalides les ordinations anglicanes.

5. *Le jugement des archevêques à Lambeth* (1899). — Dans une lettre de 1899, l'évêque Creighton, reconnaissant avoir rencontré une grande résistance dans son essai d'interdire l'usage de l'encens et l'emploi de cierges allumés à l'évangile, soumettait ces deux cas à l'archevêque de Cantorbéry, à la conférence de Lambeth. Au même moment, alors qu'allait s'ouvrir la conférence de 1899, deux cents bénéficiers présentaient plusieurs résolutions aux évêques sur l'obéissance canonique, obéissance due aux lois de toute l'Église catholique du Christ, sur le droit à la réserve de l'eucharistie et à l'usage de l'encens, pratiques conformes à l'usage de toute l'Église catholique et incluses dans la rubrique des ornements du *Prayer book*. Cf. Simpson, *op. cit.*, p. 157.

Les archevêques décidèrent que l'usage liturgique de l'encens et celui des cierges allumés dans les processions n'étaient pas conformes à la loi et ils ordonnèrent au clergé de s'abstenir de ces pratiques. Les deux cents bénéficiers avaient placé leur intervention sur le terrain catholique, les archevêques avaient répondu d'après le point de vue le plus étroit, le point de vue légal, s'appuyant sur l'acte d'uniformité de 1559. Pour l'encens, ils invoquent l'argument du silence, ne voulant pas se rendre compte, remarque Sanday, que l'usage liturgique de l'encens était bien établi dans l'Église universelle depuis l'année 385, qu'une telle décision renforçait l'insularité de l'Église d'Angleterre, alors qu'il importait d'élargir sa catholicité. La décision des archevêques causa du désappointement. Encore fallait-il qu'elle fût obéie. L'obéissance à l'évêque était cependant un principe catholique admis par les ritualistes; mais comment auraient-ils pu se soumettre à des évêques qui, dans des vues surtout politiques, étaient tous choisis en dehors du parti et pris parmi les adversaires du *revival* catholique?

IV. Le mouvement ritualiste au xxe siècle. — 1° *Les diverses tendances de l'anglo-catholicisme.* — Deux tendances se manifestèrent dès le début du mouvement ritualiste. Les uns s'efforçaient par leurs réformes de maintenir la continuité avec l'histoire de l'Église d'Angleterre depuis la Réforme; ils conservaient les formes autorisées du culte anglican, en les interprétant dans le sens le plus catholique. Cette méthode avait l'avantage de conserver des expressions familières de culte, d'utiliser les services du *Prayer book* aimés par ceux qui avaient été élevés dans ces traditions. Malgré tout, ces services anglicans ne pouvaient que difficilement être adaptés à la dévotion catholique, notamment en ce qui concerne la présence réelle et le service eucharistique, plutôt impliqués qu'affirmés dans le *Prayer book*. De plus, le nombre des offices dans le *Prayer book* était singulièrement restreint, par suite de la suppression des fêtes : le clergyman qui voulait dire la messe chaque jour devait reprendre toute la semaine la messe du dimanche. Le *Prayer book* avait exclu la réserve des saintes espèces, la dévotion à la sainte Vierge et aux saints, la prière pour les morts. Enfin l'assistance conventionnelle au service de la communion, qui caractérisait la vie religieuse dans les siècles précédents, était dans un déclin de plus en plus évident. Le *revival* du xixe siècle avait fait sentir le besoin d'une participation plus intime au culte divin.

La seconde tendance donnait satisfaction sur tous ces points. Elle s'inspirait directement de la vie de dévotion et de la littérature du catholicisme de l'Europe occidentale, tel qu'il s'est développé depuis la Réforme. La loyauté envers l'anglicanisme devenait chose secondaire; ce qui importait avant tout, c'était de développer la foi et la dévotion, d'atteindre les cœurs et les consciences. Cette tendance devait s'affirmer d'autant plus facilement au xxe siècle qu'une « génération s'élevait qui n'avait pas connu le *Prayer book* ». Knox, *op. cit.*, p. 233. Pour ceux qui n'avaient pas été élevés dans les traditions anglicanes, pour les générations façonnées par les tractariens et les ritualistes, c'était un handicap certain d'en appeler à des formulaires liturgiques mal adaptés à l'expression des croyances catholiques, de laisser de côté l'attraction et la variété des méthodes de dévotion de l'Église romaine. Aussi, tout en modifiant certaines pratiques du catholicisme occidental pour conserver une certaine continuité avec les traditions de l'anglicanisme, n'a-t-on pas hésité à introduire des pratiques romaines très importantes, telle que la réserve du saint sacrement, la dévotion à la sainte Vierge et aux saints, l'usage des statues et des images des saints.

Comme dans le cours du mouvement ritualiste, tout cela s'est réalisé contre la volonté de l'autorité ecclésiastique, des évêques. Mais ceux-ci avaient toléré de tels abus, de telles négligences, que les ritualistes se croyaient justifiés à ne pas leur obéir. Ils devaient être des révolutionnaires. Les premiers tractariens avaient cru pouvoir transformer lentement, par leur prédication et par leurs ouvrages, l'esprit de l'Église anglicane. Ils avaient échoué. Les ritualistes agirent illégalement pour le salut des âmes. Les efforts furent parfois peut-être désordonnés; il y eut des avances et des reculs. C'est que le mouvement ritualiste fut une bataille de soldats. Depuis la mort de Pusey, il n'y eut personne pour prendre la tête du mouvement. « Il est caractéristique de cette période du mouvement que, si nous cherchons les noms de ses chefs, nous ne pouvons les trouver. L'homme le plus en vue fut un prêtre de paroisse qui demeura vicaire assistant jusqu'à la fin de sa vie, Arthur Henry Stanton. » Knox, *op. cit.*, p. 231-239.

La division du parti ritualiste au xxe siècle ne se remarque pas seulement par l'affirmation de ces deux tendances. D'autres points séparent gravement les anglo-catholiques. Beaucoup se laissent attirer par les erreurs modernistes. Le modernisme, qui s'est largement infiltré dans l'Église anglicane, a touché également les milieux anglo-catholiques. Certains contestent l'historicité des récits de l'Évangile, pour ne rien dire de ceux de l'Ancien Testament. Selon eux, ces récits « ne sont vrais que dans le sens qu'ils expriment sous la forme de l'histoire la vraie notion de Dieu, l'amour de Dieu pour les hommes et la manière dont l'homme doit s'approcher de Dieu ». Knox, *op. cit.*, p. 32. Ils rejettent l'inspiration des Écritures, la naissance virginale, la résurrection, la divinité de Jésus-Christ, qui n'est plus qu'un prophète... Une société fondée en 1898, *Churchmen's Union for the advancement of liberal religious thought*, répand ces idées à l'aide d'une revue mensuelle, *The modern churchman*. Un moderniste notoire, le docteur Henson, fut nommé en 1918, évêque de Hereford, malgré la protestation de la Société du Saint-Sacrement, qui avait réuni vingt mille signatures contre cette nomination, laquelle constituait un véritable défi. *Documentation cath.*, t. xi, col. 134 et 142. Cf. G. Coolen, *La crise moderniste dans l'Église anglicane*, dans *Rev. apolog.*, t. xliv, p. 119-126.

Un autre sujet de division parmi les anglo-catholiques est l'attitude à observer envers l'Église romaine. Alors que certains ne craindront pas de témoigner un grand respect pour le centre de la catholicité et de proclamer la nécessité de l'union avec le Saint-Siège, d'autres, et ce sera le plus grand nombre, demeureront

antipapistes; ils le seront même plus que les ritualistes de la fin du XIXe siècle, sans doute par réaction contre les proromains de leur parti. Un fait marque nettement la gravité de cette opposition : la démission, en 1933, de Lord Halifax de la présidence de l'English Church Union, qu'il exerçait depuis 1868. Une des deux raisons de cette démission, donnée par une lettre publiée dans le *Times* du 19 novembre 1933, est la publication dans l'organe officiel de l'English Church Union d'un article du Rév. W.-R. Gordon Taylor, *Unité catholique ou protestante?* « Ce rapport, écrit le président démissionnaire de l'English Church Union parle de la hiérarchie romaine en Angleterre comme n'ayant pas de juridiction et étant schismatique, et déclare qu'il y a quelque chose de vrai à dire que l'« évêque de Rome est un superbe protestant en habit de chanoine ».

2° *La réserve eucharistique.* — La doctrine des tractariens sur la présence réelle devait avoir des conséquences pratiques, notamment la conservation des espèces consacrées pour la communion en dehors de la messe et pour celle des malades, ainsi que pour diverses manifestations de culte envers Notre-Seigneur présent dans l'eucharistie. Cependant ni les tractariens ni les premiers ritualistes n'acceptèrent ces conclusions. Ce n'est guère qu'au XXe siècle que se répandent l'usage de la réserve eucharistique et la pratique de dévotions envers le saint sacrement.

Pusey écrivait en 1882 : « Il n'y a absolument aucune autorité dans l'Église primitive en faveur de la réserve, sauf pour les malades, ni en faveur de l'exposition du saint sacrement dans une monstrance et de l'encensement, encore moins en faveur de la bénédiction des fidèles avec le saint sacrement. Cet usage de la présence qu'il nous accorde est tout à fait impossible à justifier. Il nous donne sa présence pour une fin déterminée... Il a institué le sacrement pour nous donner son corps et son sang et pour que nous puissions commémorer son sacrifice. L'adoration est la conséquence naturelle de cette présence, mais elle n'est pas l'objet de l'institution. » Simpson, *op. cit.*, p. 253-254. Le chanoine Bright reconnaissait que, bien qu'elle ne fût pas permise par les rubriques, la réserve pour la communion des malades pouvait être acceptée, mais il rejetait toutes les pratiques de dévotion envers elle : adoration, bénédiction, etc. Le chanoine Liddon, la même année 1882, écrivait : « Rien dans le langage et les autorités de notre Église n'autorise l'office de la bénédiction. Cela s'explique puisqu'il n'existait pas avant la Réforme et qu'il est d'origine récente... L'adoration est la conséquence nécessaire ou l'accompagnement de la présence réelle plutôt que le but pour lequel cette présence a été léguée à l'Église. » Simpson, *op. cit.*, p. 254.

La réserve des éléments consacrés, si elle était en dehors de l'horizon tractarien et ne fut, pendant longtemps, considérée que d'un point de vue théorique, devait être imposée par le développement de la doctrine sur la réalité de la présence de Notre-Seigneur dans l'eucharistie. Elle devint une nécessité dans bien des cas, pour répondre au désir de communier de ceux à qui leurs occupations ne laissaient pas le loisir d'attendre l'heure de la célébration de l'office, une nécessité aussi pour la communion des malades. Le *Prayer book* envisageait la célébration à domicile de la cène pour la communion des malades. L'habitude de célébrer quotidiennement à l'église rendait impossible cette célébration à domicile. La réserve se pratiqua d'abord uniquement en vue de la communion. Mais, comme l'effet de la consécration est permanent, que là où sont les éléments consacrés là aussi est le Christ, il en résultait naturellement un culte rendu à la présence du Christ. Les fidèles se rendirent dans les églises à l'endroit où était conservée la réserve. La dévotion privée fut encouragée par les prêtres, dirigée par eux. Des dévotions publiques extra-liturgiques eurent lieu au cours de l'office du soir, exposition, bénédiction, procession. Le développement de ces usages nouveaux dans l'Église anglicane fut rapide. Les autorités s'en émurent : les uns se demandaient si la présence réelle autorisait cette extension de l'usage du sacrement pour une autre fin que celle pour laquelle Notre-Seigneur l'avait institué; d'autres remettaient en question toute la doctrine de la présence réelle et suggéraient de soumettre les éléments consacrés à une analyse scientifique!... Simpson, *op. cit.*, p. 256.

La question fut nettement posée par le chanoine Lacey dans une lettre adressée à l'archevêque de Cantorbéry, en 1899, en vue de soumettre les arguments en faveur de la présence réelle à la conférence de Lambeth. Lacey ne cherche pas à prouver que la nouvelle pratique est légale, mais utilise en sa faveur cet argument : ce qui n'est pas défendu peut être permis. Il réfute les objections que l'on pourrait tirer de l'art. 28, de la rubrique de 1662 sur la consommation après la cène de ce qui reste des espèces consacrées et du service de la communion pour les malades : « la pratique de la réserve n'est défendue ni expressément ni implicitement... Elle ne rentre pas par le fait dans la catégorie des choses illégales. » Elle est donc laissée à la discrétion de l'autorité. Mais quelle autorité? Le prêtre dans sa paroisse? L'évêque pour tout le diocèse? Le prêtre doit avoir toute autorité pour juger de l'opportunité de conserver les saintes espèces pour la communion des malades. Mais, pour tout autre usage tel que l'exposition du saint sacrement, le prêtre n'a plus autorité pour l'introduire, car son pouvoir est restreint à l'administration du sacrement, et, ici, c'est un usage étranger à l'institution de l'eucharistie. Aussi doit-on laisser ce cas particulier à la discrétion de l'évêque qui a pouvoir de « régler la pratique et même de la défendre en certains endroits..., mais il ne doit pas la défendre sans cause grave, sérieusement examinée et exposée dans chaque cas ». Simpson, *op. cit.*, p. 259.

L'archevêque Temple lui répondit l'année suivante : « Je suis obligé de décider que l'Église d'Angleterre ne reconnaît actuellement la réserve sous aucune forme; ceux qui pensent qu'elle peut être permise, bien qu'ils soient pleinement justifiés à essayer d'obtenir des autorités une modification de la loi, n'ont pas le droit de pratiquer la réserve tant que la loi n'aura pas été modifiée. » Simpson, *op. cit.*, p. 259.

L'absence de loi autorisant la réserve n'entrava nullement son développement. On s'en tint à la remarque de Lacey que ce qui n'est pas défendu peut être autorisé. Quinze ans après, la pratique devenait générale.

Les ritualistes se trouvaient cette fois appuyés par certains membres de l'épiscopat, au moins en ce qui concerne la réserve pour la communion des malades. L'évêque Gore, en 1917, dit sa satisfaction de voir cette coutume se répandre et être acceptée par tous les évêques de la province du Sud; mais s'il la croit très justifiée pour cette fin, il la repousse « pour tout autre but quel qu'il soit », car il y voit un usage inconnu dans l'Église pendant mille ans, inconnu dans l'Église orientale actuelle, sans aucun point d'appui dans le Nouveau Testament.

La question fut de nouveau agitée quand fut préparée la revision du *Prayer book*. Une conférence fut réunie à Farnham Castle par l'évêque de Winchester pour étudier spécialement ce point de pratique. L'évêque Gore maintint son ancien point de vue : autoriser la réserve pour la communion, à l'exclusion

des dévotions rattachées à la prière du soir; l'évêque Temple permit les dévotions privées, mais rejeta celles qui sont organisées par le prêtre. Le docteur Darwell Stone résuma la question des dévotions extraliturgiques en quatre propositions : 1. La présence de Notre-Seigneur dans le sacrement est attachée au rite, non à la foi du communiant. 2. Il n'y a pas de raison de supposer que cette présence est limitée de façon à ne pas persister après l'offrande du sacrifice et la communion. 3. Cette présence est celle de Notre-Seigneur lui-même; par le fait, il doit être adoré dans le sacrement. 4. S'il est vrai que la présence de Notre-Seigneur est permanente, non transitoire, l'adoration n'est pas restreinte au temps de la liturgie, mais elle doit avoir lieu quand le sacrement est conservé. On invoqua aussi en faveur de la dévotion extraliturgique le fait que cette dévotion commença à l'âge d'or de l'Église, que son développement fut dû au besoin de nouvelles méthodes pour stimuler l'esprit de dévotion et qu'il accompagna une augmentation de la fréquence des communions. La conférence refusa de se placer sur le terrain de la légalité; le seul côté doctrinal fut examiné : mettre la pratique d'accord avec la doctrine de la présence réelle. Le seul argument qui empêche de reconnaître les dévotions en l'honneur du saint sacrement est que l'eucharistie fut instituée pour être un sacrement et un sacrifice. C'est se détourner du but de l'institution que de l'utiliser pour l'exposer et bénir les fidèles. On a remarqué que, lors de cette conférence de Farnham, on n'avait entendu prononcer aucun de ces termes blessants : fétiche, idolâtrie, superstition, que l'on appliquait si facilement autrefois aux nouvelles pratiques inspirées par le catholicisme romain.

Les synodes diocésains qui se réunirent à cette époque et qui traitèrent de la question de la réserve témoignent des progrès réalisés. Ainsi au diocèse de Southwark, 419 clergymen approuvèrent la réserve, contre 115 opposants; 485 contre 31 laissèrent à l'évêque le soin d'en régler le lieu et le mode; mais la question de savoir si la réserve pourrait être utilisée dans le but de dévotion ou d'adoration publique fut repoussée par 441 non contre 78 oui. Cf. Simpson, *op. cit.*, p. 264. On n'en continuait pas moins à rendre un culte public au saint sacrement : de ce chef, le Rév. Wason, vicaire de Cury, au diocèse de Truro, et le Rév. Winter, curé de Saint-John, à Taunton, furent condamnés par la Bishop's consistory court, pour avoir introduit dans leur paroisse la bénédiction du saint sacrement, et destitués (1919-1920). Cf. G. Coolen, *La dispute du saint sacrement dans l'Église anglicane*, dans *Rev. apolog.*, t. XXXI, p. 206-211, 277-287.

Les projets de revision du *Prayer book* (cf. *infra*) marquèrent une tentative de réaction prononcée contre la réserve, malgré le fort mouvement qui se manifestait partout en sa faveur. Cette tentative de restriction avait pour cause les actes de dévotion dont elle était l'objet, la tendance à organiser des cérémonies paroissiales extraliturgiques. Les anglo-catholiques expliquèrent bien que la raison essentielle de la réserve était et avait toujours été la communion, que le culte qui était associé avec elle n'était pas un but, mais une conséquence accidentelle. Cette distinction ne put convaincre les opposants, surtout parce qu'ils voyaient ces dévotions devenir la forme normale des services dominicaux. C'était au point que l'évêque Gore se disait empêché « d'assister ou de prêcher à l'office du soir dans les églises appelées avancées, car il serait contraint de suivre les fonctions suivantes : vêpres, sermon, puis procession transportant la réserve au maître-autel où on l'expose, et bénédiction... » Simpson, *op. cit.*, p. 262.

3° *La revision du « Prayer book ».* — Durant le cours du XIXe siècle la question de la revision du *Book of common prayer* avait été soulevée à diverses reprises. Les ritualistes s'y étaient opposés, car elle aurait été faite contre eux, surtout en ce qui concerne la rubrique des ornements; mais au début du XXe siècle cette revision parut inévitable : les négligences des *evangelicals* et les additions des ritualistes avaient jeté l'Église anglicane dans un invraisemblable chaos au point de vue cérémoniel. Remettre un peu d'ordre dans la maison, sortir de l'illégalité, introduire de la variété dans les offices et les rendre plus attrayants, telles furent les principales causes de la revision du *Prayer book*. Cf. Knox, *op. cit.*, p. 229-232.

Cette fois les anglo-catholiques prirent une part active aux discussions dans le but de faire prévaloir sinon toutes leurs innovations, au moins celles auxquelles ils tenaient le plus. Ils y étaient encouragés par la sixième conférence de Lambeth, qui avait émis un vœu favorable à une revision dans le sens catholique.

La procédure de revision serait différente de ce qu'elle aurait été au siècle précédent, grâce à la loi du 23 décembre 1919, *Church of England assembly act*, ou plus communément *Enabling act*, par laquelle le Parlement se déchargeait sur l'Église elle-même de la discussion des questions religieuses, se réservant seulement d'approuver ou de rejeter les décisions prises. L'étude de la revision avait commencé avant le vote de cette loi : sur le rapport d'une commission royale, le roi avait autorisé, en 1904 et en 1906, les évêques à préparer un projet. Commencé aussitôt, interrompu par la guerre, le travail dura vingt ans. Il était difficile; les évêques voulaient concilier les diverses tendances de l'Église anglicane, celle des anglo-catholiques, celle des libéraux, celle des partisans du *statu quo*. Ils aboutirent à un compromis qui se manifesta par des rubriques « alternatives », variantes laissées au choix du célébrant. Il en fut ainsi notamment pour la cène. Le canon de 1662 est modifié aux dépens de sa cohésion. La prière de la consécration est précédée d'une formule qui spécifie que le Christ est mort sur la croix pour notre rédemption, oblation constituant un sacrifice parfait et suffisant, qui a satisfait pour tous les péchés du monde. De plus, le récit de l'institution est suivi d'une invocation au Saint-Esprit, par imitation de l'épiclèse de la liturgie grecque, mais en des termes qui introduisent la doctrine calviniste. Le Saint-Esprit est invoqué pour bénir et sanctifier les fidèles et aussi le pain et le vin, afin que ce pain et ce vin « puissent être en nous le corps et le sang » du Christ. Cela laisse supposer que l'on enlève toute efficacité aux paroles de la consécration et que l'action du Saint-Esprit ne se produit qu'au moment de la communion. Une formule alternative est donnée également pour le baptême, avec des suppressions qui devaient contenter le *Broad Church*.

Parmi les concessions faites aux anglo-catholiques il faut mentionner le maintien de la rubrique des ornements édouardiens de 1549, l'addition d'eau au vin dans le calice, la forme d'hostie. La réserve est prévue pour la communion des malades, avec beaucoup de restrictions : il faut autorisation spéciale de l'évêque, on doit la placer dans un coffre, du côté nord, elle ne peut être l'objet d'aucune adoration, exposition ou autre cérémonie. Pour le mariage, malgré la loi anglaise sur le divorce, le nouveau *Prayer book* maintient l'affirmation de l'indissolubilité du mariage. Des prières sont insérées pour les morts, avec une messe pour les défunts, contenant le *Requiem æternam...*, malgré l'art. 23 qui condamnait la doctrine romaine sur le purgatoire comme une chose folle, vaine, inventée, sans base ni garantie dans l'Écriture.

Une plus grande variété est introduite dans les parties propres de la messe, par l'addition de collectes, épîtres et évangiles, pour les féries du carême, les semaines de Pâques et de la Pentecôte, par l'accroissement des fêtes de saints commémorés. On autorise une fête du *Corpus Christi*, ou plus exactement une messe « en action de grâces pour l'institution de la sainte communion ».

La revision était prête au début de 1927 : du 7 février au 30 mars, le texte fut examiné et approuvé par les deux Convocations de Cantorbéry et d'York; du 5 au 7 juillet, il fut soumis à la Church Assembly, dont les trois chambres, évêques, clergé et fidèles, l'approuvèrent. Il n'avait rencontré qu'une faible majorité à la Convocation et à la Church Assembly, opposition qui se fondait principalement sur le second canon, la réserve et la prière pour les morts. Du 11 au 15 décembre, le Parlement l'examina; le projet fut accepté à la Chambre des Lords, où les évêques purent le défendre, mais repoussé à la Chambre des Communes par une majorité de quarante-deux voix. La vraie raison de cet échec se trouve dans les tendances « romanisantes » du nouveau livre de prières. De plus, voulant plaire aux deux partis extrêmes, il avait finalement abouti à les mécontenter tous les deux. Cf. *Documentation cath.*, t. XIX, col. 707-747, 1027-1074.

Les évêques pensèrent que, à l'aide de quelques modifications, ils pourraient vaincre l'opposition de la Chambre des Communes. Mais l'intervention du Parlement avait de nouveau soulevé la question de l'indépendance de l'Église : l'Église d'Angleterre avait-elle la liberté de régler elle-même l'organisation de son culte, ou devrait-elle toujours se courber sous la férule de l'État? Avant le rejet du projet, les anglo-catholiques avaient déjà pris position : « Il n'y a qu'un remède possible à la situation : l'Église doit revendiquer le droit de nommer elle-même ses chefs et de décider elle-même de ses propres affaires. » Cf. Couturier, *Le « Book of common prayer » et l'Église anglicane*, p. 166. Et l'on recommença de parler de séparation.

Dans le second projet la rubrique sur la réserve recevait de nouvelles restrictions. La réserve perpétuelle exigeait une autorisation spéciale de l'évêque, qui ne serait donnée que s'il y avait vraiment nécessité. La réserve transitoire, pour la communion d'un malade, serait permise, mais l'évêque désignerait l'endroit où elle serait conservée : dans un réceptacle ou coffre-fort; il pourrait la faire reléguer à la sacristie, si c'était nécessaire, pour éviter toute manifestation de culte; le ministre seul aurait la clef du coffre et il ne pourrait toucher à la réserve que pour la communion des malades ou pour le renouvellement hebdomadaire des espèces.

Le nouveau compromis se réalisait aux dépens des anglo-catholiques, sans satisfaire leurs adversaires. La discussion reprit dans la presse sur la réserve, ainsi que sur la question du jeûne eucharistique, qui, à la Church Assembly, sera déclaré louable mais non obligatoire. Le 6 février 1928, le nouveau *Prayer book* reprit les pérégrinations qu'il avait faites l'année précédente : le 15 février une approbation de principe était donnée par les trois chambres de la Church Assembly; le 29 mars, par les deux Convocations, où la majorité fut moindre que l'année précédente. Enfin, le 14 juin, la Chambre des Communes le rejetait malgré de beaux plaidoyers en sa faveur par Lord Cecil, par Churchill et par le premier ministre Baldwin. La crainte du « désétablissement », la perspective de voir les anglo-catholiques se détacher de l'anglicanisme au profit de Rome, n'émurent point les députés. A une majorité plus forte qu'en 1927 ils refusèrent d'adopter le nouveau *Prayer Book*.

En fait, ce nouveau livre de prières, avec l'importance donnée au sacrifice eucharistique, avec ses prières pour les défunts, avec l'admission, si restreinte qu'elle soit, de la réserve, était trop opposé à l'esprit protestant de l'ensemble de la nation pour être admis. D'autre part, « il était tout à fait impossible de réaliser la revision à un niveau qui pût contenter la Chambre des Communes. Le luthérien Heiler pense que, si les évêques anglicans avaient condamné complètement la réserve, ils auraient pu être l'occasion d'un schisme désastreux. » Simpson, *op. cit.*, p. 251-252.

La situation des évêques, après ce double rejet, était délicate. Ne pas tenir compte du Parlement était un défi dangereux. S'y soumettre était abdiquer le droit de l'Église de régler sa liturgie, renoncer à son indépendance spirituelle. L'archevêque de Cantorbéry avait proclamé officiellement à la Convocation, en termes soigneusement pesés et approuvés avec chaleur, le droit de l'Église de régler ses dévotions. Le *Prayer book* modifié devint, en réalité, une base pour les discussions synodales. Les évêques agirent chacun dans son diocèse. L'un d'eux revendiqua le droit de l'évêque d'ordonner la liturgie suivant les besoins spirituels de ses diocésains. Un autre permit à cent soixante de ses prêtres de continuer à réserver les éléments consacrés comme auparavant, en observant toutefois les prescriptions du *Prayer book* de 1928.

En cela, comme en bien d'autres choses, il y eut de nombreuses divergences. L'action collective de l'épiscopat était impossible. « Mais ce qui est significatif, c'est que le rejet de la revision par le Parlement a amené les évêques à proclamer leur indépendance spirituelle d'une manière qui aurait été impossible au siècle précédent. Et cette indépendance spirituelle est un de ces grands principes sur lequel le *revival* catholique avait résolument insisté... » Simpson, *op. cit.*, p. 253.

4° *La réunion à l'Église catholique.* — 1. *Comment les anglo-catholiques envisagent la réunion.* — L'indépendance de l'Église ne peut être réalisée dans une Église d'État. La restauration des principes catholiques dans la doctrine et dans le culte conduisait tout naturellement les anglo-catholiques à porter leurs regards vers la grande Église du continent. L'idée d'une réunion possible avait déjà été chère à Pusey (cf. col. 1384). Le concile du Vatican l'avait désillusionné et découragé. Cette idée fut reprise en 1894 par Lord Halifax, le président de l'English Church Union, encouragé par un lazariste français, F. Portal. L'encyclique *Apostolicæ curæ* (1896) sur les ordinations anglicanes émut Lord Halifax, sans toutefois lui faire perdre tout espoir. Il sera l'âme de la propagande en faveur de la réunion au XXe siècle.

Nous n'avons pas l'intention de traiter ici de toute la question de l'union des Églises, mais uniquement de préciser l'attitude des anglo-catholiques à cet égard. Pour connaître la doctrine catholique sur ce point on se reportera aux lettres encycliques de Léon XIII, *Ad Anglos*, du 14 avril 1895, *Satis cognitum*, du 29 juin 1896, de Pie XI, *Ubi arcano*, du 23 décembre 1922, *Mortalium animos*, du 6 janvier 1928.

Comme les tractariens, les anglo-catholiques sont opposés aux conversions individuelles; ils ne veulent envisager que la réunion de leur Église à l'Église romaine, une *corporate reunion*. A la suite de Pusey, ils veulent une réconciliation avec Rome qui ne serait pas une soumission humiliante, mais qui serait réalisée par des négociations fondées sur des concessions mutuelles.

La position anglicane sur ce point a été exposée et discutée dans la seconde conférence de Malines (14 mars 1923). Le mémorandum préparatoire, rédigé par trois anglicans de nuances diverses, supposant

l'accord réalisé sur les questions dogmatiques, indique à quelles conditions pourrait se faire l'union. L'Église d'Angleterre, dont la diffusion dans le monde est considérable, puisque de vingt et un à l'époque de la Réforme, le nombre de ses évêques était monté à trois cent soixante-huit lors de la conférence de Lambeth en 1920, devrait avoir à cause de son importance une sorte d'autonomie. Dans la pratique, l'exercice de l'autorité du pape sur les évêques et la province de la communion anglicane ne devrait pas se substituer à celle des archevêques et des évêques, mais serait plutôt regardée comme une « prééminence régulière reconnue au souverain pontife sur tous les évêques, qui se manifesterait dans le recours à lui pour les questions se rapportant à l'Église universelle ». Le doyen de Wells reconnut dans la discussion que le pape ne pouvait pas renoncer à son droit de juridiction et déclara que la difficulté pratique serait écartée si, en fait, l'intervention ne se produisait que dans les cas exceptionnels.

Provisoirement la hiérarchie catholique romaine existant actuellement en Angleterre pourrait subsister, telle qu'elle existe, exempte de la juridiction de l'archevêque de Cantorbéry et rattachée directement au Saint-Siège, comme cela eut lieu autrefois pour l'abbaye de Westminster, pour d'autres couvents et églises. Cela éviterait un certain nombre de difficultés pratiques.

En ce qui concerne les relations de l'archevêque de Cantorbéry avec le Saint-Siège, elles pourraient, après régularisation des ordinations, être symbolisées, suivant un ancien précédent, par l'octroi du pallium, en signe d'investiture qui donnerait à celui-ci pleine juridiction. Dans l'avenir, comme dans le passé, un nouvel évêque ou archevêque serait, après élection et confirmation, en pleine possession de sa juridiction, qui, durant la vacance du siège, serait exercée comme autrefois par le doyen et le chapitre ou par le vicaire général. L'archevêque de Cantorbéry serait placé dans une situation analogue à celle des anciens patriarches. La régularisation des ordinations pourrait se faire, a-t-on remarqué dans la discussion, par l'imposition des mains, tout au moins sous condition. L'imposition des mains serait faite par le pape ou par son légat pour l'archevêque de Cantorbéry, et ensuite par l'archevêque pour ses suffragants.

L'Église d'Angleterre ainsi unie au Saint-Siège conserverait certaines pratiques disciplinaires particulières : l'usage de la langue vulgaire et le rite anglais, la communion sous les deux espèces, l'autorisation du mariage pour le clergé. Dans les discussions les anglicans reconnurent les avantages du célibat, mais refusèrent d'en faire une obligation.

Une conception identique de la réunion était donnée dans *The catholic movement in the Church of England*, qui parut la même année (1923), composé par un clergyman de l'oratoire du Bon-Pasteur, W.-L. Knox : « Une telle réconciliation serait impossible si l'Église romaine n'admettait pas l'existence continuée de l'Église d'Angleterre comme un corps possédant une large mesure d'indépendance en ce qui concerne ses pratiques locales en matière religieuse, comme, par exemple, le maintien d'une liturgie anglaise, au moins pour le présent, et une liberté considérable en matière de dévotions. Il y aurait par là deux corps séparés, l'un représentant l'Église d'Angleterre telle qu'elle existe à présent, l'autre constitué par les catholiques romains actuels. L'Église d'Angleterre aurait le droit de nommer ses archevêques et ses évêques (sans conserver naturellement le système indéfendable de nomination par le premier ministre). Cette indépendance en matière de pratique liturgique, de dévotion et d'autonomie locale est essentielle à tout espoir de réunion dans le prochain avenir. » P. 248.

Au fond de ce désir d'autonomie, il y a toujours une grande défiance de l'autorité pontificale; habitués à gérer seuls leurs affaires, les anglicans ont horreur de la centralisation actuelle. Ils ne veulent pas que l'épiscopat soit transformé en « fonctionnarisme ». L'évêque, successeur des apôtres, doit être le véritable chef de son Église particulière. Ils redoutent l'intervention constante des Congrégations romaines. Ils attachent de l'importance à telles ou telles manières d'exprimer la fidélité et la soumission au pape, où ils croient voir une déformation de la vérité qu'ils ne sauraient accepter. « Dans les conditions présentes, on peut difficilement espérer que le Saint-Siège répudie la dévotion loyale, quoique souvent exagérée, des fidèles catholiques pour son allégeance, tandis que la majorité des catholiques anglais (anglo-catholiques) refuse d'admettre qu'il y ait une justification quelconque de la dévotion romaine au Saint-Siège, en tant que centre de l'unité catholique. » Knox, *op. cit.*, p. 247. Ce genre de dévotion leur paraît difficilement conciliable avec l'histoire de la papauté, qui n'a pas toujours été à l'abri des scandales, et ils soulignent qu'il « a fallu attendre le concile du Vatican — dom Butler l'a très justement remarqué — pour constater une dévotion unanime à l'égard de la personne du souverain pontife : ceci était inconnu au XVIe siècle ». J. de Bivort de la Saudée, *Après un siècle du mouvement d'Oxford*, dans *Études*, 20 sept. 1933, p. 660. Un tel état d'esprit explique ce désir si nettement accentué d'autonomie pour leur Église réconciliée avec Rome.

A ces préventions contre l'autorité romaine « il faut en ajouter de plus vives encore contre les catholiques romains d'Angleterre. Pour en comprendre toute l'étendue il importe de se rappeler la différence fréquente de niveau intellectuel et social entre beaucoup de prêtres catholiques et de pasteurs anglicans. La plupart de ceux-ci sont gradués d'Oxford ou de Cambridge, pourvus de riches bénéfices et jouissant par le fait même d'une certaine considération mondaine. A côté de cela le prêtre catholique est souvent pauvre, formé dans des séminaires éloignés des grands centres universitaires et, sauf exception, sans grande influence dans la société. Ajoutons encore la différence raciale entre le clergyman anglican, presque toujours anglais, et le prêtre catholique, le plus souvent irlandais, sinon de naissance du moins d'origine, et nous aurons quelques-unes des difficultés qui arrêtent sur le chemin de Rome un grand nombre d'anglicans de haute valeur morale et intellectuelle. Si de tels préjugés restent vivaces même parmi les gens lettrés, que dire de la masse? » J. de Bivort de la Saudée, *art. cité*, p. 670.

Il n'entre pas dans notre intention de discuter ces revendications d'ordre disciplinaire. Il nous suffit sur ce point de rapporter la pensée de Mgr J. Vaughan, dans l'*Universe* du 25 janvier 1924 : « L'Église pourrait délier le clergé de l'obligation de réciter tous les jours l'office divin, obligation qui astreint maintenant ses membres sous peine de péché mortel. Elle pourrait même abroger la loi du célibat ecclésiastique et permettre à ses prêtres de se marier; elle pourrait encore permettre aux laïques de recevoir le saint sacrement sous les deux espèces...; et ainsi de suite pour un certain nombre d'autres règles qu'elle a imposées. Elle ne ferait pas aisément de tels changements, mais, absolument parlant, elle a le pouvoir de modifier et d'abroger ses propres lois; cela n'affecte point la doctrine de l'Église, mais sa discipline. » Cité par *Documentation cath.*, t. XIV, col. 1012-1014.

Le problème du rétablissement de l'unité entre l'Église romaine et l'Église anglicane est très complexe. Certains anglo-catholiques rêvent de la réunion de

toute l'Église établie au centre de la catholicité; mais ils se rendent compte qu'un travail préliminaire doit être accompli : l'unification intérieure de leur Église par l'adoption des principes catholiques. C'est à quoi ont travaillé puseyistes et ritualistes. Mais, malgré les progrès considérables de l'anglo-catholicisme, les oppositions demeurent telles entre les deux fractions extrêmes de cette Église qu'elles ne semblent pas pouvoir être réduites. Une autre hypothèse est envisagée, par suite de ces divergences inconciliables. Le « désétablissement » de l'Église anglicane paraît devoir s'imposer un jour ou l'autre. Alors le rattachement des anglo-catholiques à Rome se présentera plus immédiatement réalisable. Encore faut-il remarquer que la rapide diffusion, en ces derniers temps, de l'anglo-catholicisme s'est faite aux dépens de son homogénéité. Certains se sont laissé influencer par le modernisme, tandis que d'autres se déclarent nettement proromains et d'autres catholiques antipapistes. C'est donc uniquement pour une fraction du parti que la question se pose avec quelque chance de succès.

2. *Efforts pour la réunion. Conversations de Malines.* — Il est remarquable que la question de l'union ait été reprise par la sixième conférence de Lambeth, en 1920. Les deux cent cinquante-deux évêques qui s'y trouvaient réunis adressèrent à tous les chrétiens un pressant appel en faveur de l'union. Ils se déclarèrent même prêts « à accepter des autorités des autres Églises une forme de commission ou de reconnaissance qui ferait reconnaître par elles le ministère du clergé anglican ». Cette formule a été précisée par les représentants de l'Église anglicane aux conversations de Malines. Dans le mémoire présenté par les catholiques, les 11 et 12 octobre 1926, comme résumant les résultats obtenus, on lit en effet : « L'offre des évêques anglicans n'excluait pas l'idée d'une entente avec les Églises constituées autour d'une hiérarchie épiscopale. Elle semblait même y conduire. Si toutes choses par ailleurs étaient réglées relativement à la doctrine, et si l'accord était conclu sur un régime disciplinaire, il n'y aurait pas de difficulté de la part des évêques anglicans à accepter tel élément d'ordination qui paraîtrait nécessaire à l'Église romaine pour mettre hors de doute, aux yeux de tous, la validité de leur ministère *(ministry)*. » Lord Halifax, *The conversations at Malines, 1921-1925*, Londres, 1930, p. 299.

Lord Halifax vit dans la proposition de Lambeth une occasion de faire progresser l'idée de réunion. En octobre 1921 il se rend à Malines, muni d'une lettre d'introduction de l'archevêque de Cantorbéry, et demande au cardinal Mercier d'organiser des conférences entre catholiques et anglicans. On réaliserait ainsi le vœu de Léon XIII, qui en 1894 avait eu la pensée de réunir les représentants des deux Églises catholique et anglicane dans une conférence qui se serait tenue à Bruxelles. Le cardinal accepta avec empressement. Il précisera plus tard, dans un discours à Bruxelles (25 sept. 1925), le but de ces conversations: « Notre Saint-Père le pape Pie XI met son insistance particulière à nous rappeler qu'il attend surtout de nous un travail de rapprochement qui consiste à « clarifier l'atmosphère », ainsi que s'expriment nos amis anglicans, c'est-à-dire à dissiper les malentendus, à se libérer de part et d'autre de ses préjugés, à rétablir la vérité historique. Écarter de notre mieux les obstacles à l'union, c'est notre tâche; l'union elle-même sera l'œuvre de la grâce, à l'heure que daignera choisir la divine Providence. » J. de Bivort de la Saudée, *Après un siècle du mouvement d'Oxford*, dans *Études*, 20 sept. 1933, p. 651-652.

Il y eut quatre conférences, échelonnées du 6 décembre 1921 au 20 mai 1925: dans les deux premières les anglicans étaient représentés par lord Halifax, le Rév. Dr Armitage Robinson, doyen de Wells, le Rév. Fr. Walter Frere, de la communauté de la Résurrection, qui allait, avant la troisième conférence (1923), devenir évêque de Truro; les catholiques, par le cardinal Mercier, archevêque de Malines, Mgr Van Roey, vicaire général, et M. Portal, prêtre de la Mission. A partir de la troisième conférence prirent part aux discussions, en plus des précédents, du côté anglican, l'évêque Gore et le Dr Kidd, de Keble College, et, du côté catholique, Mgr Batiffol et M. Hemmer, curé de Saint-Mandé.

La situation du pape dans l'Église était la question capitale. Les anglicans reconnurent que « Pierre a été accepté comme chef ou *leader*, parce qu'il a été accepté comme tel par Notre-Seigneur; que le siège de Rome est le seul siège apostolique que connaisse l'Occident... » et que « l'Angleterre lui doit son christianisme... » Le pape « possède une primauté parmi tous les évêques de la chrétienté; si bien que, sans communion avec lui, il n'est aucune perspective ni espérance de voir jamais la chrétienté réunie... Dès les commencements de l'histoire de l'Église, il a été reconnu à l'évêque de Rome, parmi tous les évêques, une primauté et un pouvoir de direction générale *(leadership)*. Ainsi la primauté du pape n'est pas seulement une primauté d'honneur, elle comporte un devoir de sollicitude et d'action dans l'Église universelle en vue du bien général, de telle sorte que le pape soit effectivement un centre d'unité, une tête imprimant une direction d'ensemble... » Le rapport final, présenté par les catholiques, constate que, si l'on veut déterminer quels sont les droits du pape, les anglicans répugnent à donner des précisions. Ils reconnaissent toutefois que « les nuances d'expression ont ici leur importance, à cause du fond qu'elles enveloppent et recouvrent : responsabilité spirituelle *(spiritual responsibility)*, pouvoir spirituel de direction *(spiritual leadership)*, surintendance générale *(general superintendance)*, sollicitude du bien de l'Église universelle *(care for the wellbeing of the Church as a whole)*; il semble qu'à travers toutes ces expressions l'esprit s'attache à une conception très positive d'un pouvoir riche de contenu, mais dont on éprouve quelque embarras à circonscrire l'étendue... Mais ce qui perce à travers ces expressions c'est le sentiment d'une haute mission qui est celle du pape, et qu'à la primauté d'honneur s'ajoute pour lui une « primauté de responsabilité *(primacy of responsibility)* ». Lord Halifax, *op. cit.*, p. 301-303.

Une opposition assez forte et provenant de divers côtés se fit sentir avant même que fussent terminées les conférences dirigées par le cardinal Mercier. Elle vint des non-conformistes de l'Église officielle : National Church League, Protestant Alliance, Evangelical Alliance, Church Association. Plusieurs évêques anglicans, le Dr d'Arcy, primat d'Irlande, le moderniste Henson, évêque de Durham, blâment, dans des lettres et à la Convocation d'York, l'attitude de l'archevêque de Cantorbéry, qui se justifie à la Convocation de sa province. Cf. *Times*, 7 févr. 1924. L'attitude des catholiques romains d'Angleterre, laïques, clergé séculier et régulier, ne fut pas plus favorable. On voit dans les conversations de Malines une controverse « décevante, parce qu'absolument en l'air et stérile »; on s'en prend à M. Portal et à Mgr Batiffol, on rejette toute idée de réunion en corps. Cf. *Documentation cath.*, t. XIV, col. 541-551. Le cardinal Bourne, archevêque de Westminster, exposa dans une lettre pastorale (mars 1924) le point de vue catholique; il se plaça sur un terrain différent de celui du cardinal Mercier, mais parla de façon digne et sympathique. Cf. *Documentation cath.*, t. XIV, col. 552-556.

Il est incontestable que des résultats positifs d'importance furent acquis à Malines. Un nouveau progrès a été fait dans le sens catholique : non seulement des préjugés sont tombés (on est bien loin du *no popery*), mais l'exposé de la doctrine, sa discussion loyale et sa mise au point sans exagération outrancière ont préparé le terrain à la reconnaissance du dogme de la primauté pontificale. Ce qui frappe encore davantage c'est le fait que catholiques et anglicans aient pu traiter de ces questions dans un esprit de large compréhension, discuter dans le calme les doctrines qui les avaient si longtemps séparés. Ainsi ces conférences, quoi qu'il en soit de leurs résultats positifs, « ont réalisé le premier but désiré. Dans le mouvement de convergence de l'Église catholique et des éléments proromains de l'Église anglicane, elles ont été une étape dont il est difficile de mesurer l'étendue. » J. de Bivort de la Saudée, *art. cité*, p. 652.

5° *Activité des anglo-catholiques après les conversations de Malines.* — La sympathie que les anglicans avaient trouvée auprès des catholiques à Malines fut un encouragement pour les anglo-catholiques, au moins pour la fraction qui tend de plus en plus à reconnaître les droits revendiqués par la papauté. Pour faire prévaloir leurs idées, ils fondèrent de nouvelles associations, qui toutes ont pour but la *corporate reunion*. En 1927, c'est la *Society for reunion*, qui se propose de « promouvoir l'unité chrétienne spécialement par la prière, l'étude et la parole ». Elle fut fondée par les étudiants d'Oxford, elle se recrute dans l'université, est dirigée par des *undergraduates* d'Oxford. Sa grande préoccupation est de repousser le modernisme qui s'infiltre parmi les anglo-catholiques. La lutte contre le modernisme et le souci de se rapprocher de la papauté constituent l'objet de la plupart de leurs conférences tenues à Pusey-House. Cf. J. de Bivort de la Saudée, *art. cité*, p. 656-657.

Une autre société, fondée en Amérique et bientôt introduite en Angleterre, la *Confraternity of unity*, a pour but de réaliser la *corporate union* avec le Saint-Siège non pas sur le fondement de la *comprehensiveness*, d'une corporation d'Églises où toutes les opinions seraient admises, mais fondée sur l'acceptation intégrale du dogme catholique. Ses membres, dont beaucoup sont des clergymen, acceptent « les définitions dogmatiques des sept conciles œcuméniques, telles qu'elles ont été reçues par les Églises d'Orient et d'Occident, ainsi que les définitions des conciles généraux que le Saint-Siège considère comme œcuméniques ». Leur profession de foi est ainsi formulée : « Je crois à la primauté non seulement d'honneur, mais de juridiction du pontife romain... Je crois en l'autorité de la tradition des apôtres et de l'Église, en celle de l'Écriture sainte que nous devons interpréter et comprendre seulement dans le sens de notre mère la sainte Église catholique. Je crois aussi toutes les autres vérités définies et déclarées par les sacrés canons et par les conciles généraux, particulièrement par le saint concile de Trente et ceux qui ont été promulgués depuis et déclarés par le concile du Vatican, spécialement en ce qui concerne la primauté du pontife romain et l'autorité de son magistère infaillible. » J. de Bivort de la Saudée, *art. cité*, p. 658. Ils ont une revue, *Bulletin of the Confraternity of unity*. — Plus spécialement consacrée à la prière est l'association *The Church Unity octave*, ligue de supplications pour l'union des Églises, prières qui se font surtout du 18 au 25 janvier, entre la fête de la Chaire de saint Pierre et celle de la Conversion de saint Paul. Cette association compte en Angleterre « plus de sept cent cinquante pasteurs faisant prier plusieurs millions de fidèles ». J. de Bivort de la Saudée, *art. cité*, p. 659.

Le résultat de tous ces efforts est tangible; il se traduit par des manifestations qui auraient été impossibles à la fin du siècle dernier, comme l'exposition dans une église anglicane ou sous le porche d'une autre du portrait du souverain pontife, ou l'emploi pour indiquer la date d'érection du sanctuaire anglican de Notre-Dame, à Walsingham, du texte suivant : « Sous le pontificat de Pie XI et l'épiscopat de X..., évêque anglican de Norwich. » Cf. de La Verdonie, *Influence du mouvement d'Oxford...*, dans *Rev. apolog.*, févr. 1934, p. 210.

6° *Le manifeste du centenaire (1er oct. 1932).* — L'année qui précéda le centenaire du mouvement d'Oxford, cinquante et un anglo-catholiques publièrent un manifeste pour préparer la célébration du renouveau catholique en Angleterre. Cf. *Documentation cath.*, t. XXIX, col. 259-294.

Le manifeste vient de l'aile droite du mouvement. Les modernistes et les antipapistes ont essayé d'en diminuer l'importance. Ils ont invoqué dans ce dessein le fait que deux signataires avaient envoyé leur rétractation; mais cette défection fut largement compensée par de nouvelles adhésions : on en comptait trois cent cinquante en février 1933. On a remarqué de plus que les signataires n'occupaient qu'un rang secondaire, gens instruits, il est vrai, formés à Oxford, mais des hommes dans le rang. Lord Halifax, le Dr Kidd, le Rév. Darwell Stone, le Dr Kirk, le duc d'Argyl, le Dr Frere, évêque de Truro, s'étaient abstenus. Le contenu du manifeste explique leur abstention : ayant une position officielle dans l'anglicanisme, ils ne pouvaient se compromettre à ce point à l'égard de l'Église établie. Cf. J. de Bivord de la Saudée, *art. cité*, p. 668-669.

Le manifeste signale d'abord le danger que font courir à l'anglo-catholicisme « un courant et une tendance qui entraînent le groupe le plus nombreux des anglo-catholiques vers une scission fondamentale avec la religion des grands chefs promoteurs du mouvement. Actuellement il est infecté d'un esprit de compromis et de modernisme qui pénètre graduellement l'ensemble et qui menace de le faire dévier de sa véritable voie ». *Documentation cath.*, t. XXIX, col. 260. Les infiltrations modernistes atteignent des points primordiaux du catholicisme : « la personne de Notre-Seigneur et l'union en lui des deux natures; l'interprétation de l'Écriture sainte, l'autorité et l'infaillibilité de l'Église; les règles de la morale du christianisme historique... » *Ibid.*, col. 261.

En face de cette déviation du mouvement d'Oxford, les signataires se voient dans l'obligation de faire entendre leurs griefs et leur désaveu. Ils exposent en sept paragraphes leur doctrine sur les points contestés. 1. Ils confessent la doctrine de l'incarnation du Verbe divin en une seule personne divine et deux natures..., rejetant l'enseignement « kénotique »... qui est la négation et la diminution de la vérité de l'immutabilité et de l'omniscience de la divine personne du Christ dans sa vie incarnée. 2. Ils rejettent toutes les théories qui diminuent l'inspiration et l'autorité des saintes Écritures et déclarent que l'Église catholique seule a le droit et le pouvoir de les interpréter avec autorité. 3. Ils proclament que la religion catholique est divinement révélée et qu'elle est essentiellement une religion d'autorité; que par conséquent la foi n'est pas à la merci de la spéculation ou de l'imagination de n'importe quel enseignement individuel. L'autorité suprême et absolue appartient à l'Église visible et historique. Ils répudient donc comme définitive toute autorité locale et inférieure : les déclarations d'évêques anglicans et leur interprétation des formulaires anglicans ne méritent considération qu'autant qu'elles sont fidèles à la foi et à la pratique catholiques. Ils rejettent l'idée ou les prétentions d'une religion spécifiquement

anglicane et à fortiori d'un anglo-catholicisme qui, dans sa foi, sa pratique ou sa morale, abandonne les règles catholiques. Comme exemple de cet abandon de la morale catholique, ils sont obligés de reprouver la tolérance ou même l'appui positif que certains anglo-catholiques accordent à l'approbation immorale d'actes anticonceptionnels artificiels donnée par de nombreux évêques à Lambeth (15e résol. de la conférence de 1930). 4. Ils déclarent que la religion catholique ne peut pas se contenter d'être une « école d'opinions... », ils la tiennent pour la seule religion chretienne authentique. 5. Ils affirment que la prétention de l'Église d'Angleterre d'être la continuation de l'Église de saint Augustin et de saint Théodore implique l'unité de la foi et de la pratique avec l'Église historique du passé, qui était en communion indiscutable avec toute l'Église catholique. Cette continuité essentielle n'est pas garantie par la simple succession dans les biens de l'Église, ni par la renaissance des cerémonies, ni par l'emploi des formules, mais uniquement par l'identité complète de la foi, seule justification de son existence. 6. Avec les premiers pères d'Oxford ils rejettent le contrôle exercé par l'État sur l'Église en matière spirituelle et la philosophie érastienne qui tâche de justifier ce contrôle. Ils y voient la véritable cause de tous les maux dont ils souffrent et en particulier de leur séparation *de facto* de la communion catholique. 7. Avec le reste de l'Église catholique, ils partagent l'espoir et l'idéal de réunion dont furent animés les chefs d'Oxford. Notre-Seigneur n'a fondé qu'une seule Église, dont les membres doivent être en communion les uns avec les autres. Cette Église, une et catholique, a été bâtie sur Pierre, son fondement et son chef, et, sur terre, elle a pour toujours son centre et son guide dans le successeur de Pierre. Ils confessent cette vérité et, tout en cherchant aussi une réunion avec les Églises orthodoxes de l'Orient, ils déclarent que le but réel et essentiel est la réunion avec le siège apostolique de Rome.

Les déclarations doctrinales du *Manifeste du centenaire*, jointes au but nettement déclaré des sociétés récemment fondées pour promouvoir l'union avec le centre de la catholicité, marquent le développement extrême de l'anglo-catholicisme et, par suite, du mouvement tractarien. On peut dire que les premiers tractariens n'avaient pas prévu cette évolution radicale. Ils étaient nettement antipapistes. L'auteur du tract 20 disait de l'Église catholique : « Leur communauté est infectée d'hétérodoxie; nous ne pouvons que la fuir comme la peste. Ils ont établi un mensonge à la place de la vérité divine et, par leur prétention à l'immobilité doctrinale, ils ne peuvent effacer le crime qu'ils ont commis. Ils ne peuvent pas se repentir. Le papisme doit être détruit, il ne peut être réformé. » C'est encore l'attitude du *Church Times* (7 oct. 1910) : « Comme institution la papauté est condamnée. Pour la centième fois elle est fausse dans ses prétentions. Elle divise là où elle prétend unir, elle paralyse là où elle prétend stimuler, elle conduit à l'abîme là où elle prétend conduire à l'abri. Nous nous en sommes débarrassés. » Cité dans *Documentation cath.*, t. XXIX, col. 288. Le journal anglo-catholique répudia nettement le *Manifeste*, notamment dans ses tendances romanisantes : « Nous ne discernons aucune raison dans l'histoire, la théologie, la raison abstraite ou l'opportunité religieuse, nous faisant conclure que le but pratique du mouvement tractarien ou du mouvement moderne des anglo-catholiques consiste dans la soumission au siège de Rome, soit en corps, soit individuellement. » *Church Times* du 25 nov. 1932. Cf. *Documentation cath.*, t. XXIX, col. 272.

Si l'organe fondé pour défendre les idées ritualistes s'exprime ainsi, cela montre bien que les signataires du *Manifeste* ne forment pas la majorité du groupe anglo-catholique. Mais ne seront-ils pas le levain qui fera fermenter la pâte? Ils se sont sentis encouragés par la demande de prières que le cardinal Lafontaine, patriarche de Venise, adressa à ses diocésains, à l'occasion de la publication du manifeste, *Settimana religiosa Venezia* (1er janv. 1933), initiative qui fut encouragée par le Vatican; une traduction de la lettre du cardinal fut publiée dans *The Bulletin of the Confraternity of unity*, n. 17, 1933, p. 6 sq.

Les tractariens et leurs successeurs sont arrivés à transformer considérablement une grande partie de l'Église anglicane, à rétablir dans leur ensemble la doctrine et la pratique catholiques, pourquoi les anglo-catholiques proromains n'aboutiraient-ils pas à faire prévaloir leur doctrine de la primauté romaine? Ils s'emploient d'ailleurs activement à la faire pénétrer dans les masses. A côté d'ouvrages plus importants, comme le livre du Rév. S. Herbert Scott, *The Eastern Church and the Papacy*, publié à Londres en 1928, ils ont commencé à répandre, après la publication du *Manifeste*, de nouveaux tracts in-8°, *Oxford movement centenary tracts; The Church of England and the Holy See*. Comme leur titre l'indique, ils traitent spécialement, au point de vue historique, des relations de l'Église anglicane avec le Saint-Siège, étude aboutissant à démontrer le caractère illogique de la situation actuelle de l'Église anglicane, qui prétend s'appuyer sur les doctrines définies par les premiers conciles œcuméniques et qui en fait rejette une primauté qu'avaient implicitement reconnue les conciles de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine. Ces tracts leur sont aussi une occasion de préciser leur situation sur les conditions de l'union des Églises : « Aussi longtemps que la papauté durera — elle durera jusqu'à la fin du monde — le pape maintiendra les définitions dogmatiques; leur acceptation est essentielle à toute communion avec lui. La mentalité anglicane est toujours inclinée à croire à la possibilité d'un compromis : dans ce domaine, il n'y a pas de compromis possible. » Tract 8, *What are we to say?* 1933, cité par J. de Bivord de la Saudée, *art. cité*, p. 668. C'est également ce que pensait un de leurs chefs, Spencer Jones, dans *Catholic reunion*, 1930 : « Si Rome cédait sur ses positions *de fide*, Rome cesserait d'être Rome. » *Art. cité*, p. 655.

La situation est donc nette : on accepte sur tous les points la position doctrinale de l'Église de Rome. Ce qui met obstacle à la diffusion de ces idées, ce n'est pas tant le préjugé antipapiste du centre de l'anglo-catholicisme, préjugé qu'il sera possible avec le temps de faire disparaître, que la tendance moderniste de l'aile gauche. Il y a là un grave danger qu'il est difficile de conjurer. Le même phénomène se produit dans l'anglo-catholicisme, qui s'était déjà manifesté dans l'Église anglicane. La cause en est identique : le défaut d'autorité. Les évêques anglicans se sont montrés impuissants à maintenir l'unité doctrinale dans leur Église, par suite de leurs opinions personnelles contradictoires. On ne voit pas comment les anglo-catholiques pourraient réagir contre cet individualisme. Il y aura inévitablement un déchet considérable dans leurs rangs.

Une autre cause de diminution de leur influence se trouve dans les conversions au catholicisme. On évalue de onze mille à douze mille le chiffre annuel de ces retours dans les vingt dernières années. Cf. G. Coolen, *L'anglicanisme d'aujourd'hui*, p. 188. Il est incontestable que ces conversions viennent du groupe le plus avancé des anglo-catholiques, de ceux qu'on appelle proromains. Leur chiffre élevé est une preuve de l'importance de ce groupe. Cependant certains auteurs

catholiques, généralement bien informés, croient pouvoir restreindre à « deux mille, tout au plus », le nombre des anglo-catholiques proromains. Il est alors facile de plaisanter sur le désir de *corporate reunion* de ce groupe infime et de ridiculiser ces deux mille anglicans qui, « avec leur hiérarchie privilégiée, suivraient leur patriarche et son pallium, emmenant leur femme et leur *Prayer book* en anglais, formeraient une petite Église autonome, dotée de privilèges inouïs dans la chrétienté depuis vingt siècles ». G. Coolen, *op. cit.*, p. 123. La réalité semble bien être tout autre. Pour qu'un groupe puisse, en perdant chaque année une moyenne de plusieurs milliers d'adhérents, demeurer toujours aussi vivant et aussi actif, il faut qu'il soit réellement très nombreux et que ses pertes annuelles soient compensées par un nouvel appoint provenant du centre du parti anglo-catholique.

Un catholique peut souhaiter que ces conversions individuelles deviennent plus nombreuses. Elles le seraient en effet si bon nombre d'anglo-catholiques ne s'y opposaient par principe. Croyant admettre dans son intégrité la doctrine catholique, fidèles à ses pratiques de dévotion, reconnaissant l'illogisme et par suite l'illégitimité de leur Église, ils devraient quitter immédiatement l'anglicanisme, s'ils étaient logiques. Mais l'Anglais ne se pique pas d'être logique. Ils considèrent que « c'est en corps qu'ils ont été séparés de Rome; aussi est-ce par une *corporate reunion* que doivent s'effectuer le retour partiel ou total et la réunion. L'action individuelle affaiblit cet espoir ultime et, en même temps, elle met en péril le salut d'un grand nombre qui, autrement, *Deo juvante*, finiront par se trouver dans une position normale à l'intérieur de l'unique bercail, sous les soins attentifs de l'unique pasteur placé à la tête du troupeau. *Quod Deus faciat!* » S.-M. Harris, *Whither goest thou?* 1931, p. 22, cité par de Bivort de la Saudée, *art. cité*, p. 671.

7° *Aperçu doctrinal.* — Le mouvement tractarien, continué par le puséyisme et le ritualisme pour aboutir à l'anglo-catholicisme du XXe siècle, a modifié considérablement l'attitude doctrinale d'une partie notable de l'Église anglicane. Le but des initiateurs et des premiers chefs de cette renaissance catholique a été largement atteint. Il est cependant difficile de fixer le programme doctrinal des anglo-catholiques, car il leur est impossible, par suite de l'absence d'une autorité capable de s'imposer, d'établir une règle de foi qui soit acceptée par tous. Si des hommes comme Lord Halifax, W. Knox, admettent à peu près intégralement la doctrine catholique, d'autres, comme le Dr Gore, voient dans les prétentions romaines une perversion constante de la vérité, ou, comme W.-H. Frere, évêque de Truro, ne reconnaissent parmi les sacrements d'institution divine que le baptême, la communion, la confession et la confirmation. Il est intéressant cependant de constater combien dans l'ensemble l'on s'écarte de la doctrine affirmée dans les trente-neuf articles de la confession anglicane.

1. *La règle de foi.* — D'après l'art. 6, « la sainte Écriture contient toutes les choses nécessaires au salut, de sorte que tout ce qui n'y est pas contenu ou ne peut être prouvé par elle ne doit être exigé d'aucun homme comme article de foi, ni réputé requis ou nécessaire au salut ». Une première différence apparaît chez les anglo-catholiques dans la façon de concevoir l'Écriture. Celle-ci rend possible de fixer « de façon permanente les lignes que l'enseignement subséquent de l'Église doit suivre si elle veut demeurer fidèle à la révélation originale sur laquelle elle fut établie. Pour cette raison toute la théologie chrétienne doit être conforme aux Écritures, en ce sens que rien ne peut être enseigné en matière de foi, qui ne soit contenu spécialement dans les Écritures ou impliqué en ce qui s'y trouve explicitement. En ce sens elles sont la source de toute la doctrine chrétienne, mais elles ne sont pas par elles-mêmes une autorité qui puisse permettre au chrétien individuellement de décider de sa vraie signification et de ses déductions. » Knox, *The catholic movement in the Church of England*, 2e éd., 1930, p. 120.

Ce rôle revient à l'Église. L'Église est en effet regardée comme la dépositaire de la révélation confiée par le Christ à ses apôtres et comme chargée de veiller à la sûreté de sa transmission. Weston, *In defence of the English Church*, p. 23-24. On accorde donc à l'Église une grande autorité, mais en rejetant ce qu'on appelle les prétentions romaines : négation de la validité des ordinations anglicanes, pouvoir revendiqué par le pape sur les évêques, dont l'autorité est ainsi fortement diminuée, obligation d'accepter les définitions vaticanes au sens littéral, infaillibilité personnelle du souverain pontife... Weston, *op. cit.*, p. 11. Aussi certains, tout en reconnaissant en principe l'autorité de l'Église, accordent-ils à la conscience religieuse, pour la connaissance des vérités religieuses, une importance considérable, se rapprochant de la théorie moderniste de la genèse de la foi par l'évolution de la conscience chrétienne. L'autorité de l'Église en effet, serait limitée par la nécessité d'harmoniser ses définitions avec la révélation de Dieu donnée dans les Écritures et par la conscience chrétienne. Cette dernière joue un grand rôle : c'est de l'expérience religieuse collective du corps des chrétiens, agissant sous l'influence du Saint-Esprit, que seraient venus le développement de la doctrine et le rejet des faux systèmes doctrinaux. La source dernière de l'autorité dans l'Église est donc le Saint-Esprit guidant la conscience collective de tous ceux qui acceptent le système catholique de foi et de pratique vers une plus complète et plus profonde intelligence des vérités impliquées dans leur expérience religieuse et leur vie de dévotion, expérience et vie qui sont fondées sur la révélation de Dieu à l'homme dans la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, telle qu'elle nous est révélée dans les Écritures. Cf. Knox, *op. cit.*, p. 120-131.

L'expérience religieuse collective n'a aucun moyen de s'exprimer distinctement. C'est donc à l'autorité de l'Église qu'il appartient de formuler explicitement les vérités contenues dans la conscience religieuse de tous les chrétiens. Et ce qui rend l'Église capable d'agir ainsi, c'est le Saint-Esprit, parlant par l'organisme qui a le droit de s'exprimer au nom de tout le corps chrétien : l'exposé de la doctrine par cet organisme, pape ou concile, jouit d'une infaillibilité immédiate à laquelle tous les chrétiens doivent se soumettre.

La conscience chrétienne intervient encore comme critérium permettant de reconnaître une définition doctrinale infaillible : acceptation par elle de ces définitions comme étant conformes à la révélation de Notre-Seigneur. Malgré tout, l'infaillibilité résiderait dans la personne (pape) ou l'organe (concile) promulguant la définition ainsi acceptée par la conscience religieuse : l'assentiment est donné parce que la vérité est reconnue, mais la vérité est inhérente à la définition elle-même. Cependant, si la conscience religieuse n'a pas encore eu le temps de manifester sa pleine adhésion, on est justifié à apporter une certaine réserve; toutefois aucun chrétien n'a le droit d'exprimer cette réserve de manière incompatible avec la considération due à la personne ou aux institutions qui ont droit au respect et à la vénération. Knox, *op. cit.*, p. 136-148.

Les théologiens catholiques reconnaissent l'importance du *sensus communis fidelium*, qui n'est autre que cette conscience religieuse collective, et admettent l'infaillibilité de l'Église enseignée. Mais cette infaillibilité n'existe que pour l'Église enseignée unie à l'Église enseignante. Il est certain également que, bien souvent, la définition dogmatique n'intervient que

pour affirmer et préciser des vérités qui sont déjà admises par l'ensemble de l'Église ou pour condamner des erreurs déjà réprouvées par les pasteurs et par les fidèles, et ceux-ci, pour ce faire, s'appuient sur le donné révélé contenu dans l'Écriture et la tradition. Malgré cela, l'infaillibilité de l'Église enseignante, pape ou concile uni au pape, seule autorité doctrinale, demeure indépendante de la conscience religieuse de la chrétienté.

2. *Le concept d'Église.* — Les anglo-catholiques ne disent plus, comme l'art. 12 : « l'Église est la société des fidèles dans le sein de laquelle est prêchée la pure parole de Dieu et où les sacrements sont administrés conformément à l'institution du Christ dans toutes les choses déclarées nécessaires à leur administration. Comme les Églises de Jérusalem, d'Alexandrie et d'Antioche ont erré, l'Église de Rome elle aussi a erré; elles se sont trompées non seulement en ce qui regarde les mœurs et les cérémonies, mais aussi sur les matières de foi. » Les tractariens ont donné comme signe de la véritable Église la succession apostolique. Trois communautés chrétiennes la possèdent : l'Église romaine, l'Église grecque orthodoxe et l'Église anglicane. Ces trois branches constituent l'Église catholique, qui seule possède autorité divine pour prêcher et pour administrer les sacrements. Église actuellement divisée, mais dont les divisions sont extérieures et n'existent qu'en apparence, ne mettant pas obstacle à l'union intérieure.

L'évolution des doctrines dans le sens catholique a fait davantage sentir ce qu'a d'anormal cet état de désunion. Pour se justifier, les anglo-catholiques discutent le critérium de l'unité invoqué par l'Église catholique : la communion avec le Saint-Siège. Ils invoquent contre lui les précédents de la séparation de l'Orient, en 1054, et du Grand Schisme d'Occident; ils veulent que dans l'action d'Élisabeth il n'y ait eu que réaction contre les prétentions romaines dans l'ordre temporel, réaction dans laquelle on est peut-être allé trop loin, que ses trente-neuf articles soient un compromis susceptible d'interprétation catholique; ils sont persuadés que la succession apostolique s'est transmise sans interruption, que leur Église est capable de donner à ses fidèles la vie catholique. Le fait de pouvoir procurer par les sacrements la vie catholique leur semble suffisant pour accepter les prétentions de leur Église à être dans l'unique véritable Église. Knox, *op. cit.*, p. 194-201.

En fait la légitimité de leur Église se résume pour eux dans la possession du pouvoir ministériel : Notre-Seigneur a donné aux apôtres pouvoir de prêcher sa doctrine et de communiquer la vie spirituelle par l'administration des sacrements; les apôtres ont transmis ces pouvoirs à leurs successeurs. Par ceux-ci ils sont arrivés dans l'Église d'Angleterre, qui les aurait gardés fidèlement. L'idée d'un pouvoir suprême dans l'Église, centre nécessaire de l'unité établi directement par le Christ, a certes fait des progrès théoriques, mais ils ne veulent pas la faire passer dans la pratique, car elle semble exiger une soumission à laquelle ils ne peuvent se résoudre, ou ils l'entourent de nombreuses restrictions.

Fr. Hall, dans le rapport qu'il présenta sur l' « avenir de l'Église » au congrès anglo-catholique de Londres, en 1923, reconnaît que la primauté a été en fait un instrument dont la Providence s'est servie pour diriger l'Église, que dans l'Église réunie un centre visible d'unité sera nécessaire pour sauvegarder l'unité catholique. Ce qui est légitime dans les revendications papales devra être reconnu, et il faudra que cette primauté soit suffisamment effective pour que soit préservée l'unité visible de l'Église; mais cette autorité devra être maintenue dans des limites constitutionnelles, pour que les libertés catholiques soient dûment protégées contre tout empiètement autocratique. Par libertés catholiques il faut entendre l'élection des évêques et des métropolitains, une autonomie nationale autant que le permet l'unité de l'Église, la liberté et l'autorité suprême des conciles œcuméniques, leur droit de déterminer l'orthodoxie et le caractère obligatoire des définitions pontificales. *Report of the anglo-catholic congress*, p. 156-158. Cf. *Documentation cath.*, t. XIII, col. 892.

3. *Les sacrements.* — « L'Église anglicane ne reconnaît que deux sacrements institués par Notre-Seigneur dans l'Évangile, le baptême et la cène du Seigneur. Les cinq autres communément appelés sacrements ne doivent pas être mis au nombre des sacrements de l'Évangile, ils n'ont pas la même nature de sacrement que le baptême et la cène parce qu'ils n'ont pas de signe visible ni de rite institué par Dieu. » Art. 15. Cependant, la pratique avait retenu la confirmation et l'ordre.

Les sept sacrements sont maintenant admis par les anglo-catholiques : ils constituent le moyen divinement établi pour donner la grâce aux hommes. Ils ont été institués par Jésus lui-même, « soit directement, par le fait qu'il a prescrit leur usage, soit indirectement, en tant que le pouvoir d'octroyer de tels dons a été accordé par lui à ses premiers successeurs, qui se servirent de formes particulières pour les conférer aux autres... » Knox, *op. cit.*, p. 58.

a) Baptême. — Le baptême remet, avec le péché originel, tous les péchés dont le baptisé est coupable; il élève d'un état naturel à un état surnaturel. La tendance naturelle au mal n'est pas enlevée par le baptême; mais, tirés d'un état inacceptable à Dieu, nous sommes placés par lui dans une situation qui rend possible la réception de la grâce. L'homme naît ainsi à une vie surnaturelle qu'il peut développer. Un acte initial de soumission à Dieu est nécessaire pour recevoir ce sacrement; néanmoins il peut être administré aux enfants qui « sont délivrés du péché originel, la seule barrière entre leur âme et Dieu ». Knox, *op. cit.*, p. 59-61.

b) Confirmation. — Les apôtres ont reçu, avec le Saint-Esprit, un don de force et d'assistance, les pouvoirs promis pour l'administration du royaume de Dieu. Ils ont donné eux-mêmes le Saint-Esprit dans ce double but : le premier don est reçu à la confirmation, le second à l'ordination sacerdotale. L'essence du sacrement de confirmation est le don du Saint-Esprit pour fortifier les chrétiens dans la lutte contre les tentations et les aider à réaliser la sainteté chrétienne. Dans l'Église anglicane la confirmation est donnée immédiatement avant la première communion; on voit des avantages à donner plus tôt la confirmation et à séparer les deux sacrements. Knox, *op. cit.*, p. 82-84.

c) Pénitence. — Jésus a remis les péchés; il a donné ce pouvoir aux apôtres; l'Église en a toujours usé. Ce sacrement est le moyen normal de rémission des péchés commis après le baptême. Le repentir et le ferme propos sont nécessaires pour que l'absolution produise son effet et pour que le prêtre puisse la donner. Le prêtre agit au nom de Jésus-Christ, et donc la sainteté du ministre n'est pas requise, d'où encore obligation du secret sacramentel. Le but premier du sacrement est le pardon du péché mortel, mais il est aussi un moyen de surmonter les tentations et de progresser dans la vie spirituelle. Knox, *op. cit.*, p. 75-82.

d) Eucharistie. — C'est surtout sur l'eucharistie que se manifeste le progrès doctrinal réalisé par les anglo-catholiques. La doctrine renfermée dans l'art. 28 est calviniste : « le fidèle participe dans la cène au corps et au sang du Christ; mais le moyen par lequel ce corps est reçu et mangé dans la cène est la foi. La transsubstantiation est contraire aux textes clairs de la Bible, elle détruit l'essence du sacrement et a donné lieu à de nombreuses superstitions. » D'après l'art. 29, « le mé-

chant et ceux qui n'ont pas une foi vive... ne participent nullement au sacrement du corps et du sang du Christ ». En revanche la conception du catéchisme, distinguant le signe, pain et vin, et la chose signifiée, corps et sang du Christ qui sont vraiment présents et sont pris et reçus par le fidèle, est luthérienne.

Les tractariens appuyèrent leur doctrine sur les Pères et les anciens théologiens anglicans. Pusey suivit Andrews et Bramhall dans l'interprétation littérale des mots τοῦτό ἐστιν : les éléments consacrés sont vraiment devenus, mais de façon mystique, le corps et le sang du Christ. Le Christ réellement présent est reçu par les croyants et les incroyants. Tous les tractariens sont d'accord pour affirmer le fait de la présence réelle; mais l'accord cesse quand il s'agit d'expliquer le comment de cette présence.

R. Wilberforce interprète ainsi les paroles de l'institution : le sujet τοῦτο désigne le signe; σῶμα et αἷμα, le prédicat, la chose signifiée, l'Homme-Dieu réellement présent; ἐστίν, la copule, exprime l'identité sacramentelle. Il reproche à Zwingle de volatiliser la *res sacramenti*, en ne retenant qu'une présence symbolique; à Calvin, de séparer la *res sacramenti* du *sacramentum;* à Luther, de nier l'efficacité de la présence réelle, en disant que la justification est produite non par le sacrement objectif, mais par la foi du croyant. Cf. Buddensieg, *Traktarianismus*, dans *Realencyklopädie*, t. xx, p. 48. Dans trois ouvrages parus de 1853 à 1857, *On the presence of Christ in the Holy Eucharist; The doctrine of the real presence as contained in the Fathers; The real presence, the doctrine of the English Church*, Pusey tient que les éléments consacrés deviennent, en vertu des paroles consécratoires du Christ, véritablement et réellement, quoique d'une manière spirituelle et inexprimable, son corps et son sang; mais il ne cherche pas à exprimer le comment de la présence réelle.

La plupart, rejetant la transsubstantiation, parlent d'une union des éléments au corps et au sang du Christ par la consécration *(conjunctio sacramentalis)*, en sorte que les deux substances n'en font plus qu'une seule. Il s'agit donc d'une consubstantiation, non pas dans le sens luthérien d'une *conjunctio realis* réalisée par l'usage du sacrement, mais d'une consubstantiation objective produite par les paroles du Christ.

Toute idée de transsubstantiation fut d'abord rejetée. En parlant de l'eucharistie, Pusey avait un « souci scrupuleux d'éviter toute parole, proposition, explication qui supposerait ou impliquerait un changement de substance, conforme à la doctrine du concile de Trente, ou contraire à l'art. 28 ». Simpson, *op. cit.*, p. 66. Beaucoup d'anglo-catholiques s'en tiennent encore à cette position.

Certains, en revanche, ne reculent pas devant la doctrine catholique de la transsubstantiation. « L'histoire de l'Église montre que dès le début elle a tendu vers une seule direction : la répétition des paroles de Jésus à la cène sur les éléments du pain et du vin par un ministre de l'Église dûment qualifié produit en eux un changement par lequel ils cessent d'être du pain et du vin ordinaires pour devenir le corps et le sang de Jésus qui furent offerts pour le salut des hommes sur la croix... Ce changement n'affecte pas les qualités extérieures..., mais transforme leur matière essentielle de pain et de vin en celle du corps et du sang de Jésus-Christ... Les éléments consacrés sont le moyen par lequel il communique sa vie divine aux hommes... Le développement de la doctrine catholique suit la signification naturelle des paroles de Jésus à la cène, qui, dans leur sens obvie..., impliquent l'identité des éléments consacrés avec son corps et son sang... D'où il est nécessaire de supposer que dans les éléments eucharistiques quelque changement a eu lieu qui rend possible cette identification. » Knox, *op. cit.*, p. 63-65. Également au cours de la première conférence de Malines, les anglicans déclarèrent admettre « le changement du pain et du vin en le corps et le sang du Christ par la consécration ». Lord Halifax, *op. cit.*, p. 14. L'article 28 ne les gêne plus; ils font en effet remarquer que cet article a été rédigé avant « la session du concile de Trente qui définit la transsubstantiation, par conséquent on ne pourrait lui reprocher de condamner la doctrine officielle de l'Église romaine, mais seulement les abus de l'époque ». R. A. Winter, *De l'anglicanisme à Rome*, dans *Rev. apolog.*, t. xxxii, p. 143.

Avec une plus nette affirmation de la présence réelle on reprit l'idée de sacrifice eucharistique rejetée par l'art. 21 : « L'offrande du Christ offerte une seule fois est la parfaite rédemption, la propitiation et la satisfaction pour tous les péchés du monde entier, originel aussi bien qu'actuels; il n'y a en dehors de celle-là aucune satisfaction pour le péché. C'est pourquoi les sacrifices des messes où, disait-on communément, le prêtre offrait le Christ pour les vivants et pour les morts, n'étaient que fables impies et illusions dangereuses. »

Froude et Perceval avaient déjà interprété les mots τοῦτο ποιεῖτε de I Cor., xi, 23-26, dans le sens de sacrifice. Pour eux et pour beaucoup, l'eucharistie était « le sacrifice commémoratif pour les vivants et pour les morts pour la rémission des péchés. Lors du procès Bennett, en 1869, le juge de la Cour des Arches, le Dr Phillimore, s'appuyant sur d'anciens maîtres éminents de l'Église d'Angleterre, était arrivé à « la « conclusion certaine qu'il était légal pour un clergy- « man de parler, dans un sens, du sacrifice offert par le « prêtre et du caractère sacrificiel de la sainte table. » Simpson, *op. cit.*, p. 62.

Dans la réponse qu'ils adressèrent à l'encyclique de Léon XIII sur les ordinations anglicanes, les archevêques anglicans exposèrent leur doctrine sur ce point : « Nous enseignons en outre un véritable sacrifice de l'eucharistie et nous ne le regardons pas comme une « simple commémoraison » du sacrifice de la croix... Mais dans la liturgie dont nous usons à la célébration de la sainte eucharistie, élevant nos cœurs à Dieu et alors consacrant les dons qui ont été précédemment offerts et les consacrant pour qu'ils nous deviennent le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, nous exprimons ainsi suffisamment le sacrifice qui s'accomplit à ce moment même. En effet, la mémoire perpétuelle de la précieuse mort du Christ, qui est notre avocat auprès du Père et qui est la propitiation pour nos péchés jusqu'à son avènement, est ce que nous célébrons conformément à son précepte. » *Responsio...*, p. 16. C'est sur ce texte que s'appuient les théologiens anglicans de Malines pour donner comme doctrine acceptée par eux que « le sacrifice de l'eucharistie est le même sacrifice que celui de la croix, mais offert d'une manière mystique et sacramentelle ». Lord Halifax, *op. cit.*, p. 296.

e) Extrême-onction. — Les trente-neuf articles ne parlent de l'extrême-onction que pour la rejeter du nombre des sacrements. Le *Prayer book* a conservé un service pour la visite des malades, mais sans ce sacrement. Les ritualistes, dans *A Prayer book revised*, avaient introduit une formule de prières pour l'onction des malades. Dans les débats à la Chambre du clergé, en 1924, lors de la discussion de la revision du *Prayer book*, l'extrême-onction fut envisagée comme un moyen surnaturel de guérison et comme acte surnaturel, ayant pour but de faire obtenir une grâce par l'accomplissement d'actes extérieurs et visibles.

W. Knox la regarde comme un sacrement fondé sur l'ordre donné par Notre-Seigneur à ses disciples de guérir les malades, ordre qu'ils accomplissaient par

l'onction de l'huile et l'imposition des mains, cérémonies extérieures accompagnées de prières, et sur l'épître de saint Jacques, où l'on voit que l'onction des malades a pour effet non seulement le rétablissement de la santé, mais aussi le pardon des péchés. L'objet du rite est donc de procurer un bienfait spirituel, le pardon des péchés et aussi le bienfait de la guérison du malade, si c'est la volonté de Dieu. *Op. cit.*, p. 85-86.

f) Ordre. — L'Église anglicane n'a conservé que le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat, considérés maintenant comme un sacrement, « dont la forme extérieure est l'imposition des mains de l'évêque, héritier du plein pouvoir de conférer le don du Saint-Esprit, qui a d'abord été donné aux apôtres, imposition des mains accompagnée de prières qui, soit en vertu de leur teneur actuelle, soit en vertu des circonstances qui les accompagnent, entendent clairement octroyer cette grâce particulière [du sacerdoce] ». Knox, *op. cit.*, p. 103.

L'origine du sacrement de l'ordre se trouve dans le choix par Notre-Seigneur des douze apôtres, qui reçurent, le jour de la Pentecôte, le Saint-Esprit pour l'accomplissement de leur tâche. Le Nouveau Testament indique de plus les commencements d'une transition dans l'établissement des presbytres, institués par la prière et l'imposition des mains des apôtres, pour le gouvernement, l'enseignement et le culte, et dans le choix des délégués d'apôtres destinés à les remplacer. Évêques et prêtres ont ainsi des pouvoirs d'origine divine, les premiers ayant un pouvoir supérieur à celui des seconds. Cf. Knox, *op. cit.*, p. 91-103.

g) Mariage. — Le mariage reprend lui aussi sa place parmi les rites sacramentels. W. Knox reconnaît qu'il était convenable qu'un fait aussi important que le mariage fût l'objet de mesures de prévoyance de la part de la religion chrétienne. La virginité est un idéal qui exige une vocation spéciale. Mais le mariage est la situation normale; l'entrée en cet état est entouré des sanctions sacramentelles de l'Église. Il n'y a pas de forme définie pour la sanction et la bénédiction de l'Église. L'élément extérieur est constitué par la présence, devant le prêtre qui représente le corps des chrétiens, des deux conjoints, qui prennent solennellement les obligations du mariage chrétien et reçoivent la bénédiction de l'Église. Le mariage ne peut être dissous; seule la séparation peut être autorisée en certains cas, mais sans remariage. Knox, *op. cit.*, p. 86-91.

V. Conclusion. — Le mouvement catholicisant dans l'Église anglicane a fait des progrès considérables, surtout au XXe siècle. Que les résultats obtenus soient « magnifiques et de portée considérable, écrit M. Winter, ancien pasteur anglican converti au catholicisme, on ne saurait le nier. Excepté le clan extrême du parti protestant anglican, qui d'ailleurs perd beaucoup de son importance, il n'y a pas de recoin où il n'ait fait sentir son influence bienfaisante. Les évêques ont été contraints de se considérer comme des chefs spirituels et non pas simplement comme des fonctionnaires de l'État. Les cathédrales ont cessé d'être des « coquilles » vides et sont devenues plus ou moins des centres de vie et de grâce. Les églises ont été ornées et embellies. De nombreuses confréries pour l'organisation et le développement de la vie spirituelle sont florissantes. Les missions et les retraites se succèdent sans interruption. Les communautés religieuses des deux sexes sont reconnues et même approuvées par les autorités. Des milliers de fidèles regardent l'usage du sacrement de pénitence comme une exigence normale de leur vie religieuse, plusieurs milliers reçoivent la sainte communion chaque semaine, et même la communion quotidienne devient de jour en jour moins rare. A Londres seulement, cinquante églises ont la réserve sacramentelle et, dans beaucoup d'entre elles, il y a, une ou deux fois par semaine, des exercices publics d'adoration devant le saint sacrement en présence des fidèles assemblés; le cérémonial ordinaire de l'Église catholique est observé et reçu avec faveur. » A. Winter, *De l'anglo-catholicisme à Rome*, dans *Rev. apolog.*, t. XXXII, p. 141.

On est cependant frappé des graves divisions qui séparent le parti anglo-catholique en divers groupes et l'on est amené à se demander si ces divisions ne mettront pas obstacle au succès. Les anglo-catholiques ne s'en effrayent pas outre mesure. Ils constatent qu'elles remontent aux premiers jours de l'ère tractarienne et qu'elles n'ont pas empêché le *revival* d'imprégner la vie religieuse de l'Église anglicane.

A ces divisions il y a différentes causes : opposition entre la gravité pleine de dignité qui fut l'idéal de la classe moyenne sous le règne de Victoria et la spontanéité naturelle, l'absence de toute contrainte artificielle, qui caractérisent la génération moderne; la jeune génération étouffe dans la liturgie anglicane officielle qui satisfait encore ses aînés. L'attitude envers l'anglicanisme officiel crée un grave problème, résolu différemment : jusqu'où peut-on aller dans les innovations sans être déloyal envers l'Église établie? La controverse fut vive de 1910 à 1920. Elle a diminué depuis, sans cesser complètement. Les événements ont décidé en faveur des audacieux.

Une autre difficulté vient de la situation des anglo-catholiques en face de l'Église anglicane et de la communion romaine : ils doivent justifier leur double prétention à la continuité avec l'anglicanisme et au catholicisme. La crainte d'être accusés de déloyauté ou de paraître romanisants les entrave dans leur exposé général de la doctrine catholique, en particulier dans l'adoption du système sacramentel et dans la question de l'autorité ecclésiastique, les uns proclamant leur obéissance à l'autorité papale, comme si elle les liait actuellement, les autres recherchant un système d'autorité qui aurait toute l'efficacité du système romain.

Il y a dans ces controverses un signe de faiblesse que les anglicans reconnaissent. Ils voient qu'il y aurait avantage à prêcher tout l'Évangile et à reconnaître franchement que l'Église d'Angleterre dans sa situation présente, ne peut être un asile permanent pour l'enseignement de la religion catholique : ou elle sera tellement imprégnée de catholicisme que la réunion sera possible, ou elle rejettera tout élément catholique pour être une société purement protestante. La controverse a été utile auprès de ceux qui étaient déjà favorables à un anglicanisme « orthodoxe et modérément sacramentel » et auprès des habitants des quartiers pauvres des grandes villes, retombés dans un complet paganisme, auxquels il a fallu enseigner l'Évangile dès le commencement. Elle n'eut pas de succès auprès de ceux dont toute la religion consistait en une vague admiration morale pour la personne de Notre-Seigneur. Elle fut impuissante à retenir ceux qu'elle poussait au catholicisme. Cf. Knox, *op. cit.*, p. 272-277.

« L'espoir de l'anglo-catholicisme est de surmonter ces petits détails de la controverse et de se dévouer à la prédication intégrale de la religion catholique. S'il veut apprendre à concentrer ses forces pour le salut des âmes, sans se préoccuper si ses méthodes sont loyales envers les traditions anglicanes ou si elles sont capables de produire un système exact d'autorité ecclésiastique, il n'y a pas de limites à ses espoirs de travailler à la gloire de Dieu et au salut des âmes, en faisant abstraction de l'époque où, par la puissance du Saint-Esprit, l'Église catholique sera restaurée dans son unité : c'est par la prédication de la religion de Jésus-Christ dans sa plénitude que les anglo-catholiques pourront beaucoup pour hâter la conversion de l'Angleterre et la réunion de la chrétienté. » Knox, *op. cit.*, p. 277-278.

Les catholiques romains — disons les catholiques tout court — ne se doivent-ils pas de suivre avec une fraternelle sympathie des efforts dont la sincérité ne semble pas contestable? Ne se doivent-ils pas de contribuer, au moins par la prière, à la réussite d'une entreprise si conforme au vœu exprimé par Notre-Seigneur, dans la « prière sacerdotale » : *Ut sint unum, Pater, sicut et nos* (Joa., XVII, 11)?

Pour l'histoire des débuts du mouvement tractarien et la biographie des principaux personnages, voir article OXFORD, *(Mouvement d')*.

On trouvera de nombreux articles dans les revues, soit françaises : *Documentation catholique, Revue apologétique, Études, Échos d'Orient, Le Correspondant, L'Union des Églises;* soit anglaises : *The christian East, The Church quarterly Review, The Church Times, Dublin Review, The green quarterly Review, The Month, The official year Book of the Church of England, The Tablet, The Universe...*

I. HISTOIRE DU MOUVEMENT. — J. Stephen, *Essays in ecclesiastical biography*, 1850; W. Fraser, *The constitutional nature of the Convocation of the Church of England*, 1852; W. Ward, *W. G. Ward and the Oxford movement*, Londres, 1860; Fr. Oakley, *Hist. notes on the tractarian movement*, Londres, 1865; Mellor, *Ritualism*, 1867; J. T. Coleridge, *A memoir of J. Keble*, Londres, 1868; Tulloch, *Movements of religious thought in Britain*, Londres, 1869; *Reflections on the P. W. R. A. and ritualism, by a Looker-on*, 1875; Mac Carthy, *A history of our own times*, Londres, 1879; P. Galloway, *Twelve lectures on ritualism*, Londres, 1879; P. Martin, *Anglican ritual*, Londres, 1881; F. Mozley, *Reminiscences chiefly of Oriel college and the Oxford movement*, 2 vol., Londres, 1882; J. Morris, S. J., *Catholic England in modern times*, Londres, 1892; H. Brown, S. J., *The Oxford movement*, dans *Catholic truth Society*, nov. 1892; Bayfield Roberts, *History of E. C. U. (1859-1894)*, Londres, 1895; de Madaune, *Histoire de la renaissance catholique en Angleterre*, Paris, 1896; Ragey, *La crise religieuse en Angleterre*, Paris, 1896; J. H. Overton, *The anglican revival*, Londres, 1897; Wakeman, *History of the English Church*, Londres, 1897; P. Liddon, *Life of Pusey*, 4 vol., Londres, 1893-1897; Walsh, *The secret history of the Oxford movement*, 5ᵉ éd., Londres, 1899; Nye, *Story of the Oxford movement*, Londres, 1899; R. Linklater, *True limits of ritual in the Church*, Londres, 1899; J. Guibert, *Le réveil du catholicisme en Angleterre*, Paris, 1907; Buddensieg, art. *Pusey* et *Traktarianismus*, dans Hauck, *Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche*, 3ᵉ éd., t. XVI et XX, Leipzig; G. F. Bridges, *The Oxford reformers and English Church principles. Their rise, trial and triumph*, Londres, 1908; N. Smyth, *Passing protestantism and coming catholicism*, Londres, 1908; Canon Moyes, *Aspect of anglicanism, or some comments on certain events of the nineties*, Londres, 1909; Ragey, *L'anglicanisme; Le ritualisme*, Paris, 1911; J. B. H. Masterman, *The Church of England*, 1912; Viscount Halifax, *Leo XIII and anglican orders*, Londres, 1912; Bishop Gore, *Basis of anglican Fellowship*, 1914; le même, *Crisis in Church and nation*, 1915; Spencer Jones, *England and the Holy See*, 1914; P. Bull, *Revival of the religious life*, 1917; P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXᵉ siècle*, 7ᵉ éd., 3 vol., Paris, 1923; F. Weston, *In defence of the English Catholic*, 1923; *Report of the anglo-catholic congress*, Londres, 1923; J. Wadoux, *Notes sur l'Église anglicane et sa crise actuelle*, dans *Documentation cath.*, t. XII, XIII, XIV; Storr, *Crisis in the Church*, 1925; Bishop Gore, *The anglo-catholic movement to-day*, Londres, 1925; Sh. Kaye-Smith, *Anglo-catholicism*, Londres, 1925; S. L. Ollard, *The anglo-catholic revival*, Londres, 1925; G. B. Moss, *Anglo-catholicism at the cross roads*, Londres, 1925; J.-L. de La Verdonie, *Difficultés anglicanes*, dans *Rev. apologétique*, 1ᵉʳ nov. 1926; le même, *Influence du mouvement d'Oxford sur les conversions au catholicisme en Angleterre, ibid.*, févr. 1934; W. H. Carnegie, *Anglicanism, an introduction to its history and philosophy*, Londres, 1926; A. C. Headlam, *The Church of England*, 1926; Mgr Mercier *Les conversations de Malines*, 1926; J. E. C. Weldon, *The English Church, a retrospect and a forecast*, Londres, 1926; J. Couturier, *Le « Book of common prayer » et l'Église anglicane*, Paris, 1928; F. A. Iremonger, *Men and movements in the Church*, 1828; W. L. Holland, *Tekel, or the two Prayer books weighed in the balance of reason and revelation*, Londres, 1928; W. L. Knox, *The catholic movement in the Church of England*, 2ᵉ éd., Londres, 1930; Lord Halifax, *The conversations at Malines (1921-1925)*, Londres, 1930; *Lambeth Conference encyclical letters, resolutions and reports*, Londres, 1908, 1920, 1930; Lord Davidson, *The six Lambeth Conferences, 1867-1920*, Londres, 1930; P. E. Shaw, *The early tractarians and the eastern Church*, Milwaukee, 1930; E. J. Palmer, *The destiny of the anglican Churches*, Londres; Heiler, *Im Ringen um die Kirchen*, Munich, 1931; Sparrow Simpson, *The anglo-catholic revival from 1845*, Londres, 1932; C. P. S. Clarke, *The Oxford movement and after*, Londres, 1932; J. Bivort de la Saudée, *Après un siècle du mouvement d'Oxford (1833-1933)*, dans *Études*, 20 sept. 1933; W. Perry, *The Oxford movement in Scotland*, Cambridge, 1933; J. L. May, *The Oxford movement, its history and its future : a layman's estimate*, Londres, 1933; D. Morse-Baycott, *The secret story of the Oxford movement*, Londres, 1933.

II. QUESTIONS DOCTRINALES. — Anderdon, *Contending for the faith*, 1850; F. G. Lee, *Order out of chaos*, Londres, 1881; Ch. Gore, *The Church and the ministry*, Londres, 1889; le même, *Roman catholic claims*, 1894; le même, *The creed of the christian*, 1895; le même, *The new theology and the old religion*, 1908; le même, *The religion of the Church*, 1916; E. Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, Paris, 1906; Darwell Stone, *Holy baptism*, 1899; le même, *Outlines of christian dogma*, 1900; le même, *The Church, its ministry and authority*, 1902; le même, *A history of the doctrine of the Holy Eucharist*, 1899; le même, *The reserved sacrament*, 1917; le même, *The eucharist sacrifice*, 1920; Sparrow Simpson, *Papal infallibility*, Londres, 1908; W. H. Mallock, *Doctrine and doctrinal description being an examination of the intellectual position of the Church of England*, Londres, 1909; P. C. Ingroville, *Our sacrifice of praise and thanksgiving*, Londres, 1909; T. A. Lacey, *Catholicity*, Londres, 1914; Bishop of Chelmsford, *Reservation*, 1917; F. Datin, *Le désarroi doctrinal chez les anglicans et le cas du docteur Henson*, dans *Études*, 20 mars 1918; le même, *L'anglicanisme et les problèmes du temps présent, ibid.*, 5 et 20 mai 1921; A. d'Alès, *Anglicanisme et protestantisme, ibid.*, 5 août 1922; C. C. J. Webb, *A century of anglican theology and other lectures*, Oxford, 1923; G. C. Rawlinson, *An anglo-catholic's thoughts on religion*, Londres, 1924; E. J. Bicknell, *A theological introduction to the 39 articles of the Church of England*, 2ᵉ éd., Londres, 1925; T. A. Lacey, *Essays in positive theology;* le même, *The one body and the one spirit, a study of the unity of the Church*, Londres, 1925; le même, *The anglo-catholic faith*, Londres, 1926; P. Batiffol, *Catholicisme et papauté. Les difficultés anglicanes et russes*, Paris, 1925; *Essays catholic and critical, by members of the anglican communion*, Londres, 1926; Bate, *Faith and order*, Lausanne, 1927; *Report of the anglo-catholic congress : The Holy Eucharist*, Londres, 1927; J. W. C. Wand, *The development of sacramentalism*, Londres, 1928; Vernon Johnson, *One Lord, one faith, an explanation*, Londres, 1929; *Report of the anglo-catholic congress : The Church*, Milwaukee, 1930; Z. N. Brooke, *The English Church and the Papacy*, Cambridge, 1931; C. H. Turner, *Catholic and apostolic*, Londres, 1931; *Oxford movement centenary tracts. The Church of England and the Holy See*, 1933, sq.; C. Webb, *A study of religious thought in England from 1850*, Oxford, 1933; E. H. Dunkley, *The Church of England and catholicism*, Londres, 1933; H. E. Symonds, *The council of Trent and anglican formularies*, Oxford, 1933; F. L. Cross, *The tractarians and roman catholicism*, Londres, 1933; W. H. Mackean, *The eucharistic doctrine and the Oxford movement*, Londres 1933; R. H. Malden, *The roman catholic Church and the Church of England*, Oxford, 1933; J. Keating, *Le centenaire du mouvement d'Oxford et les anglo-catholiques*, dans *Documentation catholique*, 4 juillet 1933.

III. CONTROVERSE SUR L'UNION DES ÉGLISES. — Jones Spencer, *England and the Holy See*, Londres, 1902; William Peoples, *Roman claims in the light of history*, Londres, 1904; B. H. Streeter, *Restatement and reunion : a study in first principles*, Londres, 1914; T. A. Lacey, *Unity and schism*, Londres, 1917; Leslie J. Walker, S. J., *The problem of reunion*, Londres, 1920; le même, *Our separated brothers*, Londres, 1921; H. Kelly, *Principles of reunion*, Londres, 1920; A. C. Headlam, *The doctrine of the Church and christian reunion*, Londres, 1920; J. A. Douglas, *The relations of the anglican Churches with the Orthodox*, 1921; T. A. Lacey, *The universal Church. A study in the Lambeth call to reunion*, Londres,1921; Brent and Gore, *The return of Christendom*, Londres, 1922; Lord Halifax, *A call to reunion*, Londres, 1922; le même, *Further considerations on behalf of reunion*, 1923; le même, *Catholic reunion*, 1926; le même, *Reunion*

and the roman primacy, 2e éd., 1933; F. Woodlock, *Constantinople, Canterbury and Rome*, New-York, 1923; le même, *The Church of England and reunion*; S. H. Scott, *Anglo-catholicism and reunion*, Londres, 1923; W. Lowrie, *Problems of the Church unity*, Londres, 1924; Ch. Journet, *L'union des Églises*, Paris, 1927; K. D. Mackenzie, *The confusion of the Churches, an echo of the World call*, Londres, 1927; le même, *The confusion of the Churches. A survey of the problem of reunion*, Londres, 1932; C. B. Moss, *The old catholic Churches and reunion*, Londres, 1927; G. Coolen, *Le problème de l'union des Églises et l'anglicanisme*, dans *Rev. apolog.*, mars 1928; J. Marchant, *The reunion of Christendom. A survey of the present position*, Londres, 1929; G. K. A. Bell, *Documents on the christian unity*, 3 vol., Oxford, 1920, 1924, 1930; Jones Spencer, *Catholic reunion*, Oxford, 1930; H. Scott, *The anglican Church and the centre of unity*, Rumford Press, 1930; A. C. Headlam, *Christian unity*, Londres, 1930; J. de Bivort de la Saudee, *Le problème de l'union anglo-romaine*, dans *Le Correspondant*, 25 mai 1930; T. Witton, *The necessity for catholic reunion*, Londres, 1933.

L. Marchal.

PUTEUS Aloïse, frère mineur de l'observance du XVIe siècle, frère d'Archange de Borgonovo, auquel est consacrée ici une courte notice, t. II, col. 1758. Né à Borgonovo, au diocèse de Plaisance, en 1507, il entra de bonne heure chez les franciscains de la régulière observance, chez lesquels il exerça les charges de commissaire général et de ministre général (1565-1571). Théologien célèbre, il attira les regards de Pie IV, qui l'envoya au concile de Trente comme théologien. D'après L. Wadding, *Annales*, t. XXI, an. 1580, n. 82, et J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. I, p. 31. Aloïse Puteus ou Pozzo, aurait tenu un discours devant les Pères du concile le 22 février et le 26 avril 1562. Il prit une part active à différentes sessions en 1562 et en 1563. Ainsi il figure sur la liste des théologiens de la XVIIIe session du 26 février 1562 (cf. St. Ehses, *Concilium Tridentinum*, t. VIII, p. 367). Comme parmi les généraux des ordres religieux, présents à cette section, se trouve François Zamora, pour les observants, il en résulte qu'Aloïse n'était pas encore général à cette époque, comme le soutient à tort J.-H. Sbaralea. Le 17 juin 1562, dans la réunion des théologiens de la XXe session, il exposa son opinion au sujet des articles *de usu sacramenti eucharistiæ*. Cf. Ehses, *op. cit.*, t. VIII, p. 564-565. Il est encore nommé parmi les théologiens de la première classe qui prirent part à la XXIIe et XXIIIe session. *Ibid.*, p. 981, et t. IX, p. 6 et 381. Le 15 février 1563 il développa ses idées sur les articles concernant le mariage, soumis à l'examen des théologiens de la XXIIIe session. Ehses, *op. cit.*, t. IX, p. 406. Il fut un admirateur et un disciple de Duns Scot, dont il défendit les doctrines par la parole et par la plume. D'après Wadding et Sbaralea, il aurait composé des *Commentaria in Scoti scripta*. Il mourut à Bologne en 1580.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. XXI, Quaracchi, 1934, an. 1580, n. 82, p. 284; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 31; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1909, p. 309-310.

A. Teetaert.

PUY (Archange du), frère mineur capucin, fils aîné de Jacques du Puy, seigneur de Saint-Galmier, dans le Lyonnais (actuellem. dép. de la Loire), et de Catherine de Villars, dont le frère Nicolas était évêque d'Agen et dont étaient parents les quatre Villars, qui à cette époque, se succédèrent sans interruption sur le siège archiépiscopal de Vienne. C'est donc par une regrettable confusion que Bernard de Bologne, dans la *Bibliotheca scriptorum capuccinorum*, le dit originaire du Puy-en-Velay, puisque Du Puy indique son nom de famille et non son lieu d'origine et qu'il se dénomme toujours lui-même Archange de Lyon. Il reçut l'habit des capucins à Paris le 2 octobre 1587 et changea son nom de Claude contre celui d'Archange. Il fut suivi à bref délai dans l'ordre par son jeune et unique frère, François, qui y conserva son nom. Tous les deux quittèrent Paris et firent leurs études dans la province de Toulouse, sous la direction du P. François de Saint-Étienne. En 1597, le P. Archange reçut ses lettres de prédicateur et donna ses premières stations à la demande de Joyeuse, gouverneur du Languedoc, en l'église métropolitaine de Toulouse pendant l'avent 1597 et le carême 1598. Le P. Archange fut le confident intime du duc de Joyeuse et prit une part active à son entrée au couvent. Faisant preuve dans ses sermons d'une rare éloquence, le P. Archange acquit bientôt une grande renommée comme prédicateur. Les prédications de l'avent 1598 et du carême de 1599, tenues à Paris à la paroisse royale de Saint-Germain-l'Auxerrois, sur l'ordre de Jérôme de Sorbo, général de l'ordre, alors en visite canonique à Paris, sont restées célèbres à cause des événements inattendus qui les ont suivies. Le 14 mars 1599, en présence du roi Henri IV, il prit à partie le fameux livre que Duplessis-Mornay avait édité contre la messe, le réfuta, le décria et exhorta le roi à le faire brûler. Le P. Archange eut gain de cause, car au sortir du sermon le roi donna ordre de défendre ce livre et d'en suspendre la vente, et le 6 avril suivant les exemplaires restés chez les éditeurs furent brûlés.

Mais il réussit moins bien dans un autre événement, où il opposa les lois de l'Église aux libertés gallicanes, que le Parlement protégeait avec un soin exagéré. L'occasion en était la fameuse Marthe Brossier, qui était dite possédée du démon et pour l'examen de laquelle l'évêque de Paris avait institué une commission de théologiens et de médecins à l'abbaye de Sainte-Geneviève. Le Parlement y mit fin en mettant la soi-disant possédée en prison. C'est alors que les capucins entrèrent dans la lutte. Elle fut ouverte par le P. Archange, qui le 8 avril 1599 proclama du haut de la chaire que le Parlement outrepassait ses attributions en se mêlant d'une affaire relevant exclusivement de la juridiction ecclésiastique. Le 28 avril suivant il fut écroué avec le P. Alphonse, qui, alléguant la défense ecclésiastique faite aux religieux de comparaître devant un tribunal séculier, avait refusé de livrer le P. Archange aux mains de la justice. Après de longs pourparlers et de sévères admonestations les deux Pères furent rendus à la liberté.

Le P. Archange rentra dans son couvent de Toulouse où, la même année, il fut nommé gardien et définiteur provincial, ainsi qu'en l'année 1601. Au chapitre provincial de 1603, saint Laurent de Brindes, alors ministre général, enleva la voix active et passive à tous les membres de la définition sortante et leur donna la permission de passer à une autre province. Le P. Archange et son frère, le P. François, quittèrent Toulouse et s'incorporèrent à la province de Lyon. Après la visite de la province de Toulouse, faite par le P. Bonaventure de Catanzaro, qui y avait été envoyé en qualité de commissaire général par le chapitre général de 1605, le P. Archange fut rappelé à Toulouse, mais ne donna aucune suite à ce rappel. Pour le faire rentrer les capitulaires l'élurent provincial de Toulouse en 1606. Il y retourna et exerça dans la suite les charges importantes de gardien, de définiteur et de provincial, jusqu'à ce qu'en 1617 il fut de nouveau banni à Lyon par le général Paul de Césène. Celui-ci, pris de remords, s'efforça, à son arrivée à Lyon, de réparer sa faute en provoquant l'élection du P. Archange au provincialat. En 1622, le P. Archange fut élu provincial à Toulouse et, en 1625, à Lyon. En 1628, il revint à Toulouse, où il mourut le 11 octobre 1630. L'Église de France lui doit une institution qui l'a édifiée pendant trois siècles, à savoir la pratique de porter la sainte eucha-

ristie aux malades sous un poêle, avec trois prêtres et plusieurs confrères du Saint-Sacrement portant des luminaires.

Il est l'auteur d'une *Réponse à la « Déclaration des causes de la conversion de Constance Guénard »*, Lyon, 1620. L. Wadding, J.-H. Sbaralea, Bernard de Bologne, donnent à tort à ce dernier le prénom de Christophe. S'étant enrôlé dans l'ordre des capucins sous le nom de Léandre de Dole, peu de temps après avoir été ordonné prêtre, Guénard quitta l'ordre pour adhérer au calvinisme. Pour se justifier il écrivit la *Déclaration des causes de la conversion de Constance Guénard au calvinisme*, Genève, 1618. Le P. Archange s'employa à réfuter ce livre et à démontrer la fausseté du calvinisme et la vérité de la religion catholique. Sur l'ordre du parlement de Dole, le livre de Constance Guénard fut livré aux flammes. Le P. Archange publia encore l'*Histoire de l'image miraculeuse de la Vierge appelée Notre-Dame du Grau*, Lyon, 1612. Édouard d'Alençon, à la suite de Bernard de Bologne, donne à tort 1616 comme l'année d'édition. D'après L. Wadding et Bernard de Bologne, le P. Archange aurait composé encore des commentaires inédits sur le livre de Job.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 13; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 101; Bernard de Bologne, *Bibliotheca ordinis capuccinorum*, Venise, 1747, p. 28; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca min. capuccinorum provinciarum Occitaniæ et Aquitoniæ*, Rome, 1894, p. 34-37; le même, *Toulouse chrétienne. Hist. des capucins*, t. II, Toulouse, 1897, p. 128-165 et 275-286; Édouard d'Alençon, *Biblioth. mariana ord. capuccinorum*, Rome, 1910, p. 9; Irénée d'Aulon, *Bibliogr. des frères mineurs capucins de la province de Toulouse (1582-1928)*, Toulouse, 1928, p. 6.

A. Teetaert.

Imprimé en France. — Letouzey et Ané, édit. — Paris 1936.